

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOG

TILLEGGSSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

BERGENS UNIVERSITETSBIBLIOTEK

INNHold

14 des. 1992

Ole Chr. M. Kvarme: Ortodoksi: På stram line mellom lovsang,
dogme og misjon

Tor Johan S. Grevbo: Statusrapport for sjelesorgfaget

Howard W. Stone: Tilbake til sjelesorgens røtter

Leif-Aage Tønnessen: Den hellige handling

Sideblikk * Ex Libris * Lesefrukter

NYE LUTHER FORLAG

HEFTE 2. 1992

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Nye Luther Forlag

Redaksjon: Olav Skjevesland, Laila Riksaasen Dahl, Tor Johan S. Grevbo, Tore Kopperud, Øystein Bjørdal, Per-Arne Dahl

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 2 – 1992

Kirkens nye gudstjenestebøker. Lederartikkel	1
«Forunderlige nåde», nyovers. ved Edvard Hoem	2
Ole Chr. M. Kvarme: Ortodoksi: På stram line mellom lovsang, dogme og misjon	3
Tor Johan S. Grevbo: Statusrapport for sjelesorgfaget – og sjelesorglæreren	16
Howard W. Stone: Tilbake til sjelesorgens røtter	22
Leif-Aage Tønnessen: Den hellige handling	32
Sideblikk: Bruk og misbruk av gudstjenesten	38
Ex Libris	40
Lesefrukt	48

Kirkens nye gudstjenestebøker

Så er de her endelig. De nye gudstjenestebøkene. Resultatet av rundt tjuefem års liturgisk arbeid.

To store bind ble det. «Gudstjenester» og «Kirkelige handlinger» – på i alt 616 sider. Som salmeboken – i burgunderrødt og olivengrønt for våre to målformer. Og om ønskelig i særskilt skinnutgave. Gode for øyet. Greie for hånden. Slik oppleves bøkene umiddelbart.

En *begivenhet* er det. Intet mindre – når kirken tar nye gudstjenestebøker i bruk. La oss ta dem i bruk i *takknemlighet* – for den gudstjenestetradisjon vi står i, og som her føres videre på så en god måte.

La oss ta dem i bruk med *nysgjerrighet* – i møte med de mange nye liturgiske veier som her åpnes for oss. Det er et spennende og uensartet terreng vi skal få vandre i de kommende år.

Og fremfor alt la vår holdning være preget av *frimodighet* – med tanke på den mulighet til fornyelse som disse bøkene representerer for våre menigheter som for oss selv. For i den fase vi nå befinner oss blir en ting helt avgjørende: *Liturgirevisjonen* er over. Hva ble det – og blir det – til med *liturgene*?

I det nye materialet er stoffet såkalt homogenisert, dvs. bearbeidet med sikte på størst mulig grad av enhet. Språklig og redaksjonelt. Det har vært nødvendig slik, for at ikke gudstjenestebøkene ved revisjonsperiodens slutt skulle fremstå som en kildesamling for hva som var blitt frembragt gjennom et kvart hundreår.

Derfor kan mangt virke nytt som egentlig er gammelt. Skjønt en del er da også virkelig nytt. Alt det – ikke minst av veiledninger – som ringpermen ikke gav rom for tidligere.

Nå er ringpermens tid forbi. Eller rettere – nå er ringpermens oppgave annerledes enn før. De skal supplere de nye gudstjenestebøkene som forsøkspirm for gudstjeneste og liturgi, de skal gi plass for tillegg til det nye håndbiblioteket. For det er egentlig et helt lite liturgisk bibliotek vi får lagt i hånden med de nye gudstjenestebøkene.

Nærmere enkeltheter knyttet til ordninger – veiledninger får vi komme tilbake til etter hvert – også i dette blads hovedhefte. Her skal bare en ting slås fast: Vi har fått et rikholdig gudstjenestemateriale, preget av på samme tid fasthet og fleksibilitet.

En historisk begivenhet er det! For bare en gang før i dette århundret har vi skiftet gudstjenestebøker. Det blir neppe drøyt sytti år til neste gang. Den som lever får se. Men før det får vi be. Rope til Gud: «Kom, Hellige Ånd, Herre Gud!» For det er Gud alene som ved sin Ånd skaper og fornyer livet – også i våre gudstjenester. La oss be om at det må skje også gjennom kirkens nye gudstjenestebøker:

Tore Kopperud

Forunderlege nåde

Forunderleg, eit vrak som meg
kan nådens kalling nå!
Eg var fortapt, men fann ein veg.
Eg, som var blind, kan sjå.

Av nåde vanta livet trøyst
før fred av nåde kom.
Så kostesam var nådens røyst
den dag eg vende om!

Så mang ei snare, mangt eit fall
av nåde slapp eg frå.
Hit vart eg ført av nådens kall.
Slik skal og heim eg gå.

Ti tusen dagar syng vi der,
i æva kling vår song!
Men nådens song er like kjær
og ny som første gong.

John Newton, no. oms. ved Edvard Hoem

«Forunderlege nåde» vart skreven til gravferdsdagen for Knut Hoem ved Vågøy Kyrkje utanfor Molde 7/12-1990. Knut Hoem, far til Edvard Hoem, var bonde og mangeårig emmisær i Indremisjonsselskapet. Salmen er Edvard Hoem si omsetjing av den kjende skotske folketonen «Amazing Grace». Edvard Hoem og Henning Sommerro framførde «Forunderlege nåde» under Bjørnson-festivalen i Molde sist sommar.

Ortodoksi: På stram line mellom lovsang, dogme og misjon

Ole Chr. M. Kvarme

Ex Oriente Lux. For tre år siden fikk vi i Norge en liten smak på arven fra øst. Vi skulle starte innbindingen av et opplag russiske kommentar-bibler på Norbok trykkeri på Gjøvik, og vi hadde invitert med ambassadør Teterin for at han skulle trykke på startknappen for innbindings-prosessen. Men i stedet for å gjøre som avtalt, overrasket han oss med følgende utsagn: «Når vi skal starte et slik arbeid i vårt land, pleier vi alltid å be først! Fader Johannes, vil du be med oss!» Ambassadør Teterin hadde nemlig på eget initiativ tatt med seg den ortodokse presten Fader Johannes, og i sine sorte presteklær stod han blant maskinene, velsignet den treenige Guds navn, bad for arbeidet, og så helliget han både maskinene, materialet og oss som stod der ved å tegne korsets tegn over oss. En hellig stund blant maskinene på trykkeriet – en stund som var både himmelvendt og jordnær på samme tid. Og jeg tilføyer gjerne: Det var ikke mange tørre øyne i fabrikkens i det øyeblikket.

Ex Oriente Lux. I vår vestlige tradisjon opplever vi i dag at både allmen erkjennelse og teologi er i ferd med å frigjøre seg fra den vitenskapelige virkelighetsforståelse som har preget vår kulturkrets i mer enn to hundre år, og som har stengt Guds-troen inne i et privat avlukke. Med den ekstreme materialisme og sekularisering er det også mange som er på le-

ting etter nye verdier for personlig liv, familie-liv og samfunnsliv. Det er i denne situasjon vi får oppleve ny kontakt med Øst-Europa og får nye muligheter til å bli kjent med de østlige tradisjoner og en rik åndsarv i de ortodokse kirker. Kanskje kan dette møte gi impulser til teologisk fornyelse og til en både jordnær og himmelvendt spiritualitet?

De ortodokse kirker gjør krav på historisk og teologisk kontinuitet med urkirken og oldkirken. I vår kulturkrets og i våre teologiske miljøer vil nok enkelte se på den østlige ortodoksi som en stivnet kristendoms-form fra det 8. og 9. århundre, mens andre vil bære på en romantisk lengsel etter «lyset fra Øst» (Pelikan, 1ff). I dette bidrag vil jeg forsøke å lytte til den østlige ortodoksi slik den oppfattes som en levende tradisjon innen disse kirker, og samtidig gjøre det med basis i vår egen teologiske tradisjon. Jeg er ikke primært ute etter et omfattende teologisk og dogmehistorisk oppgjør, men ønsker å nærme meg den ortodokse tradisjon som en eldre arv med kilder som kan fornye vår egen spiritualitet.

Vi er vant til å identifisere ordet ortodoksi med «den rette lære» (orto-dokein/dogma). I møte med den østlige tradisjon skal vi se at vi også må sette det i sammenheng med «den rette lovsang/gudstjeneste» (orto-doksologi). Men i dette bidrag vil jeg også ta med et tredje

aspekt, nemlig misjonsaspektet: Ortodoksi dreier seg også om «den rette utstråling» (orto-doksa). Det som imidlertid binder disse tre elementer sammen, er det guddommelige mysterium. Den østlige ortodoksi har på særskilt vis ivaretatt konsentrasjonen om mysteriet: Guds selvåpenbaring og frelse – ikke bare som kjernen i den kristne tro, men også som reell ramme for tro og liv, for intellekt og tjeneste. Så ligger det et ønske bak overskriftens formulering, en invitasjon til en frimodig spiritualitet som på nytt gir rom for mysteriet: på stram line mellom lovsang, dogme og misjon.

1. Gudstjenesten som mysterium: Guds rike på jorden

Det russiske ord for ortodoksi som de ortodokse benytter i sin selvbetegnelse, er pravoslavie: den rette tilbedelse/lovsang (worship). I fortellingen om Russlands kristning i 988 e.Kr. fortelles det i Nestors krønike at fyrst Vladimir ønsket å få vite hvilken religion som var den sanne. Han sendte derfor noen av sine menn først til de bulgarske muslimer ved Volga, dernest til kristne i Tyskland og Rom, og så endelig til den bysantinske keiser i Konstantinopel. Da mennene kom tilbake, rapporterte de at det var ingen glede i gudstjenesten hos de bulgarske muslimer, bare sorg og stor stank, og hos tyskerne var det intet skjønt eller vakkert. Men annerledes ble det da de kom til Konstantinopel, til grekerne: «De førte oss dit, hvor de tjener deres Gud, og vi visste ikke om vi var i himmelen eller på jorden. For på jorden finnes ikke et slik syn eller slik skjønnhet, og vi makter ikke å forklare den. Men det vet vi, at der bor Gud blant menneskene, og deres gudstjeneste overgår alle folks gudstjenester. Og vi kan ikke glemme dens skjønnhet.» (Ware, 269; Nørgaard-Sørensen, 7ff.)

I tråd med fortellingen fra Nestors russiske krønike understreker derfor Kallistos Ware at

den som vil lære ortodoksien å kjenne, skal ikke så meget lese bøker, men heller delta i deres gudstjenesteliv, slik Filip sa til Natanael: «Kom og se!» (Ware, 271). Denne betoning av gudstjenestelivets og lovsangens betydning er ikke bare en markering av den ortodokse spiritualitets karakter, men sier også noe om teologiens (dogmets) og intellektets erkjennelsesmessige ramme. «I den gudstjenestelige feiring gripes intellektet av en større forstand, av mysteriet,» sier den ortodokse forfatter Anton Ugolnik (Ugolnik, 125ff.).

Lovsang og jødisk arv

Vi er vant til å identifisere de ortodokse kirker med gresk tradisjon og hellenistisk filosofi. Når det gjelder gudstjenesten og dens lovprisning av Gud er det imidlertid ingen kirker som har tatt slik vare på arven fra Det gamle testamente og fra templet, ja også fra synagogen, men da formet av en kristologisk og trinitarisk gudstro. Den jødiske arv fra templet kommer til uttrykk allerede i gudstjenestens første utsagn: «Velsignet være Faderens og Sønnens og Helligåndens Rike». Slik som i templet, har prestene, diakonene og folket en bevissthet om å tre frem for Guds åsyn til et møte mellom himmel og jord, og da velsignes og lovsynges Guds hellige navn. (Jfr. i templet: Baruk shem kevod malkuto/Velsignet være hans herlige navn og rike).

I en kommentar til dette første lovprisnings-utsagn i gudstjenesten sier Nicolas Cabasilas: «Samtalen med Gud består av takksigelse, lovsang, bekjennelse og forbønn. Det første er imidlertid alltid lovprisningen (dokologien), for når takknemlige tjenere kommer frem for sin Herre, passer det seg ikke at de begynner med å fremføre sine egne anliggender, men at de først konsentrerer seg om sin Herre. Det er doksologiens karakter. I forbønnen tenker vi på å fremme våre egne interesser. Når vi bekjenner våre synder, ber vi om å bli fridd fra det onde, og vi anklager oss selv. Når vi takker, gleder vi oss over det gode som vi får del i. Men i lovprisningen legger vi oss selv og alt vårt til side og gir ære til Herren

Gud alene, for hans makt og hans herlighet.» (Cabasilas, 43)

Men gudstjenestens lovsang er ikke gjenstandsløs og skjer ikke ut i det tomme rom, den er tvert imot en dramatisk feiring av den treenige Guds konkrete komme og nærvær i Ordet og i eukaristien/nattverden. Også her er arven fra templet og synagogen tydelig.

Evangelieboken og Kristi komme

Slik Tora-prosesjonen er et høydepunkt i synagogens liturgi, slik bæres evangelieboken gjennom ikonostasen og inn i menighetens rom – som en synliggjøring av Kristi komme til menneskene i verden. Slik den gamle pakt hadde en visshet om at Guds herlighets lys strålte frem fra templet og inn i denne verdens mørke, og slik Jesus Kristus fremstår som verdens lys (Joh.8,12), slik skjer det i gudstjenesten at Gud lar sin herlighet skinne inn i vår virkelighet ved Ordet som bæres inn i menigheten. Den ortodokse tradisjon tar på alvor den gudløshet som omgir oss i verden, og som også er i vårt indre. Men Gud har sendt sin Sønn – Ordet og lyset – inn i gudløshetens mørke for å fordrive gudløsheten og gi oss del i det guddommelige liv (jfr. 2.Kor.4,6). Under prosesjon med evangelieboken blir derfor saligprisningene sunget og det ropes «Premudrost» (Visdom), og dette leder frem til den gamle lovsang:

«Hellig er Gud, hellig er den Sterke, hellig den u dødelige. Forbarm deg over oss! – Ære være Faderen og Sønnen og Helligånden, nå og alltid og i evigheters evighet. Hellig den udødelige. Forbarm deg over oss.»

Denne lovsang og fokus på Guds åpenbaring er ikke noe som bare preger den offentlige gudstjeneste. Jeg skal aldri glemme en husmor i byen Volokolamsk. Da vi kom inn i hennes hjem, så jeg umiddelbart en åpen Bibel ved siden av ikonene i ikon-hjørnet i deres stue. Det er dette hjørne familien vender seg mot i tilbedelse når de begynner og avslutter et måltid, og som er sentrum ved de forskjellige bønne-

tider. Jeg bemerket den åpne Bibel, hvorpå hun spontant utbrøt: «Ja, Bibelen skal være åpen for at Guds herlighet skal skinne inn i vårt hjem.»

Deltakere i den hellige historie

I feiringen av mysteriet er menigheten ikke primært tilhørere, men deltakere. Når en kommer inn i en ortodoks kirke, er det første som slår en alle bildene, ikonene som fyller veggene, og alle de levende lysene. Ja, vi blir så umiddelbart slått av billedrikdommen og lysene, at vi kanskje ikke umiddelbart reagerer på at det mangler benker til å sitte på under gudstjenesten. Selv om gudstjenesten varer i tre timer, står menigheten hele tiden. Det vil si, den er hele tiden i bevegelse. Mens prestes, diakoner og kor synger, resiterer og fremfører gudstjenestens drama, svarer menigheten med å korse seg og bøye seg i tilbedelse, de tenner lys og vandrer rundt og betrakter – ja, deltar og er selv med i den hellige historie som ikonene forteller. De sitter ikke på en tilhørerbenk, men lukkes inn i den treenige Guds guddommelige liv – i Guds rike – og blir selv deltakere i den hellige historie.

Symbol og nærvær

Her skal vi gjøre et lite sidesprang til teologihistorien der øst og vest skilte lag, nemlig i den ikonoklastiske strid. Den ortodokse spiritualitet har en konsekvensrik forståelse av inkarnasjonen, og det var for å sikre en rett inkarnasjonsteologi – blant annet i front mot Islam – at de ortodokse i øst hevdet bildenes og symbolenes plass i gudstjenesten og formidlingen av evangeliet. Da Gud ble menneske i Jesus Kristus, da ble Ordet kjød – det ble materie. «Er ikke blekket i Den Hellige Evangeliebok også materie?» spurte Johannes Damascenus (+749), og understreket at materie kan gjøre Kristus nærværende. «Slik ordene opplyser øret, slik stimulerer bildet øynene. Hva boken er for den som kan lese, er bildet for den som ikke leser.» (Ugolnik, 58; Pelikan, 117-133). Derfor har også synet og blikket en

særskilt betydning i den ortodokse spiritualitet, og med det gir tilbedelsen også rom for ikoner, korsmerke, hellig vann, røkelse og brennende lys. Materie – enten i form av hellige symboler eller hellige mennesker – fremkaller Guds nærvær i verden.

Dette understrekes også av en ortodoks teolog i vår egen tid. «Ikonet og korset er ikke bare en hjelp for vår fantasi og vår forestillingsevne», sier Vladimir Lossky. «Symbolene har en realistisk betydning, de er materielle tegn på den åndelige virkelighets nærvær.» Men Lossky understreker også at symbolene ikke må isoleres, det dreier seg ikke om magi. Symbolene står i sammenheng med og er som en del av anamnesen/ihukommelsen eller den hellige fortelling: «Anamnesen er ikke bare ihukommelse av noe fortidig, men er innlemmelse i et mysterium – åpenbaring av en guddommelig virkelighet som alltid er nærværende i kirken» (Lossky, 188ff).

Feiringen av mysteriet når sitt høydepunkt i de troendes liturgi og i eukaristien (nattverden) som gjerne betegnes som det egentlige mysterium. John Breck understreker at eukaristien lar den kristne få delta i Kristi liv og frelsesverk slik jødene får delta i utferden fra Egypt i sin påskefeiring. Den frelseshistoriske fortelling (anamnesen) lar den kristne oppdage frelsens historie og lar hver kristen delta i den, både personlig og i fellesskap med hele Guds folk (Breck, 104). Samtidig går elementet av feiring dypere enn den jødiske påskefeiring. Slik gudstjenesten begynner med en lovprisning og velsignelse av Faderens og Sønnens og Helligåndens rike (basileia), slik blir eukaristien en konkret deltakelse i dette rike som en nærværende størrelse (parousia): «Eukaristien er deltakelse i Guds kongerike som en nærværende størrelse, som nærværet av Den Oppstandne og Oppreisende Herre. Det er ikke en repetisjon av hans komme inn i verden, men det er en oppløftning av kirken inn i hans nærvær, kirkens deltakelse i den himmelske herlighet.» (Schmemmann 1986, 72).

Den ortodokse spiritualitet legger altså vekt på gudstjenesten som feiring av mysteriet og deltakelse i mysteriet. Gudstjenesten er

nærvær, den er drama, den er fellesskap. Anton Ugolnik har observert at vestlig og evangelikal kristendom ofte fremhever Guds nærvær hos den enkelte og i den enkeltes sjelsliv, og den blir dermed utpreget individualistisk og psykologisk orientert. Den ortodokse tradisjon derimot, fremhever Guds nærvær i hans folk, og at hans nærvær åpner for deltakelse i det guddommelige liv i treenigheten og i Guds folk på jord – det har et sosialt og samfunnsmessig tyngdepunkt (Ugolnik, 107–120). Det dreier seg om en sosial og kollektiv spiritualitet, noe vi skal komme tilbake til i forbindelse med treenighetsdogmet.

Hvor leder så dette møte med den ortodokse gudstjeneste oss? Om vi kommer fra andre liturgiske og teologiske tradisjoner, er det likevel en betydelig overlapping mellom den østlige ortodoksi og vår luthersk tradisjon i det som er beskrevet i det foregående. Om vi derfor ikke skal kopiere, kan vi likevel lære, og det går an å stille noen tentative spørsmål:

1. Det er påpekt at kirkene i vest har hatt en konsentrasjon om det menneskelige i åpenbaringen (Jesu menneskelige natur), mens kirkene i øst har konsentrert seg om det guddommelige (Jesu guddom). I møte med den ortodokse spiritualitet spør jeg meg selv om vi ikke trenger en ny og frimodig teosentrisk spiritualitet – en ny oppfatthet av Gud og det guddommelige – både i vår gudstjeneste, i våre liv og i vår tjeneste?
2. Vi har nettopp vært gjennom en liturgireform og gleder oss over mulighetene til et rikere gudstjenestelig liv. Samtidig har vi imidlertid også opplevd en betydelig reduksjonisme i bruk av symbolske handlinger og symbolspråk, og det i en tid som klager over fattigdom på ritualer. Burde vi ikke også hjelpe hverandre til å fornye den symbolrikdom vi har i våre egne tradisjoner og ta lærdom av andre tradisjoner, både i gudstjenesten og utenfor? Hvordan kan vi hjelpe hverandre til å utdype feiringselementet i gudstjenesten, slik at mennesker av i dag får en smak på himme-

len når de kommer til kirken og møter oss som kristne?

3. Vekten på den hellige fortelling (anamnese) i gudstjenesten og på den hellige historie i kirkerommets bilder gir ortodokse kristne en konkret følelse av å være innlemmet i en hellig historie, av å tilhøre et fellesskap som sprenger tid og rom. Hvordan gir vi våre menigheter og enkeltkristne en opplevelse og en bevissthet av at de faktisk og reelt er omgitt av «en sky av vitner» (Hebr 12,1f)? Skulle ikke det i langt sterkere grad gi oss frimodighet til å brette ut den hellige historie både i drama, forkynnelse og i vårt bønneliv – og dermed gi en dype deltakelse i det hellige mysterium?

2. Troen som mysterium: Trinitarisk spiritualitet og virkelighetsforståelse

Når vi nå skal bevege oss fra lovsang til dogme, fra gudstjeneste til troens og tankens innside, skal vi likevel beholde kontakten med gudstjenesten. I den ortodokse tradisjon representerer nemlig gudstjenesten også den intellektuelle ramme for lære og liv, den gir språk til teologien og erkjennelseshorisont for den menneskelige tanke: «The Church is first of all a worshipping community,» sier George Florovsky. «Worship comes first, doctrine and discipline comes second.» (Florovsky, 24). I tråd med dette understreker også G. Every: «Dogma with them is not an intellectual system apprehended by the clergy and expounded to the laity, but a field of vision wherein all things on earth are seen in their relation to things in heaven, first and foremost through liturgical celebration.» (Ware, 271)

Et ufattelig mysterium

Den østlige tradisjon har derfor aldri foretatt et skarpt skille mellom teologi og mystikk. En av de fremste ortodokse teologer i nyere tid, Vladimir Lossky (1903-58), protesterer mot forsøkene på å tillempe de åpenbarte sannhe-

ter til vår erkjennelsesevne: «Vi må leve ut dogmet som uttrykker den åpenbarte sannhet – det ufattelige mysterium – slik at vi ikke assimilerer mysteriet til vår måte å forstå ting på, men i stedet søker en dyp forandring, en indre transformasjon av vår ånd, som gjør oss i stand til å fatte den åpenbarte sannhet på mystisk vis» (Lossky, 8). Og det dogme og det mysterium som Lossky og den ortodokse tradisjon her har i tanke, er treenighetslæren. Slik Gregor av Nyssa (+394) enkelt formulerte det: «Vi anbefaler at den som vil arbeide på sin frelse, ikke må forlate dette enkle, første troens prinsipp: at de mottar i deres sjel Faderen, Sønnen og Helligånden, og at de ikke tror at dette bare er tre forskjellige navn for én størrelse (hypostase).»

I sin innsiktsfulle bok «The Illuminating Icon» skriver Anton Ugolnik om vestlig kristendom og østlig ortodoksi. Her peker han på to særskilte trekk i den vestlige tankes utvikling. For det første har vi kristne i vest hatt en tendens til å oppgi mysteriet som et vesentlig element i vår tanke: «Vi bekjenner det dype mysterium – at et menneske er Gud, at den ene Gud samtidig er tre personer, og at vi selv som forgjengelig kjød også er den levende Guds tempel. Slik tror vi, men så makter vi ikke å tenke komfortabelt. For som «tanker» er jo dette mysterium,.... og i all vår utdanning har vi lært å utsette alle mysterier.» (Ugolnik, 92.)

Individ eller fellesskap?

Sammen med avvisningen av mysteriet har vår vestlige kultur satt individet i høysetet. Ja, denne individualisme er blitt så utviklet, at Alexis de Tocqueville allerede for 150 år siden talte om faren for at mennesket «lukkes helt inne i sitt eget hjertes ensomhet.» Parallelt med dette taler Ugolnik om at «the Western mind exists in solitary confinement.» (Ugolnik, 93). Men denne avvisning av mysteriet og opphøyelsen av det autonome individ har ført den vestlige kultur inn i et dilemma, den har gitt oss et handicap slik den kritiske teoretiker Michel Foucault også bemerker: «Mo-

dern thought has never, in fact, been able to propose a morality.»

Mot denne kulturutvikling i vest setter Ugolnik den østlige ortodoksi med dens fokus på treenighetslæren både som fundamental-dogme i teologien, som ramme for menneskets intellekt og som kilde for en kristen moralitet. Mens den vestlige kultur forstår personlighet som en isolert størrelse og individualistisk, har de ortodokse kristne en forståelse av personligheten (personhood) som er trinitarisk, mystisk og kollektiv eller fellesskapsorientert (communal), ifølge Anton Ugolnik. Treenigheten er en konsekvensrik modell for enhet i mangfold (Ugolnik, 86ff).

En billedlig fremstilling av denne forståelse av treenigheten har vi i Andrej Rublevs berømte ikon fra 1425 med den gammeltestamentlige treenighet, med de tre englene som kom på besøk til Abraham (Nouwen). De tre sitter rundt et bord: Faderen til venstre ser hen til Sønnen som sitter i midten, og til Helligånden, og Faderen løfter den ene hånden i en oppmuntrende gest til sin Sønn. Sønnen på sin side ser hen til Faderen, men peker samtidig mot det slaktede lam som ligger på et fat på bordet – til det eukaristiske offer som er sentrum i bildet. Helligånden til høyre ser også hen til Faderen, men peker med sin høyre hånd mot et rektangulært felt på bordets forside, et symbol for verden med dens fire hjørner og en indikasjon på at det slaktede lam er et offer til frelse for verden. Samtidig holder alle tre en hyrdestav i sin venstre hånd, et tegn på deres felles makt og myndighet. Bildets styrke er ikke de tre personers atskilte karakterer, men det kjærlighetens fellesskap og det felles liv som gjenspeiles i forholdet mellom de tre.

Fundamentaldogme for intellektet

En interessant kommentar til Rublevs ikon som også går inn i erkjennelsesteorien kan vi finne hos den ortodokse teolog Pavel Florensky (1882–1943). Florensky var en av de fremste matematikere i Sovjetunionen i sin tid, men ble også ordinert som prest. På slutten av

tyvetallet var han professor i perspektivlære ved siden av sin prestegjerning, og som mange intellektuelle døde han i en av Stalins fangeleirer i 1943 (Ugolnik, 209ff). For Florensky står det slik at naturvitenskapen aldri vil kunne gi svar på menneskelivets dypeste spørsmål, men bare vil kunne stille dem. Den virkelige kunnskap, den gis i teologien i vid forstand og er åpen både for mysteriet og paradokset. Bevisst den ortodokse arv, fremhever Florensky at Vestens store feilgrep er at den har presentert ekvasjonen $A = A$ som svaret på spørsmålet om livets mening. Florensky benytter samtidig den samme identifikasjonsformel på menneskelige relasjoner: «Synd er uviljen til å bevege seg utenfor en tilstand av selvidentifikasjon, utenfor ekvasjonen jeg = jeg» (Bodin, 114ff).

Det å fremheve seg selv uten i forhold til noen annen – til Gud og det skapte – denne selvskhet er den største synd, ja roten til all synd, ifølge Florensky. Syndens motsetning blir dermed kjærligheten, der mennesket går utenfor seg selv og blir noe annet enn seg selv. Kjærligheten er at mennesket gir opp en del av seg selv, samtidig som det beholder sin personlighet. Dette som mennesket gir opp, blir en del av den andre og dette som er felles, er kjærligheten. Slik sammenligner Florensky enheten mellom to mennesker som elsker hverandre med enheten mellom treenighetens hypotaser (= konsubstansialitet). Derfor oppheves identifikasjonen $A=A$ i kjærligheten og forvandles til $1=3$ og $1+1=3$. Slik utvider Florensky treenighetsbegrepet og trekker konsekvenser både med tanke på individets absolutte verdi og på fellesskapets betydning som fundamentalt prinsipp. Florensky sier: «2 er ikke $1+1$, men noe som i sitt vesen er større, mer betydningsfullt og sterkere. 2 – det er en ny enhet av åndens kjemi, der $1+1$ kvalitativt forvandles og blir til en tredje størrelse» (Bodin, 118).

Treenigheten som paradigme

Treenigheten er altså den intellektuelle struktur i mysteriet og en modell for samfunn og

sosialt liv, en modell for hvordan kristne skal forstå sitt forhold til andre og til verden (Ugonlik, 111). Idag representerer dette en protest mot et menneskesyn som legger vekt på menneskets autonome og isolerte individualisme. Treenighetslæren er et paradigme som har formet det ortodokse sinn og det ortodokse intellekt. «Treenighetslæren er det kors der vår forstand er korsfestet,» sier en annen ortodoks teolog, og understreker at den tilintetgjør illusjonen om at vi er autonome – både i forhold til hverandre og i forhold til Gud.

Anton Ugolnik nevner ekteskapet som et område hvor treenighetslærens betydning kan eksemplifiseres (Ugolnik, 103ff). Ekteskapet er det sted der mennesker dypest opplever å miste sin autonome selvstendighet. Men ekteskapet er også en omstridt institusjon – også i Russland i dag, og mange ortodokse prester antyder at ekteskapet er ett av deres viktigste pastorale anliggender. I ekteskapet er mysteriet tilstede i forholdet mellom de to, i den gjensidige avhengighet og fyllden av liv i fellesskap: «Ekteskapet er et mysterium i den forstand at 'selvet' paradoksalt nok åpenbares i den andre.» Det er en konsekvens av treenighetslæren at mennesket defineres ved gjensidighet (resiprokt) – i forhold til andre, og dette innebærer at Kristus og kjærligheten også blir manifest i dette forholdet. Samtidig er ekteskapet ikke en privat og isolert institusjon, men en del av samfunnet, og det trinitariske ekko i ekteskapet gjør dette samliv til en modell for det større kristne fellesskap og for relasjonen til verden rundt.

Teologi og mystikk

Den østlige ortodoksi har vært tilbakeholdende med å følge de skolastiske tradisjoner i vest og har i liten grad utviklet dogmatiske synteser og en rasjonell teologi med logikkens språk. Den har derimot lagt større vekt på mysteriet og på sammenhengen mellom teologi og mystikk: det at den Gud som har åpenbart seg i historien, samtidig forblir en Gud som «bor i et lys dit ingen kan komme, han som intet menneske har sett og heller ikke kan

se.» (1.Tim.6,16) «Det store paradox i kristen teologi,» sier Nissiotis, «er at den beveger seg mellom det ufattelige i Guds natur som tree-nig Gud, og det vi kan fatte gjennom hans åpenbaring av seg selv.» (Nissiotis, 5f; jfr. Pelikan, 30ff)

Derfor begynner også Vladimir Lossky sin beskrivelse av «The Mystical Theology of the Eastern Church» med den positive og den negative metode i teologien (den såkalte kate-fatiske/bekreftende og den apofatiske/nege-rende teologi). Disse to veier er på sett og vis den samme vei der det er bevegelse i to retninger: Gud kommer ned til oss gjennom sine «kraftgjerninger» og sine konkrete åpenbaringer. Dette er den positive vei som Skriften, be-kjennelsene og fedrene bevitner, og som gir oss kunnskap. Men så kan vi bevege oss i motsatte retning – mot Gud, til enhet med ham som er usynlig og ufattelig, og denne vei er den personlige erfarings vei som ikke skal føre til kunnskap, men bakenfor kunnskapen til enhet med Gud.

Den bibelske modell som fremfor alt demonstrerer denne vei i møtet med det gud-dommelige mysterium, er Mose vandring opp til fjellet – til møte med Gud i skyen. Etter model-l av de kappadokiske fedre skriver Vladimir Lossky slik: «Mose første møte med Gud var i den brennende tornebusken. Da så Mo-ses Gud i lyset. Nå går Moses inn i mørket, og han forlater det som kan sees og erkjennes. Men i skyen venter det som ikke kan sees og ikke erkjennes, der er Gud. For Gud bor der hvor vår forstand og våre menneskelige be-greper ikke har adgang, og vår åndelige opp-stigning åpenbarer med tydelighet for oss Guds naturs absolutte ufattelighet.... en erfa-ring av enhet som overgår all forstand.» (Los-sky, 35ff)

En poetisk pneumatologi

Den mystisk-teologiske tradisjon har en sær-skilt fokus på Helligånden. Det er den som åpenbarer Gud for oss og leder oss til møte med Gud. Men det er også i spenningen mel-lom den positive kunnskap og negasjonene,

mellom det åpenbarte og det usynlige at den ortodokse teologi begynner å synge. For hvordan skal dette mysterium holdes fast, om ikke i et poetisk språk? I møtet med mysteriet, det som er større enn vår forstand, strekker ikke det logiske og rasjonelle språk til, da fødes et poetisk og organisk språk. En av de fremste autoriteter i den ortodokse tradisjon er Simon, Den nye teolog (+1022). Tilnavnet Den nye teolog fikk han fordi han som få andre skrev og sang om enheten i Gud og med Gud. Og slik synger han når han kaller på Den Hellige Ånd:

«Kom, sanne lys. Kom, evige liv. Kom, skjulte mysterium. Kom, navnløse skatt. Kom, det som er bortenfor alle ord. Kom, person som unnflyr menneskelig forstand. Kom, ustoppelige frimodighet. Kom, sanne håp for alle frelste. Kom, de dødes oppstandelse. Kom, O mektige ene, du som evig skaper og fornyer og forvandler alle ting ved et tegn. Kom, Du helt usynlige, hellige og urørlige Ene. -

Kom, Navn som er mest etterlengtet og som møtes oftere enn noe annet... Kom, evige glede. Kom, skinnende drakt som ikke falmer. ...Kom, mitt liv og mitt åndedrag. Kom, trøst for min sjel. Kom, min glede, min herlighet og min evige lyst. -

Skap i meg nå en bolig for deg selv, vennlige Herre, og bo i meg, og dra deg aldri bort fra meg. Forlat meg aldri, slik at jeg alltid finnes i deg, både når mitt liv tar slutt og etterpå, og at jeg får herske sammen med deg, Du Gud, som er herre over alt.. Bevar meg ved ditt nærvær for evig og alltid, slik at jeg med ditt nærvær fra dag til dag er udødelig, selv om jeg er dødelig, og slik at jeg får eie deg og være evig rik, selv om jeg er fattig.»

(Simon, Den nye teolog, Den guddommelige kjærlighet, 1; jfr. Schmemmann 1977: Florensky, 170ff)

Filioque

Slik denne bønn illustrerer, legger den østlige ortodoksi sterkere vekt på Helligånden som

selvstendig person/hypostase i treenigheten enn vi er vant til. Dermed er vi inne på et punkt i treenighetslæren som har vært et stridspunkt mellom øst og vest i århundrer. Slik en russisk bonde uttalte: «Det kan nok hende at katolikkene er bedre kristne enn oss. Men det er nå likevel slik at Helligånden utgår fra Faderen alene.» Det dreier seg altså om «filioque» («og Sønnen»): utgår Ånden fra Faderen alene, eller fra Faderen og Sønnen? Dette bidraget er ikke stedet for stillingtagen til filioque-spørsmålet. Derimot vil jeg forsøke å lytte til hva den østlige, ortodokse tradisjon har på hjertet i denne sak, både med tanke på en trinitarisk teologi og vårt forhold til Helligånden.

Vladimir Lossky bemerker at den vestlige og latinske spiritualitet som regel har tatt utgangspunkt i den guddommelige essens og Guds éne natur, og at den deretter fortsetter med de tre handlende personer. Dermed fremstår også Kristus som den guddommelige naturs åpenbaring, og den vestlige tradisjon utvikler en kristosentrisk fokus. Men i denne utvikling ligger det en fare for trinitarisk reduksjonisme: Helligånden oppfattes primært som relasjonen mellom Faderen og Sønnen og mellom Gud og hans folk, og Åndens egen personlighet og selvstendige gjerning blir utydelig. Den østlige spiritualitet er derimot mer personal i sin orientering og beveger seg fra de handlende personer i treenigheten til deres felles natur og enhet. Målet i den østlige spiritualitet er ikke en visjon av den guddommelige essens eller natur, men deltakelse i treenighetens liv, den er primært trinitarisk og derfor også opptatt av Åndens person og verk.

Lossky siterer Johannes Damascenus (+749) som sier: «Sønnen er Faderens bilde, og Helligånden er Sønnens bilde,» og fremhever at Ånden er den eneste person i treenigheten som ennå ikke har fått sitt bilde i en annen person. Men om Ånden er uten en synlig manifestasjon, så gir han seg selv til personer og setter på hver kristen det segl som gir et personlig forhold til den treenige Gud. Ånden er skjult til stede i hver enkelt, Ånden uttømmer og gir seg selv - det er Åndens kenose inn i

verden. Men slik Kristi selvhengivelse følges av hans oppstandelse og åpenbaringen av hans herlighet, slik skal Helligåndens selvhengivelse også følges av en synlig restitusjon og åpenbaring. «Når Helligånden kommer og tar bolig i oss, da gjør den vår personlighet til en trone for Den Hellige Treenighet... Den Hellige Ånd er den salve som hviler på Kristus og på alle kristne som er kalt til å herske sammen med ham i den kommende verden,» sier Lossky. «Der, i den kommende verden, skal også denne guddommelige person, som nå er usynlig og ikke har sitt bilde i en annen, åpenbare seg i guddommeliggjorte personer: for den store helgenflokk skal da være hans bilde» (Lossky, 172f-243f).

For ortodoks spiritualitet er denne fokus på Helligånden og de tre personer i Den éne Gud viktig for forståelsen av forholdet mellom Gud og det enkelte individ både nå og i eskatologisk perspektiv. Individets personlighet forsvinner ikke i enheten med Kristus, hverken nå eller i den kommende verden, men det bevarer sin selvstendighet i en personlig enhet med Sønnen og Faderen – skjult og ufullkomment her og nå, åpenbart og fullkomment i den kommende verden.

Dette møte med en bevisst trinitarisk spiritualitet utfordrer meg på flere plan:

1. For det første fremstår sammenhengen mellom mysterium og intellekt, mellom lovsang og lære som en utfordring til den kristne tanke og teologiens vesen i vår egen kulturkrets. Med det oppgjør som nå skjer med den snevre vitenskapelige virkelighetsforståelse, kommer den østlige ortodoksi oss i møte som et friskt pust - med sin teosentriske og trinitariske fokus, og med lovsangen som basis for teologiens språk. I stedet for å lukke troen inne i den rasjonelle logikk, skulle vi heller la mysteriet forme vårt intellekt og gi rom for vitenskap og rasjonell logikk. Mysteriet og troen på den treenige Gud skulle i dag gi oss ny intellektuell frimodighet.
2. For det andre må vi spørre om gudstjenesten og lovsangen, de bibelske skrifter og

den liturgiske og kirkelige tradisjon er primærkilder for vårt teologiske språk, for vår forkynnelse og vårt bønneliv? Vi har fått nye bibeloversettelser og ny språkdrakt i gudstjenesten og gleder oss over denne språklige fornyelse. Samtidig opplever vi et utarmet bønnespråk i våre menigheter og mangel på åndelig dybde i forkynnelseens språk. Har vi med våre modernistiske aspirasjoner i for sterk grad kuttet forbindelsen med mysteriet og med de dype åndelige kilder som den kristne menighets erfaringer gjennom mange hundre år representerer? Møtet med den ortodokse tradisjon sier oss noe om at den kristne menighets gudserfaring gjennom århundrer kan bli en ny kilde for vårt språk og vår virkelighetsforståelse og hjelpe oss til på nytt å leve vendt mot Gud med nye, åpne dører mot verden og det menneskelige liv.

3. Endelig har møtet med den ortodokse tradisjon vist meg noe av treenighetslærens dybde og kraft for en kristen moralitet i vår tid. «Vi fremsetter ikke en moralitet som et intellektuelt forslag,» sier Anton Ugolnik som en kommentar til Foucaults utsagn om at den moderne forstand ikke er i stand til å foreslå en moralitet (Ugolnik, 97f). Troen på den treenige Gud innebærer at vi innlemmes i det guddommelige og omfavnes av og omfavner selv en ny moralitet: med åpenhet og håp i møte med medmennesker og det menneskelige liv.

3. Mysterium i liv og lovsang: Misjon til jordens ender

Dermed er vi kommet frem til det tredje og konkluderende avsnitt: ortodoksi som den rette utstråling – som misjon til jordens ender. Dette er også det tredje punkt på den stramme line, og uten misjon som et tredje festepunkt blir ikke lina mellom lovsang og dogme stram. For dersom lovsangen ikke bæres ut i misjonens tjeneste blant nye mennesker og

folkeslag, blir det ikke en rett lovsang og mysteriets kraft blir borte. Og dersom livet i den treenige Guds samfunn ikke blir et liv for verden og for menneskers frelse, så mister den rette lære sin mening og mysteriet visner. Men der lovsangen bæres ut og livet med den treenige Gud resulterer i misjon, der blir det også en rett utstråling.

Misjonskirke – tross alt

Den russiske kirke er selv et barn av kristen misjon. I den russiske kristenhets historie møter vi på 800-tallet – altså før fyrst Vladimir i Kiev – Methodius og Kyrill. De virket blant de slaviske folkeslag og oversatte Bibelen til deres språk og regnes som de slaviske folkeslags apostler. Kristningen av Russland, fra Balticum i vest til Stillehavet i Øst, var også en lang og møysommelig prosess. I forrige århundre og i begynnelsen av dette, da misjonsvekkelsene gikk over Europa og Amerika, reiste også ortodokse misjonærer til fjerne områder i Sentral-Asia og Sibir, til Alaska og de aleutiske øyer, til Mansjuria, Kina, Japan og Korea, og ortodokse kirker vokste frem i disse områder (Ware; Bria 1986). Bildet av de ortodokse kirker, og særlig den russisk-ortodokse, som ikke-misjonerende kirker er derfor mer et produkt av vestlig hybris enn av de reelle forhold, selv om den direkte misjonsvirksomhet i dette århundre av forståelige grunner har vært minimal.

Canberra 1991

Det ligger da også sterke impulser og ansatser til både indre og ytre misjon i den spiritualitet og i den trinitariske teologi som er beskrevet i det foregående. Derfor er det ikke til å undres over at det nettopp var de ortodokse deltakerne som kom med en av de klareste og mest bibelsk funderte uttalelser etter generalforsamlingen i Kirkenes Verdensråd i Canberra i februar 1991 med dens tema «Come Holy Spirit – Renew the Whole Creation» (jfr. Kinamon, 279-282). For misjonsforståelsen og kristen misjons-virksomhet er det særlig tre

punkter hvor en kan merke seg kommentarene fra de ortodokse:

– For det første uttaler de at de «savner fra mange av KV's dokumenter bekjennelsen av at Jesus Kristus er verdens Frelser. Vi opplever en voksende avstand til den bibelsk baserte kristne forståelse av: den treenige Gud; frelsen; evangeliet selv som «de gode nyheter»; synet på mennesket som skapt i Guds bilde, og den kristne kirke.»

– Dernest berører de ortodokse synkretistiske tendenser i forholdet til de andre religioner og uttrykker at det er «med uro de følger utviklingen i Kirkenes Verdensråd med den nye bredde i dens målsetting med tanke på relasjonene til andre religioner.» De ortodokse deltakerne oppfordrer til et klarere vitnesbyrd som er preget av troens integritet.

– Endelig peker de ortodokse på utvanningen av den bibelske forståelse av Helligånden og dens gjerning som har skjedd i tilknytning til generalforsamlingens tema: «De observerer at mange synes meget lett og uten rett forstand å omtale og bekrefte Helligåndens nærvær i mange bevegelser og foretelser. De ortodokse ønsker å understreke at synd og feilgrep er faktorer som alltid er til stede i hver menneskelig handling, og at Helligånden må holdes atskilt fra disse. Vi må advare mot en tendens til å erstatte Helligånden med en «privat» ånd, verdensånden og andre ånder. For Helligånden utgår fra Faderen og hviler i Sønnen. Vår tradisjon er rik på respekt for lokale og nasjonale kulturer, men vi finner det umulig å påkalle 'jordens, luftens, vannets og sjødyrenes ånder.' Pneumatologien kan ikke skilles fra kristologien og fra læren om den Hellige Treenighet som kirken bekjenner ut fra guddommelig åpenbaring.»

Med dette klare kall til bibelsk kristendom, til bekjennelsen av Jesus Kristus som verdens frelser og til et sant møte med andre religioner kan det være naturlig å spørre hva som er den ortodokse tradisjons særskilte bidrag og impulser til kristen misjonstenkning og misjonsvirksomhet i dag. I tilknytning til det som er sagt om den liturgiske og den trinitariske spiritualitet vil jeg sammenfatte disse impulser i

noen få hovedpunkter – idet jeg dels holder meg til egne observasjoner og dels bygger på en innsiktsfull studie av den rumensk-ortodokse teolog Ion Bria, «Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission» (1986).

Invitasjon – inn i Guds nærvær

1. Når den ortodokse tradisjon i så sterk grad feirer Guds komme inn i verden og Guds rikes nærvær i liturgien, – at lyset her skinner i mørket, – innebærer det en sentripetal misjonsdynamikk i gudstjenesten. Den liturgiske feiring er i seg selv en invitasjon til å komme og «smake og se at Herren er god» (Sal 34,8). Slik mennesker ble tiltrukket av Jesus, slik skal også Guds nærvær i helligdommen og i Guds folk trekke mennesker og folkegrupper til seg. I møte med denne ortodokse og gammeltestamentlige arv spør jeg meg selv om vi i vårt eget land og i misjon i andre land i for liten grad har tatt med og dyrket det i vid forstand estetiske element og den liturgiske feiring i vår misjonsvirksomhet? Kanskje trenger vi i vår aktivistiske tid med dens fokus på egne handlinger en ny konsentrasjon om Guds nærvær og stillheten for Guds åsyn som et sted der også Misjonens Herre arbeider?

Sendelse – treenighetens program

2. Nå understreker imidlertid også ortodokse teologer at gudstjenesten ikke primært er misjon eller et middel i misjonen, men at den skal skape misjon. Den ortodokse misjonsforståelse er primært trinitarisk, og dette gir gudstjenesten en genuin, sentrifugal misjonsdynamikk. Det guddommelige liv hos Faderen, Sønnen og Helligånden er et liv i bevegelse og evig utsendelse som har verdens frelse som mål. Verdens frelse er Den Hellige Treenighets «program», sier Ion Bria, og gjennom anamnesen (Ordet) og eukaristien blir menigheten en del av dette program, denne sendelse: «Som individer blir vi forvandlet til 'levende' stener i kirken, og som fellesskap blir vi forvandlet til et autentisk bilde av Guds rike.»

(Bria 1986, 17). Derfor er gudstjenesten alltid begynnelse til ny misjon.

Et slikt trinitarisk fokus betyr ikke en svekkelse av bekjennelsen av Jesu navn i misjonen, men den har likevel en betydelig konsekvens for misjonens vesen og karakter: «Misjonen sikter ikke primært mot propaganda eller formidling av intellektuell overbevisning, av læresetninger og moralske påbud, nei dens vesen er formidling av livssamfunnet med Gud», sier Bria og understreker at ortodoks misjonsforståelse er kristosentrisk men ikke kristo-monistisk. På samme vis understreker Anton Ugolnik at ortodokse kristne søker å integrere Kristus i det menneskelige fellesskap der de er, fremfor å påtvinge andre en intellektuell overbevisning. Slik en russisk nonne uttrykte det: «Du kan ikke tvinge Kristus inn i et annet menneskes sinn eller forstand. Du må først bringe Kristus inn i den andres hjerte, inn i den andres sjel. Bare da kan den andre fritt ta imot den kjærlighet som Kristus lever i» (Ugolnik, 116).

Kristus for vår neste

3. Det kristologiske element i den ortodokse misjonsforståelse blir også tydelig i ikonets dynamiske rolle – ikke bare i gudstjenesten, men i sendelsen fra den gudstjenestelige feiring. Da tenker jeg imidlertid ikke på ikoner av tre, men på ikoner av kjøtt og blod: på kristne mennesker som sendes ut som Kristus for sin neste – som bilde av Gud i en fallen verden. Med vårt lutherske proprium i «simul justus et peccator» har vi vært for lite trinitarisk og kristologisk i vår antropologi og dermed unnlatt å formidle den sterke frimodighet til tjeneste og misjon som ligger i menneskers Kristus-likhet: det at vi samtidig skal være oss selv og Kristus for vår neste.

... folkeslag til disipler

4. Endelig har den ortodokse tradisjon med sitt fokus på den kristne identitets kollektive aspekt også hatt et særskilt syn for frelse og helligelse av nasjoner, av folkeslag (Bria 1991, 31). Dette har blant annet innebåret at det en-

kelte folkeslags kultur er gitt rom i det liturgiske liv, og en har lagt vekt på å utvikle en kristen kultur i det enkelte folkeslag. Om vi i dag ser sterkt negative konsekvenser av denne tette binding mellom nasjon og kirke i ortodokse land og områder, så kan det være grunn til å minne om at også protestantisk misjon i de siste femti år har lagt betydelig vekt på ikke bare respekten for den nasjonale kultur, men også tale om nødvendigheten av å utvikle en kristen kultur i den lokale kontekst som forutsetning for evangeliets utbredelse. Og det var jo Herren selv som også gav oss befalingen om å gjøre folkeslagene til disipler.

Men innebærer så disse impulser fra den ortodokse misjonstradisjon at lina mellom lovsang, dogme og misjon blir stram nok – slik at den kan holde oss fast i gudstjenestens, i troens og i misjonens mysterium? Et avsluttende spørsmål fra vår lutherske tradisjon skal utfylle denne misjonsforståelse og den liturgiske og trinitariske spiritualitet.

En luthersk replikk

I vår lutherske tradisjon er det et uttrykk som står sentralt ikke bare i vårt menneskesyn og vår frelsesforståelse, men i all vår teologi. Det er allerede nevnt: simul justus et peccator, samtidig rettferdig og synder. Derfor har den daglige omvendelse og anføktelsen et slikt rom i vår spiritualitet. Men dette uttrykk betyr også en realisme som tar synden på alvor ikke bare i vårt eget liv, men også i Gudsrikets kår i denne verden – i den kristne menighets eget liv, i den kristne kultur og i misjonens kamp og oppgjør med Satans rike. Mitt spørsmål er om erkjennelsen av syndens og Satans makt som et bibelsk anliggende er svekket i den ortodokse tradisjon med dens sterke vekt på en harmonisk verdensforståelse (mia harmonia; jfr. Ugolnik, 215)?

Jeg spør, for også ortodokse teologer taler om at misjonen finner sted i en «fallen verden» og møtes av syndens og ondskapens «makter og myndigheter» (Bria 1986, 5). Samtidig er det en betydelig harmoniserende optimisme i forholdet til den skapte verden i

del av gammel og moderne ortodoks teologi. Og jeg spør fordi en harmoniserende verdensforståelse kan ta alvoret bort fra den stridende menighets lovsang, fra troens mysterium som også omfatter Gudsrikets kamp med Satans rike, og fra tjenestens kår for den misjonerende kirke?

Dette spørsmål må vi stille fra vår lutherske tradisjon, men det stilles i ydmykhet. Vi vet at forholdet til statsmakt og nasjon har vært og er et minefelt for den kristne menighet. Det er det også i våre land. Men om den stridende kirke har vært noe sted på jord i dette århundre, så er det blant ortodokse og andre kristne i Øst. Om noen har lært oss hva lovsang i lidelse er, hva et liv i den treenige Gud i denne onde verden kan innebære for den kristne menighet, og at Guds rike også får stråle frem gjennom sin menighet i misjon under motsetningens kår, så er det her.

Lovsang – dogme – misjon

Et møte med den østlige ortodoksi gir meg derfor i dag vesentlige impulser både til teologisk fornyelse og til en frimodig spiritualitet:

- til fornyet glede i lovsang og gudstjenestelig feiring, med rom for mysteriet og smak av himmel;
- til ny, intellektuell frimodighet, med ny bevissthet om troens eget språk for forkynnelse og bønneliv og om mysteriets moralske kraft;
- til å gjøre kallet og utrustningen til misjon tydelig i menighetens liv, både i feiring, forkynnelse og undervisning.

For der Guds rike er, der bevegges alltid mennesker til misjon og tjeneste for verden, og der lovsangen lyder, bæres den ut til nye mennesker. Slik Peter programmatisk holder lovsangen, dogmet og misjonen sammen i det mysterium som heter den kristne menighet og henter sin terminologi fra templet i Jerusalem, jordens midtpunkt og guddommelige kraft: «Dere er en utvalgt slekt, et kongelig presteskap, et hellig folk, et folk som er Guds eien-

dom, for at dere skal forkynne hans storverk, han som kalte dere fra mørket til sitt underfulle lys.» (1.Peter 2,9)

LITTERATUR

Den mest benyttede og relevante litteratur er merket med en stjerne (*).

Barrois, G., *Scripture Readings In Orthodox Worship*, New York, 1977

Bodin, P.-A., *Världen som Ikon*, Skellefteå, 1988

* Breck, J., *The Power of the Word: In the Worshipping Church*, New York, 1986

Breivik, G., *Om teologiens opprinnelse*, Norsk Teologisk Tidsskrift, 3 hefte 1971, s. 176-191

Bria, I., *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*, Geneva, 1986

* Bria, I., *The Sense of Ecumenical Tradition*, The ecumenical witness and vision of the Orthodox, Geneva 1991.

Cabasilas, N., *A Commentary on the Divine Liturgy*, London, 1960

Callian, C.S., *Icon and Pulpit*, Philadelphia 1968.

* Florensky, P., *On the Holy Trinity*, i Schmemann 1977.

Florovsky, G., *The Elementes of Liturgy in the Orthodox Catholic Church*, *One Church* 13, 1959, s. 24.

Gregorios, P., *The Human Presence: An Orthodox view of nature*, Geneva, 1978

House, Fr., *The Russian Phoenix: The story of Russian Christians AD 988-1988*, London 1988

Kinnamon, M., (ed.), *Signs of the Spirit: official report, seventh assembly: 7.7. REFLECTIONS OF ORTHODOX PARTICIPANTS*, s. 279-282, Geneva, 1991

Kolstø, P., (ed.) *Den Russiske Intellegentsia og Kirken: Presentasjon med tekstutvalg*, Oslo, 1982

Limouris, G., (ed.), *Justice, Peace and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*, Geneva, 1990

* Lossky, V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Worcester, 1991

Nilsson, K.O., *Simul: Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen 1966

Nissiotis, N.A., *Interpreting Orthodoxy. The communication of some Eastern Orthodox Theological Categories to Students of Western Church Traditions*, *The Ecumenical Review*, Volume XIV, October 1961 - September 1962, s. 4-28.

Nouwen, H.J.M., *Behold the Beauty of the Lord: Praying with Icons*, Indiana, 1987

* Nørgaard-Sørensen, J., (ed.), *Den russiske kirke i 1000-året*, Aarhus, 1988

Patelos, C.G., (ed.) *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Geneva, 1978

* Pelikan, J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: 2: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago and London, 1977

Rouse, R./Neill S.C., (ed.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London, 1967

Sabev, T., (ed.), *The Sofia Consultation: Orthodox Involvement in the World Council of Churches*, Geneva, 1982

* Schmemann, A., *For the Life of the World*, New York, 1963.

* Schmemann, A., *Introduction to Liturgical Theology*, New York, 1986

* Schmemann, A. (ed.), *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*, New York, 1977

The Russian Orthodox Church, Progress Publishers, Moscow

Tsetsis, G., (ed.), *Orthodox Thought: Reports of Orthodox Consultations Organized by the World Council of Churches, 1975-1982*, Geneva, 1983

* Ugolnik, A., *The Illuminating Icon*, Michigan, 1989

* Ware, T., *The Orthodox Church*, England, 1964

Zernov, N., *Moscow the Third Rome*, New York, 1971

* Aarflot, A., *Nyere litteratur om den ortodokse kirke*, TTK 42, 1971, 45-62.

Statusrapport for sjelesorgfaget

– og sjelesorglæreren

Av Tor Johan S. Grevbo

Det er ikke det gamle
som er gammelt.

Aksel Sandemose

Jeg har nylig avsluttet min åremålsperiode som lærer i praktisk teologi ved Menighetsfakultetet, der jeg har hatt et særlig ansvar for sjelesorgfaget. En av avskjedstalerne gav uttrykk for noe som opplagt har streift flere, nemlig forbauselse over at jeg hadde endt opp med sjelesorgen som faglig hovedområde. Som student og ung prest hadde jeg jo tydelig gitt uttrykk for at den høyeste kirkelige kunst bestod i å kunne *skille* mellom teologi og psykologi, husket taleren.

La gå at det kan virke underlig, men dette synspunkt vedstår jeg meg like fullt fortsatt etter 10–12 år som akademisk lærer i sjelesorgfaget. Ja, faktisk er et slikt skille en forutsetning for å kunne vite hva sjelesorg er og for å kunne praktisere den rett. Jeg skal i fortsettelsen prøve å gi et personlig farvet uttrykk for noen av de tanker som skjuler seg bak denne profilerte holdning.

Kirkelig og teologisk disiplin

Sjelesorgen er en kirkelig og teologisk disiplin som må pleie nærkontakt med de øvrige fag

som har fast tilholdssted i kirkens rom. Når mange assosierer sjelesorg med en eller annen form for kristelig psykologi(sering), viser det bare hvor langt vi har igjen for å komme på høyde med det beste i fagets fortid: de paulinske formaninger, Augustins bekjennelser, Gregor den stores sjelesorgbok, Luthers sjelesørgeriske brev, Pontoppidans kollegiale anvisninger, Bo Giertz' romaner og kirkebøker samt Bjarne Storsets praktiske overveielser til sjelesorgen – for her å våge meg på et ikke helt tilfeldig utvalg.

Riktignok har sjelesorg også atskillig med psykologi og psykoterapi å gjøre – fordi den har med mennesker å gjøre. Dialogen med de beslektede humanvitenskaper har da også alltid fanget min interesse. Bredden som slik skjenkes sjelesorgen, er en innebygget konsekvens av det kristne menneskesyn. Det skal ikke nektes at mange sjelesørgere i så måte har vært altfor trange i hjerte og sinn. Men i enda mindre grad enn f.eks. eksegesen, må sjelesorgen ha sin yndlingsplass i fanget på sekulære partnerdisipliner. Den er en kirkelig aktivitet med en kirkelig basis og har et hjem i Guds kirke på jord. Først på dette grunnlag favner den vidt i ydmyk lærevillighet.

Internasjonalt utblikk

Om ikke alle tenkende sjelesørgere vil underskrive en slik fundas, er det en merkbart tendens til at sjelesorgen for tiden internasjonalt frigjør seg fra sitt psykologiske fangenskap. En hovedimpuls i denne retning kommer paradoksalt nok fra kjente psykologer og psykiatere. F.eks. har det langsomt blitt tatt på alvor at den innflytelsesrike Paul Preyer alltid savnet et spesifikt teologisk bidrag i de sjelesørgerske samtaler han fikk til vurdering (jfr. f.eks. *The Minister as Diagnostician*, Philadelphia 1976), og at Karl Menninger enda tidligere begynte å etterlyse «synden» som kategori midt i all den ansvarsfraskrivelse han møtte i rådgivningssammenheng (*Whatever Became of Sin?* New York 1973).

Dette har vært med på å skape en livlig debatt – ikke minst innenfor den amerikanske sjelesorgbevegelse. F.eks. har mange sjelesørgere som etter hvert kjente seg plagsomt psykologiserte etter en omfattende pastoral-klinisk utdanning, begynt å bevege seg i nye retninger med sin tenkning og sin praksis. Dette gjelder f.eks. T.C. Oden, W.E. Hulme, W. Smith, J. Patton, H.W. Stone og mange flere. De har også kunnet glede seg over mange fruktbare ansatser av teologisk karakter hos f.eks. D. Browning, D. Capps, C. Gerkin, H.J. Clinebell, A. Campbell, S. Pattison og J. Poling. Alt dette har ført til en nyttig perspektivforskyvning der nye (ofte fortrenge gamle) problemstillinger er satt i fokus på sjelesorgens dagsorden.

Aktuelle problemstillinger

Hvis vi kort skal liste opp noen av de aktuelle områder som i dag beveger internasjonal sjelesorg, kan de f.eks. samles omkring noen profilerte spørsmål. Hvert av dem er her supplert med én representativ litteraturhenvisning, i hovedsak på engelsk eller tysk. Å komme på høyde med disse spørsmålsstillinger, dreier seg imidlertid om noe mye mer enn å lese bøker. I lange perioder har jeg selv følt

presset fra den konkrete sjelesorg så sterkt at bøkene bare har fulgt meg på trikken og enkelte ujevne steder. Det var ikke da jeg lærte minst...

1. Hva kan vi lære av klassisk sjelesorg og sjelesorgens historie? (Jfr. f.eks. C.A. Volz: *Pastoral Life and Practice in the Early Church*, Minneapolis 1990.)
2. Hvordan er det mulig å stille en «teologisk diagnose» i sjelesorgen, en diagnose der det kirkelige særpreg ikke fordunster? (Jfr. f.eks. W. Müller: *Erkennen-Unterscheiden-Begegnen. Das seelsorgerliche Gespräch*, Mainz 1990.)
3. Hvordan kan de bibelske fortellinger og andre sjelesørgerske kilder få en adekvat anvendelse i dagens sjelesorg? (Jfr. f.eks. D. Capps: *Forandringens mulighet*, dansk utg. Frederiksberg 1990.)
4. Hvordan kan sjelesorgen bli sann åndelig veiledning og ikke bare psykoterapi i kirkelig kontekst? (Jfr. f.eks. G.L. Borchert/A.D. Lester (red.): *Spiritual Dimensions of Pastoral Care*, Philadelphia 1985.)
5. Hvordan kan sjelesorgen få et nærmere forhold til etisk refleksjon og andre systematisk-teologiske dybdeboringer? (Jfr. f.eks. D. Browning: *The Moral Context of Pastoral Care*, Philadelphia 1976.)
6. Hvordan bryte ut av en individualistisk innsnevring og gjøre alvor av sjelesorgens kirkelige og menighetsmessige sammenheng? (Jfr. f.eks. C. Gerkin: *Widening the Horizons. Pastoral Responses to a Fragmented Society*, Philadelphia 1986.)
7. Hvordan kan legfolket få en sentral plass i sjelesorgen ved siden av de «profesjonelle»? (Jfr. f.eks. H.W. Stone: *The Caring Church. A Guide for Lay Pastoral Care*, New York 1983, rev. utg. Minneapolis 1991.)
8. Hvordan skal sjelesorgen skaffe seg et gjennomtenkt teoretisk grunnlag og ikke ende i ren pragmatisme? (Jfr. f.eks. S. Pattison: *A Critique of Pastoral Care*, London 1988.)
9. Hvordan skal sjelesorgen best utnytte ver-

dien av symboler og ritualer? (Jfr. f.eks. H.-J. Thilo: *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*, Kassel 1985.)

Dette er bare et lite utvalg av de problemstillinger som internasjonalt er blitt mer og mer vanlige i løpet av 80-årene. De kombineres gjerne med en kritisk holdning overfor store deler av sjelesorgens utvikling i de siste 50 år. Typisk i så måte er de punktene som B.K. Estadt (her noe komprimert) kritisk anfører overfor sjelesorgens lenge dominerende pastoral-kliniske metode (jfr. *Pastoral Counseling*, Englewood Cliffs, N.J. 1983). Som man vil se, representerer disse synspunkter helt de samme endrede klimaforhold som vi nettopp har presentert.

- Sjelesørgeren må ikke bare overta teori og praksis fra psykologi og psykiatri, men må nå frem til en selvbevisst utnyttelse fra kirkens egne ressurser.
- Sjelesørgeren må utvikle en pastoral visjon som når videre enn klinisk kompetanse, og som innebærer evnen til å vitne om Guds kjærlighet for søkende mennesker.
- Sjelesørgeren må bevege seg ut over det intra-psykiske og interpersonale syn på mennesket og til å møte det med åndelig veiledning når det gjelder selve gudsforholdet.
- Sjelesørgeren må bevege seg ut over den pragmatiske og funksjonelle holdning og frem til en forankring av tjenesten i rammen av kirkens generelle oppdrag.
- Sjelesørgeren må bevege seg ut over en rent marginal konfesjonell interesse og til en vital pastoral identifikasjon med sin egen kirkelige sammenheng.
- Sjelesørgeren må bevege seg ut over psykoterapiens middelklassemodell og til et oppsøkende engasjement for de nødlidende som aldri selv ville finne på å be om en sjelesørgerisk samtale.

Dette er grunnleggende kritikk som fremsettes med atskillig rett. Hvis den imidlertid skulle føre til at sjelesorgen oppgav dialogen

med psykologien eller overså alt det positive som de pastoral-kliniske impulser har bidratt med, ville lite være vunnet. Sjelesorgen må kjempe en ustopkelig kamp for å stå støtt på begge ben, men det må ikke være tvil om hva den først og fremst skal anvende skuddbenet til. Som et lite bidrag til aktuell balanse og målrettethet vil jeg peke på to metoder som midt i sin ulikhet kan fornye sjelesorgen fra grunnen av, eller rettere: er i ferd med å gjøre det.

To metodiske ansatser

1. Den ene metode jeg vil fremheve, hører først og fremst hjemme i gruppesammenheng og kalles *bibliodrama*.

Egentlig dreier det seg om en samlebetegnelse som inneholder mange ulike ansatser, men noe viktig er felles. En eller flere bibeltekster stilles i sentrum for gruppearbeidet. Øvelser som muliggjør en langsom og mediterende tilgang til bibelstoffet blir introdusert. Den personlige biografi og de bibelske utsagn knyttes sammen og speiles sammen med de øvrige gruppedeltagernes erfaringer. En bibliodramagruppe er ingen terapigruppe, men gjennom et fornyet møte med bibelske fortellinger og utsagn lar det seg igjen og igjen konstatere frigjørende terapeutiske effekter. Dette gjelder både om bibliodrama forbindes med impulser fra bibelteater, psykodrama, verdiklareringsteknikker eller en såkalt «mime-tisk» tilnærming.

Jeg er f.eks. nylig kommet tilbake fra et bibliodramaseminar der vi konsentrerte oss om en Paulustekst som mange deltagere trengte lang tid på å venne seg til (1 Kor 12, 12–26). En tekst av Paulus ble i seg selv opplevd som en provokasjon. Den bibliodramatiske tilnærming førte imidlertid for det første til at mange etter hvert gav teksten en ærlig sjanse. Dermed viste deg seg – som alltid – å være personlige spenninger knyttet til mange enkeltutsagn i teksten. Flere deltagere levde seg derfor inn i posisjonen som ulike lemmer på legemet for f.eks. å øve seg på å leve i spenningen mellom «vi trenger deg ikke» og «vi trenger deg». Når dette siden ble bearbeidet i gruppen, viste det seg å få store konsekvenser både for deltageres personlige liv og også for den siden som har med tro og kirketilhørighet å gjøre. En deltager som begynte gruppearbeidet som klart suicidal, endte med å ville lese teksten høyt for alle under avslutningsgudstjenesten.

Viktige impulser for bibliodramaarbeidet er kommet fra USA (f.eks. W. Wink, S. Lauechli), men bibliodrama-bevegelsen har særlig slått rot i Tyskland og Nederland der den for tiden har trukket til seg atskillige som før arbeidet med sjelesorg/pastoralpsykologi i mer snever forstand. Litteraturen på feltet er sterkt økende, men meget god oversikt gir f.eks. J. Bobrowski: *Bibliodramapraxis*, Hamburg 1991; A. Kiehn m.fl.: *Bibliodrama*, Stuttgart 1987 og H. Andriessen/N. Derksen: *Lebendige Glaubensvermittlung im Bibliodrama*, 2. oppl. Mainz 1991.

2. Den andre metode jeg vil nevne, fører oss igjen i hovedsak tilbake til den individuelle sjelesorg, men med store muligheter også innenfor familie- og parrådgivning. En av fordelene er at metoden kan anvendes innenfor en meget begrenset tidsramme. Metoden har oppstått gjennom bidrag fra mange hold og kalles på engelsk «reframing». På norsk vil jeg foreslå navnet *perspektivforskyvning*.

Når de viktigste inspiratorer blir nevnt, dukker det gjerne opp kjente navn som V. Satir, M. Erickson, C. Withaker og J. Haley. Informative bøker om metoden generelt er skrevet av bl.a. R. Bandler/J. Grinder: *Reframing: Neuro-Linguistic Programming*, Moab, Utah 1979 og P. Watzlawick/J. Weakland/R. Fisch: *Change: Principles of Problem Formation and Problem Resolution*, New York 1974; norsk utg. *Forandring*, Oslo 1980. Se også P. Watzlawick: *Von Schlechten des Guten*, München 1986; norsk utg. *Aldri så godt at det ikke er galt for noe*, Oslo 1988.

Metodikken går ut på at konfidentens forståelsesramme (frame) aksepteres helt til det punkt hvor de problematiske følelser, tanker eller adferdsmønster melder seg. Først på dette stadium begynner sjelesørgeren å stille spørsmål ved rammen, men alltid fra innsiden, ikke fra et helt annet ståsted. Denne perspektivforskyvning tilbyr konfidenten reelt en ny tolkning av erfaring samtidig som hans/hennes erfaring tas på alvor.

La oss se på et eksempel som mange nok synes de har vært borte i før, nemlig et som dreier seg om sex, synd og tilgivelse. (Jeg har lånt det av H.W. Stone, se

nedenfor.) Sylvia ringer presten og begynner straks å regne opp en hel masse synder av nokså overflatisk karakter, men som likevel plager henne. Presten – som har lært «reframing» – bagatelliserer likevel ikke det hun forteller, men spør heller om det finnes andre og mer dyptliggende syndserfaringer som det er enda vanskeligere å tale om. Han aksepterer altså hennes forståelsesramme som et meget syndig menneske. Etter noen runder med oppregning av stadig flere synder kommer det frem at hun som 13-åring hadde seksuelle opplevelser sammen med en venninne, noe som bl.a. innebar felles masturbasjon. Dette beskriver Sylvia nå som helt utilgivelig, og hun har ikke våget å snakke med noen om dette tidligere. Her er hun åpenbart kommet frem til kjernen i sin skyldfølelse, punktet der hun kjenner seg utilgivelig. Presten aksepterer altså umiddelbart at Sylvia har syndet på mange måter, noe som etter hvert leder til bekjennelsen av den mest tabubelagte – og for Sylvia – utilgelige synd.

Han fortsetter å ta hennes forståelsesramme på alvor og kommer heller ikke på styrtende med et miniforedrag om den store utbredelsen av seksuelle eksperimenter i puberteten, eller med en slapp henvisning til at Gud sikkert vil tilgi. Siden Sylvia har en meget from bakgrunn, begynner han imidlertid å angripe hennes forståelsesramme fra en annen synsvinkel, fra innsiden. Han sier f.eks.: «Hvorfor tror du at Kristus døde for å tilgi alle andre enn deg? Hva er det som gjør deg så spesiell? Hvordan kan du tro at akkurat dine synder er av det helt utilgelige slag? osv.» Idet de snakker sammen langs disse baner, begynner Sylvia selv langsomt å sette spørsmål ved sin egen referanseramme. Etter hvert blir det plass for en erkennelse av Guds nåde som også omfatter «utilgelige» synder, og den massive skyldfølelsen begynner å slippe taket. En fruktbar perspektivforskyvning har funnet sted!

Når jeg har tro på en introduksjon av slike samtaleteknikker i sjelesorgen, er det bl.a. fordi de har stor affinitet til ulike bibelske taleformer, samt til de velgjørende krefter i bibelsk humor og ironi (jfr. min. art.: «Et glimt fra oven. Om forløsende humor i sjelesorgen», HPT 2/1991, 27–34). D. Capps – som hittil har levert den mest omfattende presentasjon av perspektivforskyvningsteknikker med tanke på sjelesorgen – fremhever særlig Jesu lignelser og Jobs bok som forbilder. I det siste tilfelle stilles de tre venners hjelpeforsøk opp som typiske for tre veletablerte rådgivningsmetoder, mens Guds egne inngrep overfor Job påstås med rette å ha mye til felles med perspektivforskyvningsmetoden (jfr. *Reframing. A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis 1990. Se også H.W. Stone: *Short Term Pastoral Counseling*, Minneapolis, som vil utkomme i 1994).

Det vil i denne sammenheng føre for langt å presentere de ulike konkrete perspektivfor-skyvningsteknikker, men jeg nevner stikk-ordsmessig kreative innfallsvinkler som *para-doksal intervensjon, forvirring, uventet styr-king av motforestillinger mot forandring, av-refleksjon og utforming av nye merkelapper*. Alt dette gir sjelesørgeren en mer aktiv og spennende rolle enn i mye etablert sjelesorg, og den kan lett forenes med sjelesorgens kir-kelige identitet og teologiske særpreg. At det heller ikke her er tale om noe universalmiddel skulle det være unødvendig å understreke. In-gen av disse teknikker kan heller dispensere fra nærkontakt med generelle sjelesørgeriske grunnregler og grunnholdninger, de som for-søker å fastholde hva sann nestekjærlighet innebærer for den sjelesørgeriske praksis.

Howard W. Stone – en kort presentasjon

Istedenfor selv å gi en mer utførlig situasjons-rapport, har jeg videre valgt å presentere en av de mange kolleger som jeg har lært å sette pris på – personlig og faglig – gjennom mine år i det internasjonale fagmiljø. Howard W. Stone er en av de relativt få amerikanske lutheranere som har utmerket seg på sjelesorgens felt. Ikke det at det lutherske er en forut-setning for min eventuelle begeistring, men det er kanskje ikke så dumt å begynne sin vandring på den internasjonale arena sam-men med en man har et noenlunde felles ut-gangspunkt med. At Stone har norsk bak-grunn og er vokst opp i det skandinaviske miljø i Midt-Vesten, gjør heller ikke tilknyt-ningen fjernere. (Andre lutheranere som har preget debatten, er f.eks. Herbert Anderson, Donald Capps, William E. Hulme og Elaine Ramshaw.)

Stone er professor ved Brite Theological School (Forth Worth, Texas), og han har vært meget produktiv på sjelesorgens felt. Han kombinerer en moderat konservativ teologi med stor åpenhet for mange nye problemstil-linger – for meg en tiltalende kombinasjon.

Bl.a. har Stone arbeidet for å gjøre adferds-terapien til en interessant samtalepartner for sjelesorgen, men han har også – og ikke minst – vært pådriver i den fornyede interesse for genuint teologiske problemstillinger. Det er særlig dette siste som gjør ham interessant i forbindelse med denne statusrapport (jfr. artikkelen «Tilbake til sjelesorgens røtter» som trykkes i dette hefte). Hans forfatterskap er nok ikke særlig dyptpløyende, men det gir god oversikt og er preget av ønsket om å hjel-pe prester og legfolk til å stå fast i arbeidet med menneskers glede og smerte uten å miste den kirkelige identitet.

Hans viktigste bøker er:

Suicide and Grief, Philadelphia 1972: Fortress Press

Crisis Counseling, Philadelphia 1976: For-tress Press (rev. utg. Minneapolis 1993: For-tress Press. Oversatt til hollandsk, kore-ansk og japansk.)

Using Behavioral Methods in Pastoral Coun-seling, Philadelphia 1980: Fortress Press

The Caring Church: A Guide for Lay Pastoral Care, San Fransisco: Harper and Row 1983 (rev. utg. Minneapolis: Fortress Press 1991)

Christian Caring: Schleiermacher's Practical Theology, Philadelphia 1988: Fortress Press

Word of God and Pastoral Care, Nashville 1988: Abingdon Press

Handbook to Basic Types of Pastoral Care and Counseling, Nashville 1991: Abingdon Press

Short Term Pastoral Counseling, Minneapolis 1994: Fortress Press (altså ennå ikke offent-liggjort).

Noen av hans nyere artikler dreier seg særlig om prestetjeneste og teologistudenter og bær-er følgende titler:

«A 25 year Study of Change in Those Who Enter Ministry», *Journal of Pastoral Care* 43 (Spring 1989), 2-15

«Female and Male Called to Ministry», *Jour-nal of Pastoral Psychotherapy* 2 (Fall 1989), 27-44

«Liberals and Conservatives», *Journal of Psychotherapy and Christianity* 8 (Fall 1989), 24–33

«Predicting Ministerial Effectiveness», *Pastoral Sciences* 8 (1989), 81–98.

Geografisk betinget punktum

Sjelesorg har med geografi å gjøre – ellers får den problemer med bakkekontakten. Det betyr at norsk sjelesorg aldri egentlig kan importeres. Norsk sjelesorg må være norsk, endog i en viss forstand sørlandsk, nord-norsk osv. Sjelesørgere har imidlertid samtidig godt av en regelmessig geografisk perspektivutvidelse for å hindre degenererende innavl.

Jeg har nettopp pekt på et stimulerende møte med en amerikansk sjelesørger, men jeg skriver disse linjer i Danmark. Her levde en mann ved navn Søren Kierkegaard som bl.a. fant det nyttig å skjelne mellom premissforfattere og vesentlige forfattere. Hvis jeg forstår ham rett, er premissforfattere slike som samler opp det som rører seg i tiden, koker suppe på det og tilbyr sin rett på en meget pretensjøs måte. Personlig har jeg alltid vært redd for å være en slik premissforfatter – kanskje altfor redd. «Det er bedre å være forut for eller etter sin tid enn midt i tiden» – omtrent slike signaler tror jeg faktisk at min underbevissthet har sendt ut i rikelig mål, uvisst av hvilken grunn.

Jeg vet ikke om jeg klarer en bedre balanse i de decenniene som ligger foran, en balanse der jeg mer frimodig våger å stå midt i tiden. Men jeg vet i hvert fall at jeg kjenner meg langt mer tiltalt av den sjelesorgtenkning som for tiden er på fremmarsj, enn den som behersket feltet

da jeg holdt min første forelesning i faget. Kanskje kan det tenkes at tidens premisser nå kan møtes uten gjensidig forakt?

Jeg skriver disse linjer ikke bare i Danmark sånn i all alminnelighet, jeg skriver dem på Sjælland. Faktisk befinner jeg meg på et av de jorder som Ludvig Holberg eide, og som hørte inn under hans sommerbolig i Tersløse. På Sorø Akademi noen få kilometer unna satt B.S. Ingemann og skrev sine salmer. I løpet av formiddagen kan jeg også besøke en av H.C. Andersens københavnboliger og rekke helt til Karen Blixens smukke herregård i Rungsted. Alt dette minner meg om at sjelesorgen har stor nytte av nærkontakten med skjønnlitteratur, eventyr og poesi – hele den estetiske verden. Her venter en fruktbringende dialog på å komme i gang for alvor. Jeg rekker bare å høre på noe av det disse mine nære geografiske samtalepartnere har å si før punktum må settes: «Regn ikke den for lærd som uspurte tenker tar/men den som når du spør, kan gi deg lærde svar», formaner Ludvig. «Har verden deg forlatt/ble dagen deg til natt:/ Vær trøstet, Herren lever!» oppmuntrer Bernhard Severin. «Livet selv er det deiligste eventyr», skåler Hans Christian. «En av mine venner påstod at jeg tror alle sorger kan bæres hvis man får dem inn i en historie eller forteller en historie om dem, og det er visst ikke helt galt», innrømmer Karen.

Jeg tar meg i å tenke at slik er det visst nesten med en sjelesørger også. En god sjelesørger lytter til mange historier og kan fortelle mange historier, men først og fremst bæres han og hun av den største historie som noensinde er fortalt, historien om Guds kjærlighet i Jesus Kristus. Om andres liv også kunne bli berørt av denne historie...

Tilbake til sjelesorgens røtter

Av Howard W. Stone¹

Kirkens babyloniske fangenskap, en berømt reformatorisk avhandling, presenterte kirken i 1520 for en ny forståelse av sakramentene. I denne forbindelse slår teologen Martin Luther følge med presten Martin Luther i en diskusjon om noen av de «skavanker» som tradisjonelt kunne annullere et inngått ekteskap. Et kasus med en kvinne hvis mann er impotent, og som nekter å gi henne skilsmisse, gjøres til gjenstand for detaljerte overveielser. Luther foreslår to alternativer:

«Så ville jeg videre råde henne med samtykke fra mannen (som ikke virkelig er hennes ektemann, men bare en som bor under samme tak) å ha samleie med en annen, la oss si mannens bror, men å holde dette ekteskap hemmelig og tilskrive barna til den såkalt 'angivelige' far. Spørsmålet er: Er en slik kvinne frelst og i nådestanden? Jeg svarer: Utvilsomt, for i dette tilfellet fører en feiltagelse, uvitenhet om mannens impotens, til at ekteskapet ikke fungerer, og lovens tyranni tillater ingen skilsmisse. Men kvinnen er fri etter guddommelig rett og kan ikke tvinges til å leve avholdende. Derfor burde mannen innrømme henne denne rett og overlate hustruen – som bare i utvendig forstand er hans – til en annen.

Dessuten – hvis mannen ikke vil gi sitt samtykke eller akseptere denne form for separasjon, ville jeg råde henne til å inngå ekteskapskontrakt med en annen og flykte til et fjernliggende, ukjent sted – heller det enn å brenne av lyst (1 Kor 7,9) eller begå utroskap. Hvilket annet råd kan gis til en person som kjemper med naturlige drifter som ikke er til å spøke med?... Er ikke synden til den mann som legger sin hustrus kropp øde, større enn den til en kvinne som kun fjerner seg fra sin ektemanns timelige goder.»²

Vi kan i dag, velsignet med erkjennelser fra moderne psykologi som var utilgjengelige for

Luther, smile av den sjelesorg han foreslår for hustruen til en impotent ektemann. Imidlertid utgjorde den løsning Luther foreslo på problemet, idet han tillater hustruen enten å ha seksuelle relasjoner med en slektning av mannen eller å stikke av gårde til et annet sted med en ny ektemann, i det minste et ærlig forsøk på å forstå sjelesorg utfra en teologisk synsvinkel – nemlig perspektivet til den kristne frihet.

I dag ville et par som søker sjelesorg for den samme problematikk, sannsynligvis få høre om andre alternativer, kanskje om noen av de meget effektive terapeutiske metoder som for tiden er tilgjengelige. En teologisk forståelse som sender hustruen av gårde til Billings eller Paducah (d.v.s. Grukkedalen) med en ny ektemann ville være klart inadekvat. Teknikkene som tilbys av spesialister som Masters og Johnson, kan derimot være til virkelig hjelp for personer og ektepar som sliter med seksuelle dysfunksjoner.³

For de av oss som lever og arbeider i grensefeltet mellom teologi og sjelesorg, har det imidlertid oppstått et nytt dilemma. Sammen med de store goder som psykologien har gitt til det moderne samfunn, kirken og prester som driver sjelesorg, har det også funnet sted et medfølgende tap. I vår aktuelle sjelesorg har vi hatt en tendens til å overse de basale retningslinjer og den omfattende arv som har fulgt kirkens sjelesorg gjennom århundrene. Vi har stått i fare for å ignorere vår bibelske

arv når det gjelder teologi, etikk og antropologi. Faktisk synes det religiøse område til tider å ha erstattet sex som hovedtabuet blant sjelesørgere.

Det virker altså som om sjelesorgen i de siste tiår har mistet sine røtter. Fascinert av de imponerende fremskritt som andre vitenskapsgrenser har oppnådd i vår tid, har den kuttet over forbindelsen til kirkens historiske tradisjon og teologi, i hvert fall i to betydningsfulle henseender: (1) Sjelesorgen (pastoral care) er blitt så identifisert med pastoralrådgivning (pastoral counseling) at den har forsumt en mer omfattende historisk avtegning av omsorgens mange aspekter.⁴ (2) Sjelesorgen har kommet til å akseptere visse impliserte verdier og menneskesyn i sekulær mentalhygiene, idet den har løsnet på de historiske båndene til kristen teologi.

Den historiske bredde i sjelesorgen

I en glimrende historisk analyse peker William Clebsch og Charles Jaeckle på fire funksjoner som sjelesorgen har i den kristne tradisjon. Sjelesorg omfatter i historisk lys den hjelpende praksis som kristne talsmenn utfører for å gi rom for helbredelse (healing), støtte (sustaining), veiledning (guiding) og forsoning (reconciling) av mennesker i nød, personer hvis vanskeligheter finner sted innenfor rammen av de ytterste spørsmål og anliggender.⁵ Alle disse fire tradisjonelle funksjoner er viktige.

Helbredelse er den pastorale funksjon som «har til mål å overvinne ulike former for svekelse ved å restituere en person til helhet og ved å lede ham til å komme lenger enn hans tidligere tilstand».⁶ Historisk har helbredelsesfunksjonen blitt utført gjennom handlinger som salving, eksorisme, bønn til helgner, pilgrimsferder til helligdommer, karismatisk helbredelse, magi og magisk medisin.

Støtte er den funksjon som hjelper individer til å holde ut og heve seg over situasjoner som gjør det usannsynlig at en tidligere til-

stand kan gjenopprettes. Kirkehistorien forteller om utholdenhet, trøst og besøk hos syke og fengslede som måter å praktisere denne funksjon på.

Den *veiledende* funksjon består i å «assistere forvirrede personer til å gjøre pålitelige valg ... når slike valg blir ansett å influere på deres nåværende og fremtidige sjelelige tilstand».⁷ Gjennom århundrene har det vært benyttet to grunnleggende former for veiledning i sjelesorgen. «Induktiv veiledning» vil påvirke den person som vises omsorg, til *a priori* å overta et sett av verdier som grunnlag for valgene. «Deduktiv veiledning» utleder avgjørelseskriteriene fra folks eget liv og verdier. Historisk har sjelesorgen først og fremst arbeidet induktivt, og har til ulike tider omfattet list og lempe, håndfast rådgivning, åndelig veiledning og lytting.

Den fjerde funksjon, *forsoning*, søker å reetablere brutte relasjoner mellom mennesker og mellom mennesker og Gud. Historisk har forsoningsfunksjonen involvert aktiviteter som tilgivelse, tukt, bot, bekjennelse og abso-lusjon.

Sjelesorg i det tyvende århundre

Sjelesorgen i vårt århundre har hovedsaklig lagt vekt på deduktiv veiledning, og dernest også på helbredelse av psykiske lidelser. Etter hvert som pastoralrådgivningen ble dronningen i sjelesorgens rike, har faktisk den deduktive rådgivning nærmest erstattet de tre øvrige funksjoner av støtte, helbredelse og forsoning. Innenfor sjelesorgbevegelsen i dag – og særlig i USA – ser jeg tre dominerende tilnær-mingsmåter: Den tradisjonelle metode som legger vekt på induktiv veiledning, den ikke-dirigerende metode som understreker betydningen av deduktiv veiledning og den revider-te modell som prøver å fastholde alle fire funksjoner.

En prest fra min hjemby bruker den første metode av ren rutine. Han har ofte kritisert meg for mitt store tidsforbruk på en enkelt person i sjelesorgen, og gir uttrykk for at han er i stand til å fullføre det meste av

sin sjelesorg i løpet av ett samvær. Et ektepar kommer til ham med ekteskapsproblemer. Han åpner Bibelen og leser enkelte inntrengende vers som viser at hustruen skal være sin mann underdanig. Så ber han med dem idet han takker Gud for at de nå kjenner løsningen på sitt problem. Denne presten påstår at han faktisk har kurent mange ekteskap på denne måte, siden få (ikke å undre seg over) er kommet tilbake for en ny samtale! Dette bevisste ekstreme eksempel kan kanskje tjene til illustrasjon av den tradisjonelle tilnærming til sjelesorgen som mange av oss fikk i arv.

Den tradisjonelle metode har sine fordeler. Den er rask. Den benytter religiøse ressurser og bygger på restene av lokalsamfunnets akseptering av pastoral autoritet. Den forholder seg til familiesystemet som en helhet. Den er handlings-orientert. Likevel kommer den til kort fordi all vekt legges på induktiv veiledning – å fortelle folk på Skriftens grunn hva de har å gjøre. Det lyttes ikke etter hvor smertefullt en person har det. Det er liten mottagelighet for velgjerningene til moderne psykologi. Det er liten mulighet for folk til å finne deres egen vei mot nødvendige løsninger for deres unike problemer.

Som reaksjon på denne tradisjonelle tilnærming kom det en ny sjelesorgmetode på banen i førti- og femtiårene. Den bygget på Carl Rogers med et overflatisk tilskudd av Freud og ble kjent som den ikke-dirigerende tilnærming. Denne metode la vekt på slike ting som den strukturerte femti-minutters samtale, den ubevisste motivasjons rolle for menneskelige avgjørelser, barndommens betydning for reaksjonene som voksen og inn-sikt som rådgivningens fremste mål.

Den ikke-dirigerende tilnærming kom til sjelesorgens mark som et friskt pust. Den har mange fordeler. Prester lærer seg å tale mindre og lytte mer til smerten hos dem de møter. Dette hjelper til å etablere åpen kommunikasjon og et trygt forhold mellom prest og menighetslem. Lærdommene til moderne psykologi blir tatt på alvor. Mange av de negative sider ved pastoral autoritet knyttet til bildet av *Herr pastor*, blir unngått.

Til tross for disse åpenbare fordeler fremfor den tidligere modell, har imidlertid også den ikke-dirigerende tilnærming sine begrensninger. Hovedproblemet er at den fokuserer

nesten utelukkende på én form for sjelesorg – deduktiv veiledning – med dens lyttende og avdekkende teknikker, med dens vekt på inn-sikt som sjelesorgens mål, samtidig som den overser tenkning og atferd.⁸ Andre ulemper verd å nevne, er dens tidkrevende interesse for utforskning av fortidens hendelser, dens hang til å rendyrke femti-minutters rammen, og dens tendens til å være mer opptatt av ind-vider enn det totale familiesystem.⁹

En revidert modell ble lansert i 1966 gjennom en av de viktigste bøker som inntil da hadde sett dagens lys – Howard Clinebells bok *Basic Types of Pastoral Counseling*.¹⁰ Clinebell satte pris på bidragene til den ikke-dirigerende modell, men han advarte samtidig for den begrensning som prestens tjeneste ville bli utsatt for, hvis den ble tillatt å stå alene som den eneste modell.

Clinebell gikk et langt stykke i å hjelpe prester til å vende tilbake til de historiske elementer i sjelesorgen, men det er nå både behov og mulighet for å gå enda lenger. Clinebells tilnærming har stadig en tendens til å fokusere mer på rådgivning (counseling) enn på en bredere form for omsorg (care).¹¹ Hans metoder var fortsatt i stort monn knyttet til deduktiv veiledning. Det ble lagt lite vekt på og gitt få holdepunkter for å samkjøre den moralske og teologiske tradisjon med den sjelesørgiske prosess. (Riktignok må det nevnes at Clinebell har vært en hovedtalsmann for et sosialetisk engasjement.)

Sjelesorgens nye form

I et forsøk på å inkorporere den historiske tradisjon i nåværende og fremtidig sjelesørgisk praksis, vil jeg her fremsette ti teser som bør prege sjelesorgen rundt om i menighetene. Disse teser bygger selvsagt både på den tradisjonelle og ikke-dirigerende modell, og særlig på Clinebells reviderte modell, men de prøver samtidig å integrere de fire historiske sjelesørgiske funksjoner mer fullstendig.¹²

1. Sjelesorgen anerkjenner liturgi, ritualer og skriftemål, samt kristne ressurser fra historie og nåtid som velsignelsesrike komponenter

ter. Den viker ikke tilbake for å tilby bønnen og sunn åndelig helbredelse for syke. Den utnytter erkjennelser innenfor åndelig veiledning og understreker på nytt Åndens gjerning.

2. Sjelesorgen betrakter ikke personlighetsendring som det høyeste mål for sitt virke. Noen ganger støtter den en person, andre ganger er den konfronterende. Noen ganger skaper den fornyede relasjoner, mens den andre ganger hjelper til å avslutte forbindelser. Sjelesorgen vil alltid hjelpe mennesker til å strekke seg etter å ta i bruk alle de ressurser og egenskaper som er gitt dem av Gud, samtidig som den anerkjenner at mennesket ikke er evig og at kilden til all vekst ligger utenfor det selv. Det sjelesørgeriske mål er for alle kristne å vokse i troen og være kjærlige tjenere for vår neste.

3. Sjelesorgen er hverken moralsk eller teologisk nøytral. Den opererer utfra et kristent perspektiv, og når det er på sin plass, vil en som trenger sjelesorg, bli møtt med et slikt perspektiv. Sjelesorgen omfatter både moralsk og åndelig ledelse. Kort sagt nøyer den seg ikke med å lære mennesker å leve på en funksjonell måte (effective living). Den peker også på et moralsk liv, og et liv i tjeneste for vår neste. Det kreves et sterkt engasjement for å knytte teologi og sjelesorg nærmere sammen.

4. Sjelesorgen opptrer i en kristen sammenheng – i rammen av «de helliges sammenheng». Den forsøker å få dem som søker hjelp, innlemmet i kirken. Den vil bygge bro over avgrunnen mellom mennesker og over avgrunnen mellom Gud og mennesker som står fjernt fra ham.

5. Sjelesorgen utføres ikke bare av presten. Den er også en oppgave for legfolket. Idet den tar Luthers tro på det alminnelige prestedømmet på alvor, dyktiggjøres legfolket til å bygge ut den omsorg som utøves i og ved menigheten.

6. Sjelesorgen har en systemisk og sosial orientering. Selv om sjelesorg ikke er det samme som sosial forandring, er den preget – like sikkert som ethvert annet aspekt ved kirkens

tjeneste – av bevissthet om nødvendigheten av sosiale inngrep i spesifikke situasjoner.

7. Når sjelesorgen blir utfordret som pastoralrådgivning, oftest som respons på kriser, er denne rådgivning normalt korttidspreget, og består kanskje av seks til åtte samvær eller enda færre. Hvis rådgivningen tar lengre tid, henvises konfidentene vanligvis til profesjonelle eller til et helsesenter i kommunen.

8. Sjelesorgen holder prestens plikt og mulighet til å ta initiativ i hevd. Den venter ikke dovent på at mennesker ber om en sjelesørgerisk samtale. Den tar sjansen på å tilby hjelp når den er blitt kjent med et problem, også der den ikke uttrykkelig blir etterspurt. Den er oppsøkende (proactive) og reagerer ikke bare (reactive) på uttrykt nød.

9. Sjelesorgen tar ikke bare sikte på å utvikle folks følelser og holdninger, men også konstruktiv adferd og tenkning. Den anerkjenner at langt på vei beror en persons følelser og handlinger på hva vedkommende tenker og tror.

10. Til sist fokuserer sjelesorgen heller på her-og-nå-problemer enn på omfattende analyser av fortiden. Dens orientering er preventiv, konsentrert om å styrke eksisterende ferdigheter, evner og relasjoner. Den er mindre opptatt av å grave fram eller avdekke dyptliggende problemer og defekter.

Den modell for sjelesorgen som her blir foreslått, involverer alle fire tradisjonssjikt. Sjelesorgens fremtidige sunnhet avhenger i stort monn av vår evne til å gjenerobre den historiske balanse og interaksjon mellom helbredelse, støtte, veiledning og forsoning.

Teologi og sjelesorg

Sjelesorgen har profitert stort på de fremskritt som psykologien har gjort i det tyvende århundre. Imidlertid har den samtidig ubevisst overtatt noen av de verdier og menneskesyn som finnes hos moderne psykologi – dens «teologier» så å si. Dermed er båndene til kristen teologi blitt løsnet.¹³ Når sjelesorgen er trofast mot sin historiske tradisjon, er den ikke teologisk og moralsk nøytral, slik de fles-

te psykoterapier påstår seg å være, men prøver å hjelpe flere mennesker til å vokse i et virksomt kristenliv. Når den ikke viser denne trofasthet, blir sjelesorgen uten særpreg – ideologisk og funksjonelt – i forhold til moderne psykoterapeutisk praksis.

I løpet av de siste tyve år har jeg hatt anledning til å gjennomgå tusenvis av kasusberetninger fra sjelesorgens verden på lyd- og videobånd. Denne dokumentasjon synes å inneholde et dominerende og slående trekk: teologisk tankegods utøver liten innflytelse på den hjelp som blir tilbudt. Prestens syn på synd, nåde, dom og tilgivelse har tilsynelatende liten effekt på møtet mellom sjelesørger og menigheslem. Hvorfor? Har prestene en dårlig utdanning? Problemet er ikke så enkelt. En mer sannsynlig forklaring er at sjelesorgen (og spesielt pastoralrådgivningen) har adoptert de «teologier» som ligger implisitt i moderne psykoterapier. Derfor har den drevet vekk fra dens egne røtter, de som finnes i budskapet til den kristne teologi.

De sekulære «teologier»

Denne ubevisste omfavnelse av sekulære mentalhygieniske forutsetninger har to konsekvenser. For det første har vekten på deduktiv veiledning hos den ikke-dirigerende sjelesorgbevegelse forledet presten til å adoptere en nokså nøytral holdning i møte med livssyns- og verdispørsmål. Deduktiv rådgivning overfører ikke en utenfrakommende etisk eller teologisk løsning på en person i nød, men forsøker å avklare og nyskape emosjonelle responser innenfor den hjelpsøkendes eget verdisystem. Psykoterapeuter har hevdet med rette at hvis en rådgiver er vurderende idet man søker å etablere kontakt, stopper rådgivningsprosessen snart opp. Men ved å overta en nøytral holdning, har prester ofte helt mistet synet for denne oppgave som åndelige veiledere, etikere og teologer. Vår sjelesorg har konsentrert seg om å «bære hverandres byrder» samtidig som de vurderende og normerende utspill er henvist til prekenen, politikken eller det sosiale område. Sjelesorgen har

mistet den spenningen mellom lov og evangelium, dom og nåde, som Luther talte så sterkt om.

For det andre er det en illusjon å tro at det faktisk hersker nøytralitet blant helsearbeiderne. Det menneskesyn som er innebygget i mye av dagens psykologi (særlig humanistisk psykologi) inneholder et mye mer positivt bilde av mennesket enn kristen antropologi som vet om syndens eksistens i verden. I denne forbindelse blir jeg spesielt minnet om Luthers forståelse av mennesket som «samtidig rettferdig og synder». De fleste humanistiske psykologer, og mange andre også, fokuserer hovedsaklig på den «rettferdige» siden ved oss. De holder ikke fast på synderen. På denne måte overser de vår menneskelige begrensning.

De fleste psykologiske teoretikere og systembyggere i vårt århundre har gjemt seg bak en maske av «vitenskapelig nøytralitet». Sannheten er likevel at deres psykoterapier ikke er nøytrale! Det er grunnen til at noen psykoterapier setter seg opp mot sed og skikk. Det er grunnen til at noen typer familierådgivning fører til flere skilsmisser enn andre. Årsaken har å gjøre med underliggende verdiforestillinger.

Mange terapier – ved siden av å beskrive hvordan en «realisert» eller «ideell» person bør være – forteller også i detalj hvordan livet bør leves. De definerer helse og lykke. De klargjør kjærlighetens kjennetegn. Men alle slike påstander involverer livssynsspørsmål, og hvert system som går inn på dem, fungerer som en religion.

På mange måter har psykologien blitt den nye religion. Dens prester formidler læresetningene gjennom «encounter-groups»,¹⁴ psykoterapi, bøker med pop-psykologi og «talk-shows». De evangeliserer med iver for EST, TA, Rolfing, gestalt og primalskrik.¹⁵ Konsekvensen for sjelesorgen er klar. Hvis den får kuttet over sine tradisjonelle røtter, hvis den eksklusivt overtar den deduktive veiledningsmetode, da er det disse sekulære «teologier» som blir den basis sjelesorgen oppfattes og iverksettes utfra.

Mentalhygienisk etikk

For noen år siden skrev jeg en artikkel med tittelen «The Mental Health Ethic». Der hevdet jeg at det de ulike psykoterapier krevde av folk, var jevn godt med å forkaste den kristne etikk til fordel for en ny. Da jeg var usikker på denne påstanden, viste jeg artikkelen til noen kolleger. De ble ikke overbevist, endog forvirret. Jeg arkiverte derfor min artikkel og tok den ikke frem før ganske nylig.

Den mentalhygieniske etikk som jeg den gang beskrev, er enda mer utbredt i dag. Den varierer fra skoleretning til skoleretning – fra ideologi til ideologi, om du vil. Men det finnes altså noen felles oppfordringer: Vær åpen og ærlig! Vær varm! Gjør det du føler for! Vær ekte! Bekreft deg selv! Del dine innerste følelser med andre! Ha kontakt med din egen seksualitet! Jeg er OK, du er OK! Gå fra tankene dine og til følelsene dine! Vær herre i ditt eget liv!

Nå er det mye godt å si om de fleste av disse formaningene, og de egenskapene som fremheves, er ihvertfall til en viss grad hederlige. Deres forsvarere er imidlertid ofte temmelig ensidige og unngår med lempe en fullt utviklet kristen etikk. Prester som skiller omsorgsdelen av sin prestegjerning ut fra resten av sitt virke, som gir sjelesorg som om de ikke var prester eller kristne i det hele tatt, må bli bevisste den viktige forskjellen som eksisterer mellom sjelesorg og den sekulære omsorg som tilbys innenfor andre fagområder som f.eks. psykoterapi og sosiallære. I bunn og grunn kan denne forskjellen sies å handle om perspektiv og kontekst.¹⁶

Særpreget ved kristen omsorg

Det første som gjør sjelesorgen unik, er prestens perspektiv. Prester benytter seg selvfølgelig av ulike metoder hentet fra sekulær psykologi, men vi nærmer oss dem innenfor spesifikke teologiske rammer. Kristen teologi er særpreget i sitt syn på menneskets innerste ve-

sen, i sin forståelse av helse og i sitt syn på menneskets tilstand og befrielse. Ofte fornermer den i ordene til det nødlidende menneske at det kjemper en annen kamp enn den sjelesørgeren står i, og med et ulikt mål. I en slik sammenheng blir varmen, åpenheten og akseptasjonen fra prestens side formidler av en transcendent mening til det sjelesørgeriske fellesskap. Et sunt teologisk perspektiv påvirker hele renningen og veven i sjelesorgen.

En annen forskjell mellom prester og sekulære terapeuter har sin årsak i at sjelesorgen foregår i rammen av det kristne fellesskap. Møtet mellom prest og menighetslem i sjelesorgrommet har som sin større kontekst fellesskapet i kirken – trosfellesskapet. Konteksten er ikke bare en enkelt menighet på et visst tidspunkt, men faktisk en lang sjelesørgerisk tradisjon som omfatter hele kirken og slår bro over generasjonene like fra det første århundre. Forståelsen av at sjelesorgen finner sted innenfor «de helliges samfunn», beskytter mot den privatisme eller pietisme som ofte har påvirket sekulær psykoterapi.

Det er altså noe egenartet med sjelesorgen. Dette særpreg innebærer at presten som er kalt til å respondere utfra et kristent perspektiv og i lys av det kristne fellesskap, må ha gått i nærkamp med og utarbeidet en teologi på slike områder som seksualitet, ekteskap, forsoning, helse og død. Teologiske bøker og forelesninger er ikke tørre teoretiske påfunn med høystemte formuleringer uten menneskelig ansikt. De bidrar til å legge grunnlaget for sjelesorgens tjeneste.

Sperringer mot forbindelseslinjer

Det har vært understreket at et avgjørende aspekt ved presters omsorg er perspektivet, måten som teologi og den pastorale praksis blir forbundet på. I denne korrelasjon av teologi og sjelesorg finnes innebygget en rekke problemer. La oss anta at vi er enige om at en slik forbindelse bør finne sted. Like fullt er det en rekke basale vanskeligheter som kan hin-

dre et slikt møte og samspill – i tillegg til de metodiske spørsmål det ennå gjenstår å drøfte. Kjennskap til slike problemer gjør sjelesørgeren vår for de veisperringer som blokkerer en etterlengtet dialog. De viktige problemområder fortjener en oppstilling.

Det første konfliktområde dreier seg om territoriale rettigheter. Hvem «eier» korrelasjons-entreprisen? Hvilken side får tale først – eller sist? Michael Taylor henviser til dette som uenighet om spilleregler: Hvem server først? Hva er innenfor eller utenfor banen? Hvordan får man poeng?¹⁷ Hvis det oppstår uenighet, hvordan går vi frem for å løse den? Hva har høyeste autoritet? Skriften? Tradisjonen? Erfaringen? Relevansen? Du husker antakelig fra studiedagene spenningen mellom de praktiske og klassiske disipliner. Disse spenninger – og de medfølgende egeninteresser og taktiske hensyn – kommer i spill hver gang de to områder møtes.

Problem nr. 2 omfatter spørsmålet om hvilken teologi sjelesorgen bør knytte seg til. Bør den korreleres til en av de historiske retninger eller en moderne teologi? Hvilken av de nyere teologier – alle, noen, eller bare en? En konfessionell teologi? Det finnes så mange røster, så mange språk, så mange historiske perioder med varierende teologiske anliggender.

Videre – hvilken form for sjelesorg bør ta del i dialogen? Jeg har tidligere skissert den form for sjelesorg som jeg anbefaler for dagens prestetjeneste, men er min skisse tilstrekkelig? Noe av det jeg har lært på mine reiser, og særlig under et lengre studieopphold i Storbritannia, er at det finnes mange ulike forståelser av sjelesorg i dagens verden. Hvilken bør ta ledelsen i den høyst påkrevde dialog?

Et annet beslektet problemfelt er hvilken psykologisk skoleretning (om noen) som påvirker sjelesorgen. Psykoanalyse og ikke-dirigerende psykoterapi er, som vi vet, ikke de eneste som kan influere på sjelesorgen. En oversikt over sjelesorgbøker fra de siste tiår vil avsløre at sjelesorgen har knyttet seg sterkt til en rekke skoleretninger, inklusive Jung, psykosyntese, transaksjonsanalyse, integri-

tetsterapi, gestaltterapi, kognitiv terapi, systemisk ekteskaps- og familierådgivning, adferdsterapi og realitetsterapi. Sett ortodoks freudianisme opp mot RET (Rational-Emotive Therapy) og du vil se at den sjelesorg som heller mot én psykologisk teori, vil se helt annerledes ut enn den som foretrekker en annen. Og uansett – i hvor høy grad tillater du en spesiell terapeutisk tilnærming å prege den sjelesorg som tilbys?

Hvis dette dilemma ikke er nok til å ta motet fra deg, les videre. Listen med spenninger øker. – Synet på prestetjenesten varierer betydelig fra person til person, fra kirkesamfunn til kirkesamfunn, fra én historisk periode til en annen. Jeg er tilfeldigvis meget interessert i de store sjelesørgere fra tidligere tider, i hvordan de utøvte deres omsorg. Av dem lærer jeg mer om hvordan jeg skal utøve min. Edward Pusey og John Keble fra Oxfordbevegelsen er to eksempler. De var begge sensitive, omsorgsfulle og hengivne prester. Brevene deres viser stort engasjement for mennesker i nød. Men deres paternalisme og relativt autoritære forståelse av presteembedet, spesielt når det dreier seg om skriftemålet, vil ikke kunne aksepteres av de fleste prester i dag. Men også blant moderne geistlige er det et betydelig mangfold i synet på prestegjerning og presterolle.

En annen vanskelighet for forbindelsen mellom teologi og sjelesorg har å gjøre med den store kompleksitet som preger dem som søker sjelesorg. Når vi begynner å relatere teologi og sjelesorg i konkrete situasjoner – med henblikk på de spesifikke personer vi møter – oppdager vi at mennesker er meget sammensatte vesener. To sjelesørgere vil aldri være fullstendig enige om gitte klienter: hvem de er, hva de har behov for og hva som motiverer deres oppførsel. Det er simpelthen for mange blinde flekker i våre kunnskaper, for mange uvissheter omkring de personer vi søker å hjelpe, for mye som er innhyllt i et mysteriøst slør.

Nå en annen vanskelighet: Hvilke læresetninger skal vi ta hensyn til i arbeidet med å forbinde teologi og sjelesorg? Det er mitt inn-

trykk at noen av kirkens doktriner – antropologien, diakonien og soteriologien – relativt lett lar seg innpasse i de hverdagslige situasjoner i prestetjenesten. Andre som handler om paradistilstanden eller de siste ting og tider, kan synes fjerne og av liten verdi. Hvilke teologiske utsagn skal ha prioritet i korrelasjonsprosessen? Hvilke skal utgjøre utgangspunktet for vår teologi?

Endelig – betrakter vi legfolk som sjelesørgere? Hvis ja, vil også dette påvirke oppgavens karakter. Da er vi nemlig nødt til å utvikle en korrelasjonsmetode for de omsorgspersoner som mangler teologisk utdanning, og den kan hverken være så vanskelig og utilgjengelig at den blir ubrukelig eller så forenklet at den overser kompleksiteten i de aktuelle utfordringer.

Inkorporering av det teologiske i sjelesorgen

Det finnes en vei ut av uføret, selv om det hele virker nokså floket. Poenget er å være godt forberedt, ta de nødvendige forholdsregler og reflektere over erfaringene i lys av Ordet. På dette vis kan teologien få prege vår sjelesorg. Vi trenger ikke – og kan vel ikke heller – løse alle problemer vi nettopp har regnet opp, men vi kan være sensitive overfor dem og holde fast spenningene under marsjen mot forbindelseslinjene. Vi må også være i stand til å akseptere at det vi ender opp med, kan være meget tids- og situasjonsbundet. Kanskje kan det anvendes bare for et enkelt menneske eller i høyden for en konkret gruppe.

Jeg ser det slik at korrelasjonsprosessen i praksis finner sted i konkrete situasjoner, kanskje når sjelesørgeren besøker et ulykkesoffer på sykehuset, kjemper for et ektepar med svært kjølige følelser for hverandre eller stikker innom en ensom enke.

Ta dette som et enkelt eksempel: Dorklokken ringer og avisguten ber om betaling. Du forlater ham på dørstokken, springer for å hente penger og returnerer med en ti-dollar seddel, idet du unnskyldende sier: «Beklager, jeg har ikke mindre!» «Det er i orden, jeg har vekselepenger her», svarer gutten og gir deg en håndfull med sedler og mynter tilbake. På vei inn

igjen i stuen teller du tilfeldigvis over pengene og oppdager at han gav deg igjen på tyve dollar istedenfor ti. Hva gjør du? Antagelig løper du uten å nøle tilbake til utgangsdøren og roper gutten tilbake før han er nådd altfor langt nedover gaten. Du forklarer at han gav deg ti dollar for mye tilbake. Overrasket sier han «mange takk!» før han igjen løper videre.

Hvorfor bestemte du deg for å gi tilbake pengene? Du kunne jo ha beholdt dem, og de fleste prester har sikkert behov for noen ekstra slanter. Guttens regnefeil konfronterte deg med et etisk dilemma. Uten engang å overveie ulike alternativer, gjorde du ditt valg. Ikke alle ville instinktivt rope avisguten tilbake i en slik situasjon. Din avgjørelse må være basert på noe dyptliggende, noe mer enn bare en fritt-flytende vennlighet i din person. Din reaksjon var utvilsomt formet i en fjern fortid, av verdier du for lenge siden lærte eller kom frem til var viktige. Disse verdier og oppfatninger ble antagelig understreket i løpet av dine år på fakultetet, og deretter av skriftstudier i forbindelse med prekenforberedelse og undervisning. I tillegg er disse verdier formet av din egen refleksjon over hva det vil si å være en tro tjener. Det er verdier du lever ved og som er en del av din tro. Du er kanskje ikke i stand til å artikulere dem så godt du gjerne ville, men de hindrer deg i visse typer respons, f.eks. tilskyndelsen til å tenke: «Hvilken rolle spiller det! Han skylder ingen ting, har ingen munner å mette, og kanskje han endog kan lære noe av sin unøyaktighet».

Kombinasjonen av sjelesorg og teologi – selv om den kan virke faretruende lik en akademisk øvelse – må i praksis foregå omtrent like automatisk i den konkrete sjelesørgerske situasjon som i ditt møte med avisguten. Selv om du leilighetsvis kan nyte den luksus å få reflektert over sjelesorgen du utøver, skjer god korrelasjon som regel automatisk i måten du lytter og responderer på. Vår tro, grunnoppfatninger og verdier former det vi sier og gjør, hvordan vi forholder oss.

Lyder dette enkelt? Jeg er redd det er en hake ved det. De fleste sjelesørgerske situasjoner er mer komplekse enn historien om avisguten. Det er sannsynlig at konkurrerende verdier involveres – våre egne personlige behov, ubearbeidede forutsetninger som stammer fra mediasamfunnet, inadekvate verdier innebygget i samtidig psykologi, påvirkning fra familie, venner og endog biskopen. Faktisk er konkurransen så stor at det er lett for oss å handle i sjelesorgen utfra andre normer enn de kristne verdier, f.eks. i henhold til vår egen narsissisme, profesjonell stolthet eller samfunnets forventninger.

Hvis ekte korrelasjon skal inntreffe, må presten igjen og igjen vende tilbake til de grunnleggende tekster som former troen. Et etisk seminar kan ha forberedt oss tilstrekkelig for dilemmaet i møtet med avisgutten, men har knapt nok gjort prester tilstrekkelig oppmerksomme på farene ved sterkt emosjonelt engasjement for og avhengighet av en hjelp-søkende av motsatt kjønn. For korrelasjonens skyld må presten derfor igjen og igjen vende tilbake til troens kilder, lese bredt i teologiske og etiske verker, samt gå inn i en kontinuerlig dialog med de konkurrerende verdi- og norm-systemer som preger vår kultur.

Ved siden av kontinuerlig å vende tilbake til kildene, er det også påkrevet med refleksjon over den aktuelle erfaring.

Presten må ikke bare tenke igjennom tidligere lærdommer, men også igjennom ferske hendelser og den sjelesorg som han faktisk praktiserer i dag. Det er fort gjort at ens teologiske normer lever sitt eget liv, atskilt fra den konkrete verden der gjerningen utføres. En nøktern gjennomgang av hvordan erfaringen forholder seg til troens kilder, de mennesker som vises omsorg, og ens hverdagslige forhold til Gud er vesentlig om det skal finne sted et løpende møte mellom teologi og sjelesorg.

Refleksjonen er imidlertid ufullstendig hvis den skjer isolert, utenfor et fellesskap. Om den foregår i forbindelse med menighetsprestens ukentlige frokostmøte, under ledelse av en åndelig veileder eller sjelesorg-supervisor, gjennom dialog og tilbakemeldinger i menigheten eller i mer intime samtaler med venner og familiemedlemmer, er mindre vesentlig. Hovedsaken er at korrelasjonen mellom sjelesorg og teologi ikke kan utvikle seg i en rent privat atmosfære eller bare i møte med meningene til teologer og sjelesorgforfattere. Den må i siste instans formes av de overbevisninger som lever i de troendes fellesskap.

For å sammenfatte: Hver persons korrelasjon av sjelesorg og teologi vil først måtte innebære et studium av kildene for vår tro slik de kommer til uttrykk teologisk, og dernest en refleksjon både over disse kilder, vår egen aktuelle erfaring med mennesker som trenger

sjelesorg, og vårt forhold til Gud. Slik refleksjon må alltid være knyttet til det kristne fellesskap.

Prester må utvikle den korrelasjonsmetode som passer best til deres egne behov. Ingen kan være totalt like. Metoden må være så enkel at den lett går i blodet på en og fører til ønskede resultater nesten uten krav til tenkning. På den annen side må den være så avansert at den tar på alvor kompleksiteten når det gjelder individer, verdier og normer. I noen situasjoner vil vi riktignok ha tid til å tenke, konsultere og overveie pastorale strategier. Vi kan f.eks. sannsynligvis holde på lenge med å gjennomarbeide en behandlingsplan for en som er kronisk deprimeret. I andre situasjoner må vi imidlertid handle på refleks, på en måte som kan sammenlignes med den «muskelhukommelse» vi benytter under bilkjøring eller en baseballkamp. I disse situasjoner må vi stole på at Ordet slik har tatt bolig i oss, at troen er så infiltrert i vårt liv, at dette påvirker våre avgjørelser også når vi mangler mulighet for å tenke dem skikkelig igjennom.

Ingen korrelasjon er perfekt og gyldig i enhver situasjon. Vi må kontinuerlig foreta vurderinger og handle på grunnlag av disse, men slike vurderinger og handlinger forblir våre spinkle forsøk på å nå frem til sannheten. De er nødvendigvis tentative og må være åpne for kritikk, for korreksjon av fellesskapet, for fordypet innsikt. Ikke desto mindre, idet vi streber etter sannheten med alle våre evner, må vi ikke reflektere oss bort fra et virkelig engasjement. Her, på dette hengivelsens punkt, stopper refleksjonen og sjelesorgen begynner. Siden det i handlingsøyeblikket ikke lenger er tid til å gå igjennom en komplisert korrelasjonsprosedyre, trenger vi en «sontanhermenevtikk», en intuitiv tilnærming til sjelesorgens oppgave.

Vi er fremme. Vi handler. Hvis det har vært en forutgående refleksjon på møteplassen for teologi og sjelesorg, vil den påvirke vår praksis. Idet vi gir akt på Ordet, får den kristne tro sin innflytelse på den sjelesorg vi utøver.

P.S. Noen lesere synes kanskje det bare er en fordel at Stone her stanser med disse mer generelle overveiel-

ser. Så kan de selv arbeide videre med mer konkrete modeller. Til dem som imidlertid er blitt nysgjerrige på om Stone har mer å tilby, kan jeg opplyse at boken som ovenstående utdrag er hentet fra, også går atskillig nærmere inn på metodologi og praksis, jfr. særlig s. 39-53 og 78-91 (T.J.S. Grevbo).

NOTER

1. Artikkelen utgjør et kapittel i Stones bok *The Word of God and Pastoral Care* (Nashville: Abingdon Press, 1988). Det gjengis her med tillatelse fra forlaget som har copyright. Oversettelsen er ved stud. med. Filip J. Grevbo, som på noen steder har foretatt ubetydelige forkortelser og endringer.
2. *Luther's Work* (LW), bind 36 (Philadelphia/St. Louis: Fortress Press/Concordia Publishing House, 1955-), 103-4.
3. Atskillig mindre teknisk enn pionerarbeidet til William H. Masters og Virginia E. Johnson: *Human Sexual Inadequacy* (Boston: Little, Brown & Co., 1970) er den lille nyttige boken i serien «Pocket Counsel Books» av David Mace: *Sexual Difficulties in Marriage* (Philadelphia: Fortress Press, 1972). (Norsk utg.: Seksuelle vansker i ekteskapet, Oslo 1977)
4. Den grunnleggende begrepsbruk på sjelesorgens felt i amerikansk kontekst er ikke selvnlysende. Når «pastoral care» gjerne oversettes direkte med «sjelesorg», må dette begrep forstås i retning av en omfattende, menighetsrelatert omsorgsfunksjon. «Pastoral counseling» som vanligvis oversettes med «pastoralrådgivning», innebærer på sin side en profesjonalisering og psykologisering av sjelesorgen med en gjennomgående nærhet til psykoterapeutiske metoder (T.J.S. Grevbos anm.).
5. William A. Clebsh og Charles R. Jaekle: *Pastoral Care in Historical Perspective* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1964), 4.
6. Anf. skr., 33
7. Anf. skr., 9
8. Min egen bok *Using Behavioral Methods in Pastoral Counseling* (Philadelphia: Fortress Press, 1980) er et forsøk på å korrigere tendensen til bare å bygge på én primær form for psykoterapi i den sjelesørgeriske praksis.
9. Når det gjelder systemisk tilnærming til sjelesorgen, jfr. E. Mansell Pattison: *Pastor and Parish. A Systems Approach* (Philadelphia: Fortress Press, 1977) og - med tanke på familier - Douglas A. Anderson: *New Approaches to Family Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress Press, 1980).
10. Howard Clinebell: *Basic Types of Pastoral Counseling* (Nashville: Abingdon Press, 1966), 27-38.
11. Denne kritikken er egentlig blitt gjenstandslos etter Clinebells sterkt reviderte utgave av sin bok i 1984. Nå lyder den fullstendige tittel: *Basic Types of Pastoral Care and Counseling* (T.J.S.G.s anm.).
12. Den teoretiske begrunnelse for disse tesene er hentet fra en rekke kilder, særlig Don S. Browning: *The Moral Context of Pastoral Care* (Philadelphia: Westminster Press, 1976) og *Practical Theology* ((New York: Harper & Row, 1982); Alasdair Campbell: *Rediscovering Pastoral Care* (London: Darton, Longman & Todd, 1981); Howard Clinebell: *Basic Types of Pastoral Counseling* og *Growth Counseling* (Nashville: Abingdon Press, 1966, 1979); Gerard Egan: *The Skilled Helper*, 2. utg. (Monterey, Calif.: Brooks/Cole Publishing Co., 1982); Paul A. Hauck: *Reason in Pastoral Counseling* (Philadelphia: Westminster Press, 1972); Thomas C. Oden: *Pastoral Theology* (New York: Harper & Row 1983); Howard W. Stone: *Crisis Counseling* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) og *The Caring Church: A Guide for Lay Pastoral Care* (New York: Harper & Row, 1983).
13. Min kollega Marcus Bryant har med rette påpekt at de teologiske fakulteter i senere år har utgjort den eneste motkraft til denne tendens.
14. Denne betegnelse signaliserer en kontroversiell bruk av gruppedynamiske teknikker i en kortvarig og emosjonelt intens gruppeform (T.J.S.G.s anm.).
15. Disse forkortelser står i rekkefølge for Erhardts Seminar Training ved Werner Erhard, Eric Bernes Transactional Analysis, Ida Rolfs Structural Integration, Fritz Perls Gestalt Therapy og Arthur Janovs Primal Therapy (T.J.S.G.s anm.).
16. Se Howard W. Stone: *Suicide and Grief* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 93-94.
17. Michael Taylor: *Learning to Care: Christian Reflections on Pastoral Practice* (London: S.P.C.K., 1983), 4-5

Den hellige handling

Av Leif-Aage Tønnessen

1

«Den Hellige Handling» har vi satt som overskrift på denne artikkelen. Det skal handle om liturgien. Og hva «liturgi» er, det vet alle: Det er de kirkelige ritualene, slik de står i Alterboken. Men stopp litt: er det nå egentlig det? I Apg. 13,2 kan vi lese om menigheten i Antiokia at «de *liturgerte* for Herren og fastet» (som det står i grunnteksten). – Her må det åpenbart ligge mere bak enn ritualer à la Alterboken.

2

La oss først se litt på ordet «Liturgi». Det kommer fra antikkens Athen. Det tilsvarende ord på moderne norsk er: «sponsing». Ja, du leste rett. I Athen fantes der 4–5 såkalte «liturgier». De gikk ut på å bære det økonomiske ansvar for bestemte samfunnsnyttige oppgaver, så som å holde en skole, å utruste et krigsskip, å finansiere de seremonielle kor osv. Det var formuende borgere som tok på seg disse «liturgiene» etter tur.¹ Denne opprinnelsen til ordet «liturgi» skal vi merke oss: Det var en frivillig tjeneste av folket, *alles* tjeneste for fellesskapet. Ordet betyr da også bokstavelig «folketjeneste».

Den gamle athenske samfunnsorden forsvant. Men ordet var kommet inn i sproget, og fikk en rekke anvendelsesområder i stedet,

som alle har det til felles at de har noe med *tjeneste* å gjøre.²

Ordet hørte altså opprinnelig til det *politiske* sprogområde. *Religiøst* ble det først da det ble tatt i bruk i den greske oversettelsen av GT, som ble laget de siste par århundrene f.Kr.

Vi skal ikke gå i detaljer med den bibelske ordhistorien. Bare slå fast at vi finner ingen entydig bruk av ordet i Bibelen. I GT er ordet presist nok: det brukes om prestenes offertjeneste i templet, og bar dét.³ I NT finner vi en adskillig mer mangfoldig bruk av ordet. Ser vi bort fra den GT-lige bruken (Luk. 1,23; Rom. 15,16; Fil. 2,17; Hebr. 8,2.6; 9,21; 10,11), kan vi samle de forskjellige betydningene i 3 grupper:

For det første om englene og øvrigheten: Englene er «Guds liturger» som utfører det han vil (Hebr. 1,7.14). Øvrigheten, staten, er Guds liturg til å opprettholde god orden i samfunnet (Rom. 13,6).

For det andre om innsamling av penger til trengende (Rom. 15,27; 2. Kor. 9,12; Fil. 2,25.30). Og dette er en interessant bruk av ordet. For her finner vi igjen noe av det athenske: en frivillig tjeneste av folket, *alles* tjeneste for fellesskapet. Men *samtidig* har vi også et moment av det GT-lige: tjeneste for Herren.

Dermed er spranget ikke langt til den *tredje* gruppen. Den er egentlig ikke en gruppe, for den omfatter bare ett enkelt skriftsted som vi

allerede har nevnt. Apg. 13,2 er det eneste stedet i hele Bibelen hvor ordet liturgi brukes om den kristne gudstjenestefeiring.

Men det var denne *siste* betydningen som skulle komme til å dominere i de følgende århundrer. Det er kanskje ikke så rart. For den mangfoldige bakgrunnen for ordet, som vi nå ganske raskt har skissert, gjør at det bærer med seg en rik fylde av assosiasjoner, assosiasjoner som er så viktige for å forstå den kristne gudstjenesten: det felles ansvar, likeverdigheten og tjenesten for den høyeste Herre.

Etter hvert tok utviklingen forskjellig vei i øst og vest, også når det gjaldt bruken av dette ordet.⁴ I Østkirken betyr ordet «liturgien» fremdeles rett og slett «høymessen». I Vestkirken la man seg etterhvert til andre begreper. Dermed ble ordet «liturgi» arbeidsledig. Og under renessansen begynte man å bruke det om de liturgiske ordninger, og om bøker som foreskriver gudstjenesteleddenes rekkefølge osv. Og slik gikk det til at dét å «gjennomføre liturgien» ikke lenger ble forstått som: «å feire messen». Men: «å arbeide seg gjennom gudstjenestehåndboken», å «gjennomføre de foreskrevne ritualer» o.l.

Så hva betyr da ordet «liturgi»? Det er ikke godt å si. Men én ting er i hvert fall sikkert: spør vi etter *Bibels* og *Kirkens klassiske* betydning, betyr det i hvert fall ikke «gudstjenesteordning», men derimot gudstjenesten selv, nemlig gudsfolkets tjeneste for Guds ansikt: den hellige handling. I den internasjonale liturgiske vitenskap defineres derfor ordet slik: «Liturgien er Kirkens offentlige gudstjenestefeiring».⁵ Eller som Pave Pius XII har sagt: «Liturgi er

den offentlige gudstjeneste som vår Forløser som Kirkens Hode forretter overfor Faderen, tilikemed den gudstjeneste som de troendes menighet gjør overfor dens grunnlegger, og gjennom Ham overfor den Himelske Far, kort sagt: *Kristi mystiske Legemes offentlige gudstjeneste – Hodets og Lemmenes gudstjeneste i ubrytelig enhet*».⁶

3

Hva kan vi da si om forholdet mellom liturgi og seremonier eller ordninger, ritualer?

Det første vi kan si, er følgende: Liturgi er ikke seremonier. Liturgi og seremonier, liturgi og ritualer er to forskjellige ting.

Men da må vi skynde oss å si også det andre: Seremoniene er liturgiens form. En liturgi uten seremonier, uten ordninger, er en umulighet. For alt i denne verden må ha en ytre form for i det hele tatt å være til. – Men omvendt må også seremoniene være forankret i liturgien. Liturgiske ordninger må springe ut av den virkelighet liturgien er uttrykk for. Ellers blir de bare et slag i tomme luften.

La meg illustrere dette med to eksempler:

1. Det er nokså vanlig å hevde at den lutherske bekjennelse regner liturgi for et adiaforon – altså slikt som man ikke behøver å bry seg om fordi det ikke er en salighetssak. Men dét sier jo ikke bekjennelsen! Hva sier den? La oss lese det nøye:

Kirken er sammenkomsten av de hellige, hvor evangeliet læres rent og sakramentene forvaltes rettelig. Og til Kirkens sanne enhet er det tilstrekkelig å være enig om evangeliets lære og forvaltningen av sakramentene. Men det er ikke nødvendig at man alle steder har de samme menneskelige overleveringer, eller former og seremonier som er anordnet av mennesker.⁷

Finner noen noe her om liturgi?

– Ja, selve kirkedefinisjonen i begynnelsen: Den lutherske bekjennelse forstår selve Kirken som en gudstjenestefeirende forsamling; – vår Kirke har en *liturgisk* kirkedefinisjon.

Så tales det i fortsettelsen om noe som kalles «menneskelige overleveringer, eller former og seremonier som er anordnet av mennesker», altså: liturgiens *form*. Men det eneste som sies, er at *Kirkens enhet* avhenger ikke av at liturgiens form er den samme overalt.

Altså: Bekjennelsen skjeller mellom hva Kirken *er*, og hvordan den *yrer seg* i verden. *Formene* kan være forskjellige, men *Kirken* er den samme. Derfor spiller det ingen rolle for Kirkens enhet om du bruker messehagel eller ikke, eller om du bruker orgel eller jungeltrømme. *Disse* tingene hører til liturgiens *form*. Men liturgien *selv* er de troendes tjeneste for Guds ansikt i enhet med den korsfestede Herre, Jesus Kristus.

2. Mitt andre eksempel er hentet fra Alterboken:

Det finnes en merkelig tilbøyelighet i mennesket til å gjøre ritualer av alle ting, og til å rendyrke seremoniene for seremonienes egen skyld. Et eksempel har vi i gravferdsordningen.

Hva er en begravelse? Hva er poenget? En begravelse er rett og slett at en død senkes i graven og «kastes jord på», som de sa før i tiden. Uten at disse *realitetene* foreligger, blir det normalt heller ingen seremonier. *Hovedsaken* er altså det som foregår på kirkegården, ved graven.

Men som troende mennesker som er begravet med Kristus i dåpen, hverken kan eller vil vi la dette skje uten troens kommentar: Senkningen ble før i tiden ledsaget av troens sang og bønn, og igjenfyllingen ble ledsaget av ord om livets og dødens realiteter: «Av jord er du kommen, til jord skal du bli,» – men også ord om troens håp: «av jorden skal du igjen oppstå!» Presten begynte med de tre første jordskuffene, og deretter fortsatte den enkelte i følget med hver sin skuffe – slik vi jo ofte fremdeles ser det i utenlandske filmer på TV. Alle *deltok* i begravelsen, bokstavelig og håndgripelig, og handling og seremoni var en enhet.

Men hva er skjedd med dette? I den nye gravferdsordningen gjør vi unna *seremoniene* først. Presten kaster jord på kisten. *Deretter* senkes den. Jordpåkastelsen har altså mistet den siste rest av forbindelse med realiteten: å *begrave* et menneske i jord. Salmen skal ikke lenger synges mens kisten senkes, slik det tidligere skjedde. Det er tvertimot tydelig foreskrevet at det *ikke* skal skje noe mens kisten senkes. Først når seremoniellet er unnagjort, kan selve hovedsaken få lov til å begynne. Jeg sier «begynne». For selve *begravelsen* – det at hullet med kisten i fylles igjen med jord, – det overlater vi til graveren når vi andre er gått, mens han ruller seg en rød Mix på gravkanten. Slik har begravelsesseremonien mistet forankringen i begravelsesrealiteten. Og vi selv er blitt passive tilskuere til handlingen, i stedet for aktive deltakere i den.

4

Vi ser altså at gudstjenesten er noe *dynamisk*, noe som alltid er i bevegelse, noe som *involverer* menneskene direkte og gjør dem til *deltakere* i dramatiske realiteter. Ikke minst det siste eksemplet viser dette.

Denne problemstillingen møter vi også i ordene fra nattverdinnstiftelsen: «Gjør dette til min ihukommelse!» Hvordan er disse ordene å forstå? Tar jeg mye feil når jeg antar at de fleste mennesker forstår dem som en befaling om å minnes det som engang skjedde? Altså som om vi kunne si: «Gjør dette *om til* et minne om» Kristus.

Men slik kan grunntekstens ord ikke forstås.⁸ I stedet må vi skille ut de to første ordene og la dem stå som en befaling alene: «Gjør dette!» – så kommer resten nærmest som en forklaring på *hvorfor* Jesus befaler sin menighet dette: «– for slik vil jeg ihukommes.»⁹

Vi ser altså det samme: Når vi leser innstiftelsesordene og tar brødet, tar kalken, og deler ut, da er det noe *mer* enn en stadig gjentatt illustrasjon til noe som hendte for lenge siden, for å hjelpe på hukommelsen til kirkegjengerne. Nei, det er dramatiske realiteter det dreier seg om. Grunntekstens ord for «minne» eller «ihukomme» innebærer at det som «ihukommes», blir reelt nærværende.¹⁰ I nattverden blir vi så å si *tatt inn* i Langfredagens og Påskedagens dramatiske begivenheter. Vi blir delaktige i Hans korsfestelse og oppstandelse, på samme måte som vi i dåpen ble begravet med ham. I *vår* lille kirke ytterst på neset utspiller verdenshistoriens viktigste begivenheter seg rett foran våre øyne, – og vi er med i dem!

5

Med dette er vi kommet til Mysteriet. «Hva er et mysterium?» pleide jeg å spørre konfirmanterne. Og de visste svaret: et mysterium er noe man ikke kan forstå.

Disiplene spurte en gang Herren om hvorfor han talte i lignelser. Vi husker alle søndagsskolelærers svar: Jesus valgte bilder fra

menneskenes hverdagsliv for at de lettere skulle forstå ham. Men kanskje vi også husker *Mesterens* svar? For det er litt annerledes: Han siterer profeten Jesaja og sier: «Jeg taler i lignelser for at de skal se og ikke skjelve, høre og ikke forstå» (Matt. 13,13f).

Den svenske dikterpresten Olov Hartmann sier et sted at Jesus åpner Guds billedbok for oss: «Jesus konstruerer ikke nye bilder, han avslører en bit av Guds hemmelighet med skapningen,» sier han.¹¹ Jesus avslører for oss den kunnskap om seg som er nedlagt i skaperverket, men som vi ikke er i stand til å se, enda vi ser det hele tiden. Og Brorson synger:

Men er det ei en skjendig ting,
den store flokk så blind omkring
i denne verden vanker!
Din skapning ser man daglig på,
dog ser man som man ikke så,
og går i andre tanker.

(LR 456,3)

På fakultetet lærte vi at orientaleren blandet sammen sak og bilde. I stedet for å si: «Min elskede, du er som en lilje», sier han: «Min elskede, du er en lilje» i stedet for å si: «Guds folk er som en hustru for ham», sier orientaleren: Guds folk er en hustru for ham» i stedet for å si: «dåpen er som en begravelse med Kristus», sier apostelen: «dåpen er en begravelse med Kristus.» Osv.

Slik blander altså orientaleren sak og bilde. Lærte vi. Men så begynte jeg en dag å spørre meg selv: Hvem er det som har sagt at det er vi som har rett og ikke orientaleren? Hvordan kan vi vite at det er det moderne, opplyste Vesten som har gjennomskuet disse tilværelsens dypeste gåter, mens orientaleren lever i en mer primitiv forestillingsverden, så han ikke riktig klarer å skjelve? Hva om det nå finnes en slik sammenheng og enhet i tilværelsen – mellom Skaperen og det skapte, mellom på den ene siden «alt som er til», og på den andre siden «han som alt er blitt til ved»? Hva om Jesus *slett ikke* er flink til å finne eksempler, men nær sagt tvertimot: at Gud har skapt verden slik han har gjort det *fordi* han også på den måten ville legge vitnesbyrdet om seg og om frelsen ned i menneskenes verden, – og at

Kristus altså bare avdekker for oss det han vet er der? Ikke minst Paulus har noe å si om dette. F.eks. i Romerbrevet:

Det en kan vite om Gud, kan menneskene se, for Gud har gjort det synlig for dem. For hele hans usynlighet kan de betrakte i hans gjerninger helt fra skapelsen av, både hans uforgjengelige kraft og hans guddommelighet – og slik blir de uten unnskyldning (1,18ff).

Gud har åpenbart seg i skaperverket. Men menneskene ser det allikevel ikke (jfr. også Jh. 1,10). Og dette er dommen: Menneskene har skilt seg så langt fra Gud at vi ikke engang ser det Guds vitnesbyrd som vi går og vasser i hele dagen! Det er *dette* Jesus avdekker for sine disipler i noen av sine lignelser. Disse lignelsene er altså slettet ikke velvalgte illustrasjoner for at folk lettere skal forstå. Tvert imot. De skal vise at folk *ikke* forstår. De viser hvor langt borte vi er fra Gud. De er *domsforkynnelse* (se videre f.eks. Jh. 3,19; Rom. 1,24). Og dette er den synd som avsløres: Vi mennesker har gått vår egen vei, bort fra Gud, bort fra enheten med ham og det skapte. Derfor ser vi ikke Guds vitnesbyrd som ligger åpent i dagen for oss. For Gud har nedlagt alle sine gjerninger i skaperverket. Der er ikke bare *likhet*, men *enhet* mellom sak og bilde, en enhet som er lagt der med hensikt fra skapelsen av! Og *dette* er Mysteriet.

Forstår vi tilværelsen slik, kaster det også lys over mange andre merkelige ord i Skriften. F.eks. disse ordene fra nattverdlovprisningen: «All jorden er full av din herlighet» (Jes. 6,3, jfr. Jer. 23,24), og videre alle ordene om skaperverkets uopphørlige lovsang til Gud (F.eks. Salme 19; 104; 148; Job 38,7; Fil. 2,10f; Åpb. 5,13).

Men sammen med denne uopphørlige lovsangen lyder det også et skrik, et fortvilet rop om frelse, en lengsel etter å finne tilbake til tilværelsens enhet – det tapte paradiset om man vil. Også dette skriket gjenspeiler seg i vår kunst og religion – og perverterer dem enkelte ganger, når skriket blir til anklage og protest mot Gud, slik som hos «skrytekongen» Lamek i 1. Mos. 4 (v. 19ff).

Så er det altså også her en slags enhet: Samtidig som hele tilværelsen er gjennomtrengt

av Guds herlighet og hans skapelses enhet, er den også gjennomtrengt av fiendskap mot ham, og av en splittethet som rammer oss både i vårt forhold til Gud, til hverandre og til hele skaperverket. Både forenet og splittet på én gang: dét er tilværelsens dypeste forbannelse og syndens dypeste fortvilelse.

Og i denne forbannede situasjon har mennesket en nøkkelstilling. Mennesket var satt til å være forvalter over Guds skaperverk. Derfor var det også mennesket som ble fristet. Og det var mennesket som falt. Derfor er det også med mennesket frelsen må begynne. Men på samme måte som menneskets fall fikk grunnleggende følger for hele skaperverket, på samme måte med menneskets frelse. Som igjen Paulus sier: «Hele skapningen er sammen i smerte og venter på Guds barns forløsning» (Rom. 8,19ff).

6

Så blir det da mer enn en primitiv myte når Bibelen forteller at frelsen begynner med *inkarnasjonen*, altså at Gud «ble menneske», som det heter i den nye Bibeloversettelsen, eller enda mere: at han «ble kjød» som det står i grunnteksten, ble *skaperverk*. Jomfrufødelsen og Jesu legemlige oppstandelse blir *bærebjelker* i denne forståelsen av frelsen. For poenget er nettopp enheten av skaperverket og Skaperen, – at det skapte får del i guddommelig natur (2. Pet. 1,4). Derfor bekjenner vi også vår tro på ikke bare *legemets* oppstandelse, som det nå heter, men *kjødets* oppstandelse, som det opprinnelig het.

Men da blir sakramentene ikke bare et «synlig ord» for å forsterke effekten av budskapet på grunn av vår svake evne til å høre og oppfatte. Sakramentene blir en del av Evangeliet selv. Mest tydelig er dette i nattverden. For her ser vi klart hvordan også skaperverket, representert ved brød og vin,¹² får del i forløsningens under. Ved Ordet nyskaper Gud disse elementene, renser dem ved Kristi offer, så de blir hellige, forløst fra syndens forbannelse: de blir Jesu legeme og blod. Og dette nyskapte skaperverk rekker han tilbake

til oss. Og vi tar imot og spiser. Og ved å forenes med dette, så bokstavelig og konkret som det bare kan skje i en naturlig fordøyelsesprosess, ved denne forening med det gjenfødte og forløste skaperverk forenes vi med ham som døde og ble oppreist og som sitter ved Faderens høyre hånd.¹³ Vi blir hans legeme – ikke som en illustrasjon, men som et mysterium.

7

Så kan vi for tredje gang stille spørsmålet: Hva er liturgi? Liturgien er en *lignelse*, et Mysterium. Den er hva vi ser og gjør og hører, men allikevel ikke fatter. Den er Guds vitnesbyrd i verden om den frelse om omfatter hele skaperverket. Derfor kan den bare gripes i troen, og «forståes» av troens folk, – samtidig som den forkynner *dommen* over vantroens barn fordi de ser og ikke skjelner, og hører og ikke forstår, enda «Gud har gjort det synlig for dem». Og kommer vi noen gang dithen at alle og enhver forstår gudstjenesten uten videre, da er vi enten i saligheten – eller så er det ikke lenger en kristen gudstjeneste vi feirer.

Vi har sett tidligere at ordet «liturgi» betyr: folkets tjeneste, *hele* folkets tjeneste for fellesskapet. Liturgien er hele skaperverkets tjeneste for Gud i samdrektig enhet og lovsang og kjærlighet. Men denne tjenesten er det Guds troende folk som har ansvaret for – Guds Kirke. Derfor kan vi si at liturgien er Guds folks tjeneste for Herren. Men en tjeneste som Guds folk utfører på vegne av hele skaperverket og *sammen* med hele skaperverket. For mennesket er satt til å være forvalter over hele Guds skaperverk.

Derfor må også hele skaperverket være med i liturgien: vann og vin, brød og barn, farger og klær, lyd og lys.

Lov ham, sol og måne,
Lov ham, hver lysende stjerne!
Lov ham med harpe og lyrel!
Lov ham med pauke og dans.

(Fra Salme 148 og 150)

Slik synger salmisten. Og om disiplenes hyllest Palmesøndag sier Jesus: «Om disse tier, skal stenene rope!» (Luk. 19,40)

Slik er liturgien en lignelse og et mysterium, hele skaperverkets tjeneste for Gud. Men liturgien er også en *offertjeneste*, et takkoffer.¹⁴ Ordet «offer» betyr «å bære frem». Nesten alt som skjer i gudstjenesten, har en dobbelt retning. For det ene er det forkynnelse til oss og til all verden og til «maktene og myndighetene i himmelrommet». Men *samtidig* bærer vi alt dette også frem for Gud: Ordet, troen, lovsangen, forbønnen, gavene, og til sist oss selv. Og Gud gjør med oss som med brødet og de andre gavene: han velsigner oss og gir oss tilbake til verden, til liv og frelse for alt han har skapt. Slik ser vi at også vår diakoni begynner i høymessen.

På denne måten blir liturgien en tjeneste av hele folket til alles og hele skaperverkets beste, – ikke bare i teorien, men i praksis.

8

Dette er den hellige handling. En handling som vi ikke forstår fullt ut, og som heller ikke angår oss mennesker alene. Men en handling som den kristne Kirke *forvalter* på vegne av all skapningen, og som vi som prester og kantorer *gjør tjeneste* i etter det oppdrag Kirken har gitt oss. Det er en tjeneste med konsekvenser for hele skaperverket, en tjeneste til beste for alt og for helheten. Men denne helheten hører vi sammen med. Og dette samfunn av alt det skapte med Skaperen i lovsangens og kjærlighetens fellesskap med ham og med hverandre, dét er frelsens mål, dét er Kirkens oppgave. Og dét er liturgiens innerste kerne.

NOTER

- Gerhard Kittel: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Mich. 1964-1976 (TDNT), bd. 4 s. 216f. Se også de alminnelige ordbøker til ordet 'Leitourgia'.
- TDNT 4 s. 217
- Dette kommer til uttrykk også derved at de hebraiske ordene som ligger bak, ikke *alltid* oversettes med 'liturgi': Hvor det dreier seg om andre forhold enn den kultiske tjeneste, har oversetterne uten unntak funnet andre ord, se TDNT 4, s. 219ff.
- Til det følgende: *New Catholic Encyclopedia* (NCE) bd. 8, 1967, s. 928. Se også: G.W.H. Lampe (ed.): *A patristic greek lexicon*, 1961 (1978), s. 275f.
- NCE 8 s. 929.
- «The public worship which our Redeemer as head of the Church renders to the Father, as well as the worship which the community of the faithful renders to its Founder, and through Him to the heavenly Father. In short, it is the integral public worship of the Mystical Body of Christ, of Head and Members.» *Mediator Dei* 20, sitert etter NCE 8, s. 928f.
- CA 7. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1963² (BKS) s. 61.
- Se f.eks. art. «poieoo» etc. i TDNT 6, s. 458ff. Merk særlig skjelningen mellom de to hovedgrener av betydning: «to make/do» og «to act/ behave» s. 458, og se s. 483 om «Cultic Action». Joachim Jeremias: *The Eucharistic Words of Jesus*, London 1966 (1976) sier: «Τοῦτο ποιεῖτε» is... an established expression for the repetition of a rite,» s. 249f (hele avsn. s. 237ff).
- Jeremias. *op.cit.*, s. 252: «The command for repetition may be translated: This do, that God may remember me.»
- TDNT 1, s. 348f. Jeremias, s. 248f (i tilslutning til O. Michel): «God's remembrance is ... never a simple remembering of something, but always and without exception 'an effecting and creating event.'»
- I tilslutning til A. Fridrichsen i bladet «Vår Kirke», antagelig en gang på begynnelsen av 70-tallet, nøyaktig datering har dessverre ikke latt seg fastslå.
- Brød og vin er ikke bare livsforbindelser, men også bærere av en rik symbolikk: Brødet representerer fremfor alt livsopphold (og dermed livet selv) og enhet, vinen representerer gleden og saligheten. Se f.eks. Jh. 12,24; 1. Kor. 10,17; Did. IX, 4; Salme 104,15; Jh. 2,10.
- Se f.eks. R. Prenter: *Worship and Creation*, i: *Studia Liturgica* II, Rotterdam 1963 (nr. 2) s. 82ff; videre det såkalte «Lima-dokumentet» (*Baptism, Eucharist and Ministry*), Verbum 1983 (Genève 1982), kap. Nattverden avsn. 4.2; 22,2; 23 m.fl. st., se også kap. Dåpen avsn. 18 komm.
- Se også Melancthon i *Apologien* til CA 24, BKS s. 353ff.



Om bruk og misbruk av gudstjenesten

Til det å være en bevisst borger av vårt samfunn hører å lese. Ikke minst aviser. Mye tid går med for de fleste av oss til å holde oss orientert. Så blir det også mange setninger og påstander som møter oss uten at møtet gir noe særlig. Men av og til støter vi på et utsagn som blir liggende i sinnet – og kanskje også bærer frukt.

I sommer støtte jeg på et slikt utsagn. Det sto å lese i Aftenposten 2. august i et intervju med det homofile paret som det ble bedt for i en åpen forbønnsgudstjeneste med nattverd i Paulus kirke. Setningen som de ifølge avisen uttalte, lød slik: «Samlivet (vårt) er en realitet uansett, men som kristne ønsket vi forbønn for samlivet vårt.» Det ble altså ikke av dem det gjaldt stilt noe spørsmål ved om deres liv samstemte med Guds vilje, slik vi har den åpenbaret i Guds ord. De kom med det liv som for dem er et faktum, og de ønsket Guds velsignelse over det. Her var det en klar tegning.

Reaksjonen ligger nær: Slik bestiller en ikke, slik setter en ikke premissene. Slik bruker en ikke kirkens gudstjenestelige ordninger til å legitimere måter å ordne livet sitt på. Mye er da også skrevet i forlengelsen av denne hendelsen om bruk og misbruk av gudstjenesten. Jeg skal her ikke forfølge denne konkrete saken, men utfolde litt nærmere hva parets utsagn satte i gang hos meg.

I mitt hode ble setningen så å si alminneliggjort, og den lyder da slik: «Livet slik vi lever det, er en realitet uansett, men som kristne ønsker vi forbønn for livet vårt slik vi lever det». En tung setning, men den er direkte alminneliggjort ut fra det utsagnet vi startet med. En interessant setning, som ingen av oss kan vri seg unna. Da blir det et nærgående spørsmål i hvilken grad vi alle bruker kirkens gudstjenestelige ordninger til å legitimere det livet vi faktisk lever. I hvilken grad kommer vi alle med våre ordninger for våre liv, og ønsker Guds velsignelse over å fortsette med det samme liv?

Dypere sett er det kan hende ikke så stor forskjell på situasjonen som var utgangspunktet her og vår generelle menneskelige situasjon. Vi kommer så ofte med våre liv som faktum. Vi kan ikke annet. Vi er fanget i strukturer, i systemer. Vi må gi bort med måte. Vi må tilgi med måte. Vi må vende det andre kinn til – med måte. Oppbruddet, det radikale, det tilhører Frans av Assisi, Mor Theresa eller Annie Skau Berntsen. Vi andre ber om velsignelse over vår halvhet. Helheten er en luksus vi ikke kan nå. Helheten tilhører – helgnene?

Hvordan klarer jeg å komme til rette med mitt liv, som også åpenbart ikke stemmer overens med Guds vilje? Hvorfor må det et homofilt par til for at jeg skal se mønsteret som går igjen: Også jeg (vi?) bruker de gudstjenestelige ordninger til å fastholde mitt (vårt?) liv. Det er misbruk av gudstjenesten.

Hva er det ved gudstjenesten som fenomen som gjør dette mulig? Ser vi på historien, er det opplagt at det vokser frem mer eller mindre faste ordninger der mange er samlet om noe bestemt. Gud er ordens Gud. Vi er avhengige av orden. Orden skapes ved ordninger. Men hvordan fungerer det fenomen at det er en ordning? I gudstjenesten: hvordan fungerer liturgien?

Den faste liturgi medfører at gudstjenesten er forutsigbar. Vi vet den ender med velsignelsen. Hvordan virker det på oss? Det kan medføre fristelse til misbruk av gudstjenesten. Fristelse til nettopp å komme som vi er, og forbli som vi er. Å komme uten villighet til endring. Å komme med våre liv som faktum, og be om Guds velsignelse over våre liv slik de nå engang er.

Hvordan hindre slikt misbruk? Veien går gjennom økt innsikt i hva gudstjeneste er. Gudstjeneste er tjeneste. Gudstjeneste er møte med Gud, med Den oppstandne. Gudstjeneste er det vi som kristne ikke kan klare oss foruten.

Det kan se ut som mange kristne i vårt land klarer seg uten. Gudstjenestefremmøtet viser det. Gudstjenester betegnes som kjedelige, vanskelige, uforståelige. Utfordringen er soleklar: Vi må begynne med egen fordypelse i hva gudstjenesten er og gir. Vi må unne oss så meget fordypelse at vi blir begeistret. At vi lever i en hellig uro: bruker eller misbruker jeg gudstjenesten? Bruker jeg den til at Gud skal få forandre meg, eller bruker jeg den for å opprettholde mitt liv slik det er nå?

De nye liturgiske bøker er på trappene. Her er vi gitt en gylden anledning til fornyelse. Til fordypelse. Til vår egen og menighetens gudstjenestevekkelse.

Laila Riksaasen Dahl



«Evighet i Tiden»

Generalsekr. Ole Chr. Kvarme i Bibelselskapet har skreve ei vakker bok om tid. «Evighet i Tiden» er ikkje ei bok om samtida eller tidsaldrar e.l., men om «vårt forhold til tiden som sådan» (s. 10). Forfattaren tek utgangspunkt i den jødiske sabbatsgleda og held den kristne søndagsfeiringa opp mot denne. Han ber på ei nød og ein lengt om fornying av helga, og særleg av ein bibelsk søndagskristendom. Dette merkast både i og mellom linjene i denne boka. Her er eit konkret og personleg engasjement kobla saman med overbevisande kunnskap og erfaring. Her er jødisk visdom om tida og livet blanda med forfattarens eigen teologiske spiritualitet.

Boka er ei vidareutvikling av eit foredrag Kvarme heldt på Presteforeninga si generalforsamling i 1990, «Evighet i tidens kår». Han konstaterar at folk og kyrkje i landet vårt er «kultisk underernært» (s. 10). Folket tørstar etter gode fellesskapsformer, og både i heim og kyrkje lengtar ein etter at tida ikkje berre skal fyllast med aktivitetar, men bli velsigna av Guds nærleik. Då trengst det at fritida vår blir meir fylt av «holiday» – feiring, helgedag, enn av «vacation» – tomrom (s. 58). Her kunne forfattaren kanskje ha utvida perspektivet litt meir, t.d. om venssskilnaden i dei nytestamentlege omgrepa for tid, *kairos* og *chronos*.

I kapitlet om «Skaperglede og frelsesfryd» (s. 22) ser vi konturane av ein spiritualitet der helg og kvardag gir djupare mening til kvarandre. Men Kvarme innrømmer at «det åpne måltidsfellesskap med jublende glede over Skaperens gaver og en søndags-kristendom med diakonal handlekraft» kanskje ikkje er heilt i tråd med norsk folkelynne (s. 26). Her kunne vi med fordel ha blitt meir utfordra av den eucharistiske visjon som oldkyrkjeleg teologi er så rik på, og som mange er opptekne med å fornye idag. Det same gjeld den jødiske tanken om å la jorda kvile for å gi henne fornya kraft og fertilitet (s. 28). Dette er forfriskande lesnad som kanskje kunne utfordre til tyngre skyts og større pietet i møte med vår aktivisme og forbrukar-kultur. Kvarmes visjon av en kristen spiritualitet med diakonal og økologisk sprengkraft (s. 61) kunne i denne samanheng ha fått meir «kjøtt og blod» på seg, både i omfang og i tydeleggjering.

«Ordet og åpenbaringsgleden» er eit anna kapittel med særleg relevans for luthersk kristendom. Kvarme skriv med begeistring om den jødiske feiringa av Guds nærvær i Ordet, og han lengtar «etter en feiring som kan skape bibelglede og lyst til Guds Ord i menighetens fellesskap så vel som i våre hjem» (s. 37). Dette rører ved eit ømt problem i kyrkja vår der Ordet skulle stå så sentralt. Vi meiner mykje om Guds Ord, men korleis brukar vi det og tek det til oss i helg og kvardag. Eg saknar ei breidare drøfting av dette dilemma. På den andre sida innser eg at boka sitt sikte nettopp er å opne tid og rom for lesaren slik at Ordet kan opne seg meir for oss. «Eg fann dine ord og åt dei». Slik talar profeten Jeremias om Guds ord. Kanskje vi i vår

kyrkje burde tale og tenkje meir om den sakramentale betydninga av Ordet, både i gudstenes-
tene og i heimane våre.

Kvarme drøftar også tilhøvet mellom sabbaten og søndagen, og han samlar dei «fine og far-
gerike trådene i sabbatsveven i Jesu person og verk» (s. 48). Han understrekar at den kvile som
Jesus innbyr til er den evige og messianske sabbats-kvile. Ei kvile som vart innleia med at dei
kristne tok til å feire den åttande dagen, den dagen som sprenger sjutalet si begrensing, slik
også Jesu oppstode og den nye skapinga sitt liv bryt fram med Hans siger over dødskreftene.
Her er viktig og god basiskunnskap om røttene til vår helgedagsfeiring. Ei litt meir utførleg
analyse om tilhøvet mellom sabbat og søndag, historisk og systematisk, er teke med i eit avslut-
tande etterord i boka (s. 85).

Kvarme sitt mål med boka er å løfte fram ein kristen spiritualitet der høgmesse står sentralt
ilag med husfelleskap og ei diakonal livshaldning. «Uten søndagskristendom blir det heller in-
gen hverdagskristendom», hevdar han (s. 60) og understrekar at «Herrens dag skal gi rom for
glede og fest i hjem og kirke».

Dette er ei personleg bok, og ho blir endå rikare med dei konkrete, praktiske forslag til helge-
feiring som følgjer med. Eit oversiktleg register for kilder og litteratur finst også. Boka bør få
ein lesekrets langt utanfor dei teologisk skulerte.

Ole Chr. M. Kvarme:

Evighet i tiden.

Verbum forlag, Oslo 1992.

Øystein Bjørdal

Ambisiøs katolsk pastoralteologi

Professor Paul Michael Zulehner innehar lærestolen for pastoralteologi i Wien, så vidt vites
verdens eldste i faget (grunnlagt 1787). For ikke lenge siden fullførte han en fire-bindts pastoral-
teologi, et ambisiøst prosjekt på over 1000 sider.

Bind 1 bærer tittelen *Fundamentalpastoral*. Her presenterer Zulehner sin pastoralteologiske
grunnlagstenkning. Bind 2 er en *Gemeindepastoral*, viet det lokale kirkearbeid. Bind 3 heter
Übergänge, og er en pastoralteologi om de kirkelige handlinger, livsoverganger. Det er forøv-
rig innenfor dette fagområde Zulehner hittil har gjort seg mest kjent. Hans arbeid *Heirat – Ge-
burt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden* (1976) er blitt en grunnbok om kirkens kasu-
alpraksis, og har kommet i flere opplag.

Det 4. bind er en *Pastorale Futurologie*, hvor forfatteren forsøker å trekke opp linjene for kir-
kens arbeid i morgendagens samfunn.

Vi skal i denne omgang omtale de to første bind, om grunnlagstenkningen og menighetstje-
nesten.

Vi merker oss først at det er en *pastoralteologi* Zulehner har skrevet, intet oversiktsverk over hele den praktiske teologi, slik Dietrich Rössler fremla i 1986 (jfr. T.J.S. Grevbos omtale av Rösslers store *Grundriss der Praktischen Theologie* i HPT 1/1988, s. 41–43). Således følger Zulehner opp en etablert katolsk fagtradisjon, som gjerne har sett den praktiske teologi i perspektivet *pastoralteologi*. Dette er ikke minst en effekt av det tradisjonelle embetssyn, hvor embetsbæreren fremstår som kirkens primære handlende subjekt. Men – som vi skal vende tilbake til – Zulehner presenterer ikke et snevert, prestedominert konsept, men inkluderer i høy grad «lek-folkets apostolat» i sin tenkning.

De tre dimensjoner i en pastoralteologisk grunnlagstenkning

«Pastoralteologi analyserer de(n) kristne kirke(r)s praksis i samfunnet», skriver Zulehner i forordet (s. 11). Dermed har han samtidig satt fingeren på et hovedproblem ved hele sitt prosjekt: den uhyre raske samfunnsomforming, og faren for å ha skrevet et foreldet verk før trykksverten er blitt tørr. Han søker derfor å nå videre enn bare å formidle delinnsikter av døgnfluens varighet. Zulehner vil intet mindre enn å lære oss «innøvelse i ansvarlig pastoralteologisk tenkning» (s. 12).

Tradisjonen tillegger Athanasius følgende fyndord: «Vi tjener ikke kairos, men Kyrios!» Zulehners mål er å lære kirken å tjene Herren i den gitte samtid – altså tjene Kyrios i kairos. Kirken er irrelevant om den ikke er «tidsinnstilt». Og det er nettopp poenget med en fundamentalpastoral: å belyse selve basis for kirkens praksis i rammen av et samfunn i stadig utvikling. Dermed lanserer Zulehner de tre sentrale temaer i sin fundamentaltenkning:

1. *Kriteriologi* er læren om målsettingen for kirkens arbeid, resp. om de kriterier som disse mål skal prøves på. I pakt med almen organisasjonssosiologi skjernes det her mellom primær- og sekundærmål.

2. *Kairologi* er læren om de situasjoner som kirkens praksis utfolder seg i. «Kairos» er her anvendt i bibelsk mening om «stunden», «timen», som ladet frelsestid.

3. *Prakseologi* er læren om den stadige videreutvikling av kirkens praksis i lys av samfunnets endringsprosesser. Også Zulehner griper her til betegnelsen «handlingsvitenskap» om pastoralteologien, og profilerer dermed disiplinen som kirkens hjelp til å forbedre, ja «optimalisere» (s. 15) sin tjeneste.

Zulehner peker her på tre nødvendige dimensjoner i et pastoral-teologisk konsept, men jeg synes hans begrepsbruk er komplisert og fremmedgjørende. Den står avgjort i strid med den inkluderende holdning til ikke-ekspertene som verket forøvrig er preget av.

Zulehners fundamentalpastoral er altså bygget opp omkring disse tre begreper: kriteriologi, kairologi og prakseologi. I kriterie-kapitlet drøftes det viktige tema: kirkens hovedoppdrag (Slik sett er praktisk-teologisk forskning i dyp forstand «oppdragsforskning»). Zulehner beskriver det overleverte oppdrag som et frelsesoppdrag overfor verden (s. 54). Her gjør han «evangelisering» til et nøkkelord, men da noe videre forstått enn i vår protestantiske tradisjon. Evangelisering sikter mot en «inkulturasjon av evangeliet» (s. 57), forstått både som ordforkyn-nelse og «vitnesbyrd uten ord».

Zulehner vet at når han tar opp begrepet evangelisering, så er dette en uklar glose og heller ikke så lite av et kontroversielt slagord. Derfor presiserer han begrepet med fem utfyllende nøkkelord, som han mener er sentrale i nutidsmenneskets behov og livsfølelse: fred, befrielse, håp, liv og «helings» («heilen»).

Når Zulehner videre gjør begrepet «Guds folk» til ekklesiologisk nøkkelbegrep, knytter han uttrykkelig an til Vaticanum II (1962–65). Han vil dermed bidra til å bryte ned et triumfalistisk kirkebilde, og erstatte det med en mer dynamisk ekklesiologi. Han søker samtidig å bygge bro

over «det pastorale grunnskisma» (s. 95) mellom et hierarkisk embete og et prestelig folk, en spaltning som tradisjonelt har preget den katolske kirke.

Zulehners pastoralteologi står i stadig dialog med sosiologien, men han lar ikke denne levere kirken handlings-diktater. Sosiovitenskapelige innsikter må reflekteres innenfor en teologisk ramme og kan ikke anvendes uten en slik teologisk «annengangslesning».

I kapitlet om kairologien får Zulehner til fulle vist hvor bredt orientert han er innenfor samfunnsfagene. Her leverer han bl.a. på 80 sider en meget instruktiv presentasjon av den europeiske samfunnsutvikling fra det før-industrielle, kristent pregede samfunn – frem til dagens liberale, pluralistiske samfunn, som viser seg ikke å være så fritt likevel, preget som det er av konsum, jaget etter økonomisk vekst og trusler om økologisk sammenbrudd. Han spør at kirkens troverdighet for fremtiden bl.a. vil bli testet på dens holdning til en rad brennende spørsmål: fred, miljø, mann- kvinne-relasjonen, informasjonssamfunnet og den dyptgripende endring i arbeidsverdenen, som uvegerlig vil komme når det tradisjonelle industrisamfunn avvikles.

I den tredje del, prakseologien, vies stor plass til analyser av fasene i en kirkelig reformprosess: Hva utløser reformer? Hvorfor oppstår motstand mot reformer? Hvordan vinne oppslutning om nødvendige endringer i den kirkelige praksis? Det ligger nær å se denne inngående drøfting av reformers vilkår og forløp på bakgrunn av de sterke treghtslover som virker i kirkelige strukturer, og kanskje ikke minst innenfor et så tradisjonstungt system som det katolske.

I et lite sluttkapittel peker Zulehner på at den kirkelige situasjon kaller på mennesker med civilcourage. Embetsinnehavere og teologer må våge å stå for en overbevisning og handle i pakt med sin samvittighet. Ja, det kirkelige embete må fremstå som et vekterembete, med mot til å krysse almene flertallssyn.

Det er umulig å komme inn på alle de vesentlige innspill som ligger i Zulehners mettede fremstilling. I fotnoter følges det dertil på punkt etter punkt opp med tilleggsinformasjon og litteraturhenvisninger. Men to kritiske spørsmål til sist: Hvorfor er en katolsk pastoralteolog så resignerende på familiens betydning i en helhetlig kirkelig strategi (jfr. hertil også bd. 2, s. 11)? Og hvorfor spiller nytestamentlig ekklesiologi så tilbaketrukket plass i kapitlet om kriteriologien. Her nøyer Zulehner seg nærmest med å markere tilslutning til Guds-folk-ekklesiologien fra *Lumen gentium*, den dogmatiske konstitusjon om kirken fra Vaticanum II.

Lokalmenigheten som pastoralteologisk fokus

Zulehners 2. bind, hvor hans «menighetspastoral» fremlegges, kan sies å være den sentrale del i dette fire-bindsverk.

Allerede bindets tittel sier hvor forfatteren vil legge vekten: i det lokalkirkelige arbeid. Første del av dette bind har likefrem overskriften «Gjenoppdagelsen av menigheten». Som opptakt her griper Zulehner til en profeti av den østerrikske forfatter Friedrich Heer, som spør at det i neste årtusen vil være «to kirker»: den museale europeiske kirke med sine prelater og sin tradisjonstunge geistlige geskjeft – og ulike kristne grupper av basismenighetens type, fellesskap hvor mennesker bærer hverandre i en dyp, sakramental-mystisk fromhet.

Zulehner gjennomgår en rekke faktorer som peker på at morgendagens kirke først og fremst må bli en menighetskirke. Utviklingstrekkene både i Øst-Europa og i «syd-kirken» (Afrika, Latin-Amerika) peker i retning av at fremtiden ligger i fellesskap som eier *menighetskvalitet*. Og igjen blir impulsene fra Vaticanum II retningsgivende for Zulehner. Dette konsil, som i realiteten var et *pastoralkonsil*, satte en ny ekklesiologi som pekte i retning av en større vektlegging av lokalnivået i kirkens liv. Her var Zulehners forgjenger i Wien, Ferd. Klostermann, på pletten ved avslutningen av konsilet med en bok av veivisende karakter: *Prinzip Gemeinde* (1965).

Zulehner medgir også at Den romersk-katolske kirke har mottatt verdifulle impulser fra protestantismen når det gjelder gjenoppdagelsen av menighetsidéen. Sett i historisk perspektiv blokkerte katolisismen seg for den lutherske menighetstanke gjennom den mot-reformatoriske bevegelse. Det er derfor historisk sett meget betydningsfullt at Vaticanum II bidro til å nedbygge den anti-protestantiske front mot menighetskirken. Forøvrig har nyere katolsk eksegese i høy grad bidradd til å sette lokalmenigheten i fokus (J. Hainz, G. Lohfink).

Kristen tro er prinsipielt menighetsanlagt. Derfor blir det en sentral oppgave for Zulehner å rette søkelyset mot sosialformer som er egnet til å realisere menighetsanliggendet i dag. Annen del av boken har derfor overskriften: «Menighet i dag, prinsipp og realisering». Igjen arbeider Zulehner frem noen nøkkelord som veiledende for praksis: Mennesker lengter i dag etter mer *rettferdighet*, mer *fellesskap*, mer *mening*.

«Svaret» på disse lengsler kan menighetene i dag gi gjennom å tilby *mystikk*, *fellesskap* og *diakoni*. Med begrepet «mystikk» sikter Zulehner til at kirken må fremstå som et fellesskap av mennesker som samles om det hørbare Ordet, av mennesker som «tok imot ham» (Joh 1,12).

Dette fellesskap har samtidig et felles ansvar i realiseringen av kirkens oppdrag. Fra en tidlig-kristen kirke av brødre og søstre gikk utviklingen over til en storkirke og en klerus-kirke. Når denne klerus-storkirke av ulike årsaker nå er kommet i krise, må siktet være å utforme en kirke-modell preget av lekfolkets deltagelse (jfr. *Lumen gentium*, 33).

Tredje del, om «menighetsoppbygging i dag», peker på en rekke veier å gå for å realisere en deltagende menighetsmodell. Her savner jeg igjen en mer energisk anvendelse av det nytestamentlige materiale.

Fjerde del går inn på ledelsesspørsmålet. Her anvender forfatteren på reflektert måte innsikter fra nyere organisasjonsteorier. Zulehner vier forøvrig nokså stor plass til et presserende problem i dagens katolske kirkeliv: mangelen på pastoral ledelse i mange menigheter, og det forfall i menighetslivet som raskt viser seg å følge av dette. Zulehner ser at denne vanskelige situasjon kan føre til noe godt. Om det skulle lykkes å overvinne det tradisjonelle skisma mellom klerus/lekfolk gjennom en deltagende menighetsmodell, kan dette i sin tur drive frem en ny rekruttering til ansvarspostene i menighetslivet.

«Kirken manifesterer seg i menigheter, men uttømmer seg ikke i dem», sier Zulehner. Derfor avsluttes hans menighetspastoral med en femte del: «Mot parochialismen», hvor han gir rom for ulike forbund, initiativgrupper, bevegelser innenfor den kirkelige totalstruktur. Dagens mobile samfunn gjør at det må skapes rom for ulike «trosbiotoper» (s. 238).

Det er lærerikt å lese en så kunnskapsrik og bredt orientert pastoralteolog som Paul Michael Zulehner. Hans verk bærer tydelig preg av å være skrevet i en katolsk tradisjon, men han stiler målbevisst mot å fornye denne i retning av større evne til dialog med samtiden. Hans håp er dessuten mindre klerus-kirke og større lekmanns-engasjement, mindre topp-styring og mer kirke «nedenfra».

En god pastoralteologi bør også ha evnen til å inspirere til ny handling, og ikke bare imponere i kraft av sin stoffrikdom. Zulehner er nok i større grad en kjølig tenkende, grunnlærd akademiker enn den medrivende inspirator. Denne saklig tunge og veldokumenterte fremstilling utmerker seg ikke ved de gnistrende høydepunkter og de igangsettende «støt». Men her er et vell av informasjon og perspektiver til å forså mer av kirkeutviklingen i en europeisk – og da særlig katolsk – kontekst.

Det forundrer forøvrig at det hos Zulehner fins så lite spor av dialog med de siste års protestantiske litteratur om pastoralteologi og menighetsoppbygging. Og rett skal være rett: Dette gjelder vice versa. Når man innenfor begge de store konfesjoner i betydelig grad står overfor de samme utfordringer, burde man vise større iver etter å lære av hverandre. Dette må da være et fundamentalt økumenisk poeng?

De to siste bind av Zulehners pastoralteologiske kraftprestasjon skal omtales i neste hefte av HPT.

Paul Michael Zulehner: *Pastoraltheologie*.

Bd. 1: *Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*. 335 s.;

Bd. 2: *Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis*.

270 s. Patmos Verlag, Düsseldorf 1989.

Olav Skjevesland

Wilhelm Löhes menighetsprinsipp

Wilhelm Löhe (1808–1872) er en hovedrepresentant for den konfesjonelle vekkelse i det forrige århundre. Hans dobbeltverk *Der evangelische Geistliche* (1852ff) er blitt en pastoralteologisk klassiker.

Gerhard Schoenauers avhandling, som er skrevet i Erlangen under Fr. Mildenerger og Manfred Seitz, viser at Löhes livsverk fortsatt utfordrer til ekklesiologisk og praktisk-kirkelig besinnelse. (Jeg viser i denne forbindelse til Fr. Grønningsæters minneartikkel om Wilhelm Löhe i TTK 1/1973, s. 27–45).

Avhandlingen er tre-delt. I første hoveddel gjennomgår forfatteren Löhe-resepsjonen hos en del sentrale aktører i tysk teologi og kirkeliv. Forfatteren hevder at Löhe-forskningen gjennomgående har vært preget av en uholdbar spaltning. Den praktiske kirkemann i Neuendettelsau har fått stor anerkjennelse, mens hans ekklesiologiske tenkning har møtt mindre forståelse.

Schoenauers påstand er at man ikke forstår Löhes praktisk-kirkelige livsverk uten å for-dype seg i hans grunnleggende ekklesiologiske tenkning. Det særegne ved denne ekklesiologi er hva forfatteren kaller Löhes «menighetsprinsipp» – et aspekt som Löhe-forskningen hittil ikke har viet tilstrekkelig oppmerksomhet (s. 78). Löhe kan tale både om «Weltkirche» og «Landeskirche», men primært hos ham er «Ortskirche», ettersom Ord og sakrament – som konstituerer kirken – er i funksjon lokalt.

Löhes kirke- og embetsteologi, konsentrert om «menighetsprinsippet», utfoldes i avhandlingens annen del. Han viderefører hovedtrekkene i ortodoksiens ekklesiologi, men setter visse personlige aksenter. Löhe og A.F. Chr. Vilmar blir ofte stilt opp på samme front-avsnitt i 1800-tallets teologiske debatt. Det skyldes i hovedsak at de to (sammen med F.J. Stahl) sto sammen mot Höflings kirke- og embetssyn. Men tross denne felles front er det betydelige forskjeller mellom Löhe og Vilmar. I Löhes kirkesyn står «Amt» og «Gemeinde» i et «gegenüber» – motsatt Vilmar, som klart underordner menigheten under embetet og gjør den rent mottagende, uten rettigheter.

I bokens tredje del, som er en del omarbeidet i forhold til den opprinnelige avhandling fra 1985, appliseres så Löhes menighetsprinsipp på den aktuelle tyske kirkedebatt – og især på de nyere konsepter for menighetsoppbygging. Ideologien i disse konsepter er gjennomgående å sikre storkirken, å «stabilisere» folkekirken. Schoenauer påstår – med adskil-lig rett, men noe unyansert – at teologien bak konseptene er blek. Hans Löhe-studie vil på nytt rette oppmerksomheten på lokalmenigheten: «Kirkeledelse er hjelpetjeneste for menighetene» (s. 141).

Sluttkapitlet er alt i alt noe knapt og summarisk. Men Löhes påminnelser står der: Kirkelig praksis må sammenholdes med en prinsipiell ekklesiologisk tenkning. Det er ikke primært metodikk som bygger kirke, men

Ord og sakrament. Intet konsept for menighetsoppbygging kommer unna selve grunnforutsetningen: at kirken alltid må være en «hørende kirke» (s. 154).

÷ G. Schoenauer: *Kirche lebt vor Ort. Wilhelm Löhes Gemeindeprinzip als Widerspruch gegen kirchliche Grossorganisation*. Calwer Verlag, Stuttgart 1990. 205 s. DM 68.

Oldkirkelige prekener

Teologiske lærere og andre med tilknytning til Aarhus Universitet har gått til det fortjenstfulle skritt å utgi en samling oldkirkelige prekener. (Jfr. en tilsvarende svensk samling med noe lengre tidsperspektiv: Från tid och evighet. Predikningar från 200-tal til 1500-tal. Red.: S. Borgehammar. Skellefteå 1992.) Kontinuiteten tilbake til NT knyttes ved at samlingen innledes med Peters pinsepreken. Det yngste eksempel er Gregor den Stores preken i den salige apostel Peters basilika på Kristi Himmelfartsdag.

Her er videre kjernestykker som Klemens' andre brev til korinterne, Melito av Sardes og Johannes Kryssostomos' påskeprekener, samt tre av Kyrills mystagogiske katekeser – i alt 16 tekster.

Christian Thodberg har skrevet en innledning til samlingen. Denne gir dels en generell karakteristikk av oldkirkens forkynnelse – dels redegjør den for innholdet og den historiske innplassering av tekstene. Dette gjøres knapt, men instruktivt.

Denne nyttige utgivelse ville ha vært enda mer verdifull hvis utgiveren/oversetterne had-

de utstyrt tekstene med forklarende noter. Nå står den rene tekst der. Greit nok, men mange lesere ville vært takknemlige for bakgrunnsinformasjon til en rekke punkter i prekenmaterialet. Den oversettelse av f.eks. Klemens' annet brev som gis i E. Baasland og R. Hvalviks norske utgave av De apostoliske fedre (1984) blir således i kraft av de forklarende noter mer verdifull til studiebruk enn den danske versjon.

O.S.

Under gjennomlesningen av boken blir en slått av bl.a. disse trekk ved den oldkirkelige forkynnelse: Formelt spenner den fra kraftfull prosa til beåndet poesi. Predikantenes retoriske skoloring er merkbar. Det etiske drag er påtagelig. Og GT utnyttes ytterst variert og inntrykksfullt. Her får man således et lærerikt studium i anvendelsen av de fire prinsipper for skriftutlegning (quadriga).

Interessant med henblikk på dagens nyreligiøsitet er forøvrig Basilius den Stores sjette preken over Heksaameron (de seks skapelsesdager): «Om lysenes skapelse». Her foreligger det nemlig et fyndig oppgjør med astrologien. Forgagne tiders preken kan i høy grad befrukte dagens forkynnesdebatt.

Anna Marie Aagaard (red.): *Alle vort livs mysterier. Oldkirkelige praedikener i oversettelse*.

Forlaget Anis, Fredriksberg 1992. 197 s. Dkr 225,-.

Prester i profil

Med tanke på utarbeidelsen av embetsinnberetningen til prestemøtet i Strängnäs stift i juni 1992, rettet biskop Jonas Jonson en forespørsel til Teologiska Institutionen i Uppsala om å foreta en profilundersøkelse av presteskaper i Strängnäs. Undersøkelsen ble utført

av dosent Anders Bäckström, som med dette prosjekt har overført en engelsk forskningsidé til svensk kirkemark. Bäckström ser dette arbeid som et første skritt i retning av å realisere en svensk motsvarighet til det store *Rural Church Project* (Univ. of Nottingham, 1990–), hvor det er gjort tilsvarende analyser av religiøse og sosiale holdninger i fem landlig pregede bispedømmer.

Undersøkelsen bygger på en større enquête, hvor 166 av Strängnäs' 178 tjenestegjørende prester har deltatt (svarprosent: 93,3%). Undersøkelsen retter bl.a. søkelyset mot prestenes bakgrunn, deres innstilling til religiøse og sosiale spørsmål, tjenestemessige prioriteringer, etterutdannelsesbehov og forkynnesprofil.

Hva angår rekrutteringen, har andelen av prestebarn sunket de siste 30 år. Nå er den «bare» på 12%, mens andelen av prester med bakgrunn i arbeidermiljø er påfallende høy (21,7%). Her ligger trolig et vink om presteyrkets fallende status i det svenske samfunn (s. 17). En svensk gymnasiast setter i dag presteyrket nederst på sin yrkesvalgsliste (s. 157).

Ellers bekreftes en almen antagelse: I valg av presteyrket har inntrykk fra annen prest stor betydning. Forbilder og rollemodeller har avgjørende innflytelse ved yrkesvalg generelt, men ved presteyrket spesielt.

Nyere undersøkelser fra England og på Kontinentet viser at det er en økende tendens blant prester til å forstå kirken i «sektens» kategori. Betegnelsen «sekt» er da brukt i sosiologisk mening, og sikter til kirker som tenderer i retning av å avgrense seg fra samfunnet. Strängnäs-materialet viser et presteskap som vel ønsker å bibeholde en kirke åpen for alle, men med styrket åndelig identitet (s. 41). Et visst drag mot «sekt-tenkning» kan dog merkes hos de yngre prestene (s. 42).

I kapitlet om virksomhetsprofilen er det ikke mange overraskelser. Forkynnelse, sakramentforvaltning og liturgi er toppprioritert. To forhold skal likevel bemerkes: Prestene anvender betydelig mindre tid til sjelesorg enn man kunne vente seg. «Sjelesorgens vekt fremholdes mer som en idealtipe

enn som en virkelig utført arbeidsoppgave» (s. 58). Dessuten kan den lave score på momentet «lederskap» ses som en indikator på at prestene i liten grad oppfatter seg som ledere (s. 59).

Behov for etterutdannelse anmeldes særskilt innenfor «pastoralteologi», da forstått som «den kristne kirkes identitet i dagens samfunn» (s. 73ff). Dette er en refleks av både den generelle oppmerksomhet som identitets-spørsmålene får i dag, og av det særskilte bekjennelses-arbeidet som har foregått i Svenska kyrkan de siste år.

Undersøkelsen av forkynnesprofilen viser en stigende tilbøyelighet til å ta opp aktuelle spørsmål i det svenske samfunn (fred, miljø, innvandring, arbeidsløshet). Samtidig har en stor del av prestene (43–47%) manglende frimodighet til å forkynne over undertekster. Og det er bare 24% som «med bevarad ärlighet» anser seg å kunne preke om temet dommen med dobbel utgang (s. 89).

Forøvrig har 23% av prestene gått til skrifttemål i 1990–91, mens 37% har en personlig sjelesørger.

I kapitlet om inspirerende pastorale forbilder nevnes fortsatt bare menn (I Strängnäs var kvinneandelen av presteskapet i 1989 16,7%, mot 20,2% på riksplan).

Boken er interessant lesning. Mest interessant er kanskje det forhold at kun 4% av prestene svarer at de neppe ville valgt samme yrke om igjen – dette til tross for at undersøkelsen tegner bildet av et presteyrke i sterke religiøse og samfunnsmessige brytninger. (Boken kan bestilles hos: Strängnäs stift, Box 84, S – 643 22 Strängnäs).

Anders Bäckström: *I Guds tjänst. En profilundersökning av Strängnäs stifts präster 1991.* Strängnäs 1992. 203 s.

O.S.



«Enhver bok som er skrevet som et angrep på livet, rommer en lengsel etter å leve det.»

Thomas Mann

«Likesom å spise ikke bare er tygging, men å tygge mat, slik er ikke det å preke definert bare som å tale, men ved hva som tales og med hvilket sikte.»

Fred Craddock, am. homiletiker

En tradent er en fakkell som tenner andre fakler.

Rabbinsk kilde

«Jeg har sagt til mine journalister: 'Overse dem av deres kolleger som ikke er istand til å gjengi det de selv er uenige i. Si sannheten selv om det koster – ja, spesielt hvis det koster.'»

Hubert Beuve-Méry, tidl. redaktør i Le Monde

«Herren er nemlig ikke noe man finner begrunnelser for, han er sin egen begrunnelse – tilstede, kort og godt, i lykken som i nøden.»

Roy Jacobsen

«Historiens strukturelle lover: konkurranseprinsippet, fortrenningsprinsippet og mye annet – alt dette er makrokosmiske speilinger av det menneskelige hjerte.»

Helmut Thielicke

«Historien er ikke Guds trontale. Den er Guds dialog med menneskeheten.»

Martin Buber

«Det inderligste ønske jeg har haft
det er å kunne holde kæft
med tilbakevirkende kraft.»

Piet Hein

«La oss forkorte metermålet!
La oss bli større!»

Lec, polsk aforistiker

AKTUELLE BØKER

Bengt Pleijel DE HIMMELRIKE

En vandring gjennom Jesu bergpreken. Jesus kommer med himmelrike for å gjøre oss himmelrike.

En bok til å bli glad og rik av – en bok som gir hjelp for livet og hverdagen.

kr. 128,-



Erling Utne JESU GJENKOMST - VERDENS HÅP

Biskop Erling Utne er en forkynner og bibellærer mange setter stor pris på. I denne boken er det de avsluttende kapitler i Johannes Åpenbaring som står i sentrum.

kr. 148,-



Nils Tore Andersen GODE ORD FOR DAGEN

en personlig andaktsbok for travle personer. Med «Gode ord for dagen» har Nils Tore Andersen gitt det norske folk en ny type andaktsbok.

«Dette er en gave til kristenfolket!»

Gunnar Prestegård, prest og forstander
Vakkert innbundet.

kr. 298,-

Kjell Petter Dahl EN BOHEM I PRESTEKLÆR

Dette er den tidligere OASE-leder Kjell Petter Dahls humørfylte tilbakeblikk på et mangfoldig presteliv. For den som er interessert i den nære fortid og liker å møte levende mennesker, er denne boken forfriskende lesning!

kr. 188,-



Tim Dowley STUDENTENS BIBELATLAS

30 fargerike kart dekker bibelhistorien fra Abraham til den eldste kirke. I tillegg til kartsidene inneholder dette atlaset en utførlig oversikt over reiseruter, folkevandringer, postruter m.m. Oversatt av Reidar Hvalvik.

kr. 78,-



Nye Luther Forlag

C

Returadresse: Nye Luther Forlag
Postboks 8384
Hammersborg
0129 Oslo 1

MENIGHETSFAKULTETETS BIBLIOTEK
GYDAS VEI 4

0363 OSLO

776933

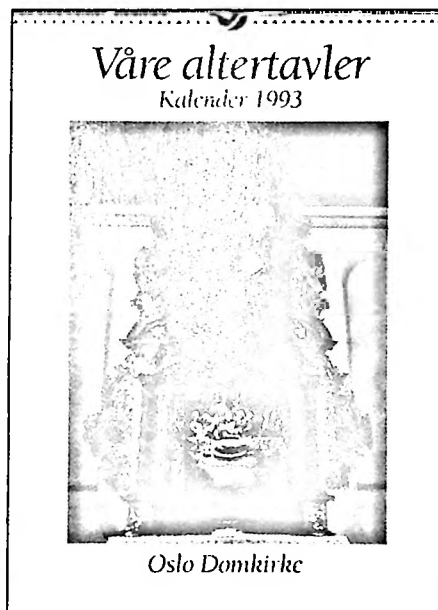
VÅRE ALTERTAVLER kalender 1993

I kirkene i vårt langstrakte land har vi et helt nasjonalgalleri med et vell av sakral kuns - fra middelalderen og frem til vår tid. Gjennom denne kalenderen blir du tatt med på besøk til 13 av landets gudshus for å oppleve altertavlen.

Årets julegaver til familie, venner, ansatte m.fl.

kr. 158,-

I BOKHANDELEN!



Nye Luther Forlag