

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGG SHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHold

Åge Holter: Folkekirken i et religionspluralistisk samfunn

Tor Johan S. Grevbo: Pastoral identitet. Noen holdepunkter som holder

Oystein Bjørdal: Gudsteneste, kyrklear og misjon

Kristian Edv. Skaar: Forbønshandling for barn – et nytt folkekirkelig ritual?

Sideblikk • Ex Libris • Lesefruktar

NYE LUTHER FORLAG

HEFTE 1. 1991

T
1993
t

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Nye Luther Forlag

Redaksjon: Olav Skjevesland, Laila Riksaasen Dahl, Tor Johan S. Grevbo, Per Karstensen, Tore Kopperud

Redaksjonssekretær: stud.theol. Astrid Sætrang og
stud.theol. Kjetil Haga

Redaksjonsadresse: Menighetsfakultetet, Gydas vei 4, 0363 Oslo 3

Abonnement:

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

Enkelthefter kan kjøpes eller bestilles hos:

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

Forfatterinstruks

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

INNHOLD HEFTE 1 – 1991

Poengløs vits? Lederartikkel	1
Salme	2
Åge Holter: Folkekirken i et religionspluralistisk samfunn	3
Tor Johan S. Grevbo: Pastoral identitet. Noen holdepunkter som holder	10
Øystein Bjørdal: Gudsteneste, kyrkjeår og misjon	20
Kristian Edv. Skaar: Forbønnshandling for barn – et nytt folkekirkelig ritual	26
Sideblikk: Motvind og medgangsbris	33
Skifte av redaksjonssekretær	35
Forlagssjef Aage Ringerike takkes	35
Ex Libris	36
Lesefruktur	48

Poengløs vits?

«Teologisk vitenskap uten praktisk teologi er som en vits uten poeng». Sitatet stammer fra Tübinger-systematikeren E. Jüngel og skal slett ikke tolkes slik at de tradisjonelle teologiske disipliner reduseres til en vits. Tvert imot må den praktiske teologi minnes om at det er i dette naboskap den henter sine viktigste partnere, og må finne sin plass. Som den yngste teologiske disiplin er den forpliktet både til lærevillighet og frimodighet i rammen av det teologiske univers.

Bare på én bakgrunn er det nokså liten vits i de klassiske teologiske fag, og det er om de *selv* helt forsømmer å se sin oppgave i et praktisk og kirkelig lys. Riktignok har jeg også i teologien sans for elementer av «ren vitenskap», som for øvrig aldri finnes i helrenset form så lenge intelligens vedblir å avsløre seg som en høyt oppdrevet evne til å få subjektive forhold til å fremtre som objektive. For *sakens* skyld må teologien uansett – under alle forhold – drives i et langt og dypt perspektiv som ikke nødvendigvis gir synlig avkastning før solen går ned, og der en uavhengig kjærlighet til sannhet og kunnskap bestemmer mest mulig. Men teologi må samtidig være *mer* enn dette, og *praktisk* teologi må være mer enn det de tradisjonelle disipliner makter å inkludere av kirkelige anliggender med betydning for prestens hverdag og helg.

Dette har Presteforeningen skjönt når de i sin handlingsplan slår fast at foreningen vil «arbeide for en oppvurdering av det praktisk-teologiske fagområdet og en styrking av dette som vitenskapelig fagdisiplin» (Inter Collegas 1/1991, s. 7). En slik formulering har ingen liten kraft når hele presteskapaet stiller seg bak!

Det samme behov har også faktulteter over hele verden for lengst innsett. Jeg tror knapt det finnes noe mer oppsiktsvekkende ved den norske presteutdanning enn at den er *alene* i verden (jeg kjenner faktisk ingen unntak!) om å gi avkall på lærere i praktisk teologi i grunnstudiet, ansatt på gjennomtenkte faglige kriterier. Riktignok har Menighetsfakultetet en lærestol i religionspedagogikk, men det gjør det bare enda mer påfallende at alt arbeid med homiletikk, sjelesorg/pastoralpsykologi, liturgikk, pastorallære og menighetstenkning må drives av korttidsansatte praktikere i rammen av et seminar. Den avlastning som de velkjente disipliner kan bidra med av historisk, systematisk og eksegetisk art, har altså ingen sammenlignbare fakulteter ment kan forsvare et vakuum når det gjelder praktisk teologi i kvalifisert faglig forstand. Men *ikke* i Norge! Hos oss er praktisk teologi i det store og hele redusert til et nivå der selv de viktigste spørsmål må nøye seg med en dobbelttime i rammen av Praktikum.

Jeg ønsker ikke å kaste vrak på det beste i norsk tradisjon: nærhet til praksis, bruk av lærere som kjenner prestehverdagen osv. Det må da imidlertid være flere enn oss som står midt oppe i provisoriet – pluss et samlet presteskap (!) – som ser behovet for en faglig styrkelse av akkurat dette felt? Det koster mer vilje enn penger.

I denne utfordring ligger vitsen med denne lederartikkel. Jeg kan vanskelig forstå at det skulle være umulig å fatte poenget!

Tor Johan S. Grevbo

Gud gav oss jorda som et hjem.
Vi fikk et liv å dele,
en frihet til gjøre godt,
og til å være hele.

Vi valgte splittelse og natt,
og lidenskapens smerte,
som hugger offerkniven dypt
i skaperverkets hjerte.

Vi segner under det vi ser:
Vårt frafall koster livet
for sjøfugl i et oljeflak,
for døde sel i sivet.

Nå er vi bundet i vårt svik.
Vårt eget frafalls lenker
fikk stenge dører i vårt sinn,
forgifte det vi tenker.

Og i vår egen håpløshet
har vi låst noen inne,
et ansikt som vi flyktet fra,
et håp, en tro, et sinne.

Men fangen synger trassig ut
sin hån mot fengslets dører,
og sangen vokser som en storm
i våre døve ører.

Den pisker oljematte hav,
og stryker tørre grener,
den gråter på de tomme torg
og krysser gatestener.

Det er Guds Ånd som ber i oss.
Han bærer våre lengsler
mot frihet, helhet, gjenreist liv
tvers gjennom alle stengsler.

Ja, dypt i alt er gjemt en bønn,
et sukk, et rop som krever
lik barnet, når det drømmer vondt,
et svar fra En som lever!

Med fugleøyets tause angst,
med døde selers fråde,
med atmosfærens Kyrie,
ber også vi om nåde!

Vi står fortapt i dommens hall,
og ser et ansikt gløde
av hellig kjærlighet og makt,
som kan gi liv til døde.

Den kjærligheten gjør oss fri.
Guds nåde gjør oss hele.
Førløst fra svikets sammenheng
får vi en jord å dele.

Her skal vår frihet finne form,
her skal vår helhet leves,
et trassig rop, et håpets tegn,
og intet mindre kreves.

Vi bæres av en annen drøm:
Bak alle år og tider
er gjemt et nyskapt univers,
der ingen blør og lider.

Hans-Olav Mørk
(Bidrag til salmekonkurranse
i anledning konferansen
«Mer himmel - mer jord»
4.10.-7.10.1990)

Folkekirken i et religionspluralistisk samfunn

Av Åge Holter

Det første jeg tenkte på med dette emne, var en av disse latinske sentensene vi lærte oss i min teologiske ungdom: *Contradictio in adjecto*. Hvordan vi nå enn vil definere en folkekirke, så må den på en eller annen måte også ha et kvantativt kjennetegn, et nær på helt folk i seg og bak seg. Men hvis folk og samfunn er preget av kulturell og religiøs pluralisme, da er vårt emne en *contradictio in adjecto*. Eller på enkel norsk: som å tale om en sirkelrund kvadrat. Og jeg kan ikke love å løse sirkelens kvadrat, f.eks. med en teologi så aldeles uten kanter at den glir glatt inn i den runde folkekirke.

Min *tese* er den at vi må leve med en stadig økende motsetning og konflikt mellom folkekirke og pluralisme, inntil først statskirken blir oppløst, og vi så blir en pilegrimskirke mer enn en folkekirke. Pilegrimskirken er for meg det ytterste perspektiv, det *eschaton* da også vår kirke skal prøves om den har bygget på grunnvollen, Jesus Kristus, med gull, sølv, edelstener eller med tre, høy eller halm.

1. Det pluralistiske samfunn

La oss først se på det pluralistiske samfunn. Det kan være godt å minne om at kirken begynte i en verden preget av kulturell og religiøs pluralisme. Før den ble en folkekirke, tilbragte den flere hundre år på et broget livsynsmarked. Da kirken stilte seg ut på dette torget, skulle man tro at den var nødt til å følge reglene for torghandel: gjensidig toleranse. Men den gjorde det bare ikke. Kirken stod fram og forkynte om sin Herre: «Det er ikke frelse i noen annen, for i hele verden er det blant mennesker ikke gitt noe annet navn som vi kan blir frelst ved» (Apgj. 4,12). Den unge kirke førte videre den religionspolemiske linje fra GT og jodedommen, sier Oskar Skarsaune i en artikkel om «Kristendommen i en religionspluralistisk verden.» De kristne kunne sitere Salme 96,5: «Alle folkenes guder er ingenting verdt», t.o.m. i den greske versjon: «Hedningenes guder er demoner.» Det var derfor kirken ble en martyrkirke - «Man må alltid betale en pris for å hevde noe absolutt i en pluralistisk verden.»

Selv i Kirkens Verdensråd (KV) var det en pris å betale når noen av oss talte imot en religionsdialog uten grense, d.v.s. uten kristendommens krav på å være den ene sanne reli-

* Foredrag ved Menighetsfakultetets etterutdanningskurs juni 1989

gion. I KV møtte vi personer som den libanesiske metropolit George Khodr, som fortalte oss: «Sann misjon ler av all misjonsaktivitet ... Kirkens misjonsarbeid må være å vekke den Kristus som sover i religionenes natt.» Altså Kristus som den skjulte virkelighet bak de ikke-kristne religioner. Jeg glemmer ikke den ortodokse prest som reiste seg ved en anledning og spurte: Hva er dette for noe? Kristus kan ikke være den skjulte virkelighet bak hedenskapet, men demonene. Han kunne sin Justin Martyr og Tertullian, og Paulus for den saks skyld i 1 Kor 10,20f. Så langt våget ikke vi norske delegater oss. Men i KV-tidsskriftet *International Review of Mission* fikk vi etter Nairobi 1975 en fryktelig attest, under overskriften: Den ytterste blasfemi. Dere stenger Gud inne i en boks.

2. Den religiøse pluralisme

Mange asiater, særlig fra India, var overbevist om at denne bokse-mentaliteten skyldtes vårt innestengte kulturmiljø her nord. Vi hadde ikke erfart det fargerike fellesskap av religioner og kulturer. Derfor var vi et bytte for den fariseiske ideologi å ville påtvinge alle folk den ene og sanne religion, vår egen.

Men nå er det mange sorgelige eksempler på konflikter og vold i multireligiøse samfunn. Nettopp i India bare øker det på med hatefulle oppgjør mellom forskjellige religiøse grupper. Vi husker også at Pakistan måtte skilles ut etter blodige kriger, forat muslimene skulle få sitt eget islamske samfunn. Det er ikke slik uten videre at jo mer religiøs pluralisme, jo mer toleranse lærer vi. Det er noen kulturkonflikter og motsetninger som ikke kan harmoniseres. Salman Rushdie-saken er ett eksempel fra vår egen kulturkrets. Dette må sies fordi noen glorifiserer ukritisk det fargerike fellesskap.

Men la oss nå se på vårt eget samfunn. Statistikken forteller at det i Norge i dag bor mer enn 100 000 innvandrere. Ca. 1/5 av disse tilhører ikke-kristne religioner: 16–20.000 muslimer, 3.400 budhister, 700 sikher, og en del

andre. Det er foreløbig små tall. Men utviklingen i Europa kan gi et perspektiv på det fremmedreligiøse Norge i morgen.

I Vest-Tyskland er det nå 2 millioner muslimer, og islam er blitt Forbundsrepublikkens tredje største religion. I Frankrike er antallet omtrent det samme.

Her er muslimene dobbelt så mange som protestantene. I Storbritannia bor det ca. 800.000 muslimer, omtrent 1,5 % av befolkningen. For bare å nevne islam. Nettopp med islams sterke politiske fremmarsj, og med en fødselsrate som mot slutten av dette århundre vil gi 1,3 milliarder muslimer, kan en folkevandring fra den islamske verden komme til å forandre både de religiøse, etniske og kulturelle strukturer i Europa. Det er i dette lys man må se innvandringsstoppen i europeiske land.

Så har vi de ny-religiøse bevegelser som det ikke finnes statistikk for. De likner på antikens mysteriereligioner, med sine okkulte løsninger på menneskers religiøse lengsel. Så kan vi legge til den kristen-konfesjonelle pluralisme som vi har hatt i Norge siden tidlig i forrige århundre, og ellers det store sekulære livs-synsmarked. I folkekirken har vi t.o.m. et pluralistisk kirketorg, som minner oss om at pluralismen går tvers igjennom både kirke og teologi.

3. Folkekirken og den religiøse pluralismen

Det er all denne pluralisering som nå utfordrer folkekirken, slik oldkirken måtte møte den hedenske verdens pluralisme.

Kan vi lære noe av kirkens historiske erfaringer? Først ja:

Kirken lærte å leve med den religiøse pluralisme. Og den overlevde. Ikke ved å sensurere bort misjonsbefalingen. Ikke ved å oppgi visjonen om at i Jesu navn skal hvert kne bøye seg og alle bekjenne at Han alene er Herre. Det var godt at den moderne dialogisme ikke styrte den gang, den som sier at det ikke går an i det gode religiøse selskap å hevde at kris-

tendommen er den eneste sanne religion. Resultatet ville ha blitt: Ingen misjon, ingen kamp for evangeliet, ingen hellig, alminnelig kirke.

Etter ja et nei. Vi kan ikke lære noe av oldkirken uten å innse at folkekirken er en annen kirke i en annen tid. Folkekirke forutsetter en kristen enhetskultur, altså det stikk motsatte av oldkirkens situasjon. Misjonsbefalingen står ved oldkirkens begynnelse, folkekirken er resultatet av den: «Gjør alle folkeslag til disipler ...»

Også vår folkekirke er gammel. Den er en dyrebar arv fra Hellig Olav. «Det var ikke noen mennesker her og der han ville omvende,» sa Bernt Støylen ved 900-årsjubileet for Stiklestad. «Det var ikke en liten flokk eller et lite utskilt samfunn i folket han ville kristne. Nei, det var hele det norske folk som skulle komme under en ny høvding, Kristus, og ta imot hans merke og lyde hans lover. Hele Norge skulle bli et kristent rike.»

Som ekklesiologisk program er folkekirken en kongstanke. Som ekklesiologisk virkelighet ser den ut som en ruin. Som folkekirke i et religionspluralistisk samfunn er den egentlig en umulighet. Den forutsetter en kollektiv identitet som er noe annet enn et formalt medlemskap. For hva er det som i dag utgjør folkekirkens kollektive identitet? Kan jeg regne med alle som sier at de interesserer seg for Bibelen og går i kirken julekvelden, men som ikke tror at Jesus Kristus er Gud og heller ikke at det er et liv eller en dom etter døden, og som ikke ser noe bibelsk problem i forbindelse med ekteskap og skilsmisse? Kan jeg regne med alle som bare har en folkereligjøs oppfatning av navnedåpen, eller en ny-religiøs tro på at enhver blir salig med sin egen gud? Hvor lite kan det felles multiplum bli for at folkekirkens kollektive identitet kan eksistere? Eller hvor mye skal til for at medlemmene kan identifisere seg med kirken slik at de kan si «vi» og «oss» når de snakker om kirken?

I en sekt er det sterke følelser av tilhørighet, fordi det felles multiplum er bortimot maksimalt. Det gjelder også våre fremmedreligiøse innflyttere. Det er her tale om grupper som

avviker fra sine omgivelser, mer eller mindre lukket utad og derfor med en desto sterkere fellesskapsfølelse innad. Det er lett å forstå at det er en forbindelse mellom det å være en minoritet og ha en sterk følelse av identitet. Og motsatt: Å være en majoritet som folkekirken og ha en svak og utflytende identitet, men med bred åpning utad.

4. Hvordan møte utfordringene?

Omtrent slik tror jeg situasjonen er for vår folkekirke, spesielt i fremtidsperspektiv. Så lenge vi ennå mener å ha denne folkekirke, hvordan vil vi at den skal møte utfordringen fra det religionspluralistiske samfunn? Jeg kan bare skissere fire områder.

4.1 Evangeliets eksklusivitet

For det første det område som allerede ble berørt da vi sammenliknet med oldkirkens situasjon, der hvor det gjelder kristen tro og bekjennelse, kort sagt: *evangeliet*. Evangeliet kan ikke fallbys på torget som en religiøs vare på linje med andre. Evangeliet er eksklusivt og det er annerledes, *totaliter aliter*. Så lenge folkekirken har det evangelium, kan den ikke forkynde annet enn at Jesus Kristus er Guds Sønn og Frelser. Jeg respekterer de troende i andre religioner, men troen selv er fundamentalt forskjellig.

For muslimene er Jesus bare et menneske, et uvanlig menneske riktignok, men ikke Gud. For muslimer er Koranen det eneste sanne Guds ord, oppbevart i Himmelen fra evighet av. Kristne kan beundre Koranen, men for oss er den en menneskeskapt bok, slik Salman Rushdie har behandlet den og derfor ble dødsdømt for blasfemi. Slike forskjeller kan ikke gattes over. Folkekirken kan ikke slå av på evangeliet for å vinne hele verden, men miste sin sjel. Da ville vi komme i den situasjon som de tyske «Bekjennende menigheter» beskrev i 1984, i den s.k. Frankfurt-erklæring: «Vi ser i islam en Guds dom over en kristenhet

som har fjernet seg fra det bibelske evangelium.»

Også Luther så på islams fremstøt mot Europa på 1500-tallet som Guds dom og straff. Det er ikke tilfeldig at han nettopp mot tyrkerne skrev salmen: «Gud, hold oss oppe ved ditt ord. . .». Luther tenkte på de tusener og tusener kristne fanger som islam-tyrkerne tok. Det kom som et sjokk på Luther og kirken at så mange kristne så lett og så fort gikk over til islam. I denne sammenheng er det aktuelt for oss å høre Luther formane foreldre til å lære sine barn katekismen, så de kunne stå imot påvirkningen fra den fremmede religion. Særlig gjaldt det å innprente den 2. trosartikkel, det sted hvor den avgjørende forskjell lå mellom evangeliet og alle religioner. Stå fast i læren, formante Luther, ikke bare for selv å stå imot alt det som var så forførende i islam, men også for å vinne muslimer for Kristus. Han minner om Josefs eksempel som ble solgt til Egypt 17 år gammel. Men fordi Josef kjente Guds ord og kunne sin tro godt, ble han i stand til å omvende hele Egypt.

Behøver jeg si noe mer om denne sak? Hvor mange har vi som Josef? Hvor mye kristen kunnskap har våre ten-åringer til å stå imot trykket fra fremmede religioner og nyreligiøse bevegelser? Hva er galt med folkekirken og folkeskolen – de to hører sammen – når over halvparten av vårt folk ikke vet hvor Jesus døde og oppstod? Og når over 70% ikke overhodet markerer påsken som en religiøs høytid, ifølge en representativ meningsmåling. Jeg leser oppfordringer til norske menigheter om å innby muslimer til religiøse samtaler – gjerne det, men da må bibel og katekisme igjen komme inn i hjem og skole, og på alle prekestoler.

4.2 Den éne kirke og de mange kulturformer
Så har vi det område hvor de kulturelle forskjeller møtes og brytes. En religion kan være universell og likevel opptre i *mange ulike kulturformer*. Også oldkirken kjente det problemet. Helt fra første stund viste det seg hvor forskjellige de var, de kristne som kom fra judaismen og de som kom fra den hellenistiske

verden. Siden fikk vi konflikten mellom Roma og Byzans, mellom katolikker og protestanter. Vi har fått forskjellen mellom unge afrikanske kirker og de gamle europeiske, mellom sør-amerikansk frigjøringssteologi og norsk pietisme.

Det er her vi må lære å skjelne, så vi kan sortere ut forskjeller som er betinget av etniske, kulturelle og nasjonal-kirkelige komponenter. Noen slike forskjeller hører til kategorien «utenpå». De er akkurat så trivielle som i «utenpå»-sangen. Noen er svarte, andre er hvite; noen snakker urdu og andre spansk. Noen spiser brød og andre ris. Verre er det med forskjellene innvendig. Men her burde det hjelpe med litt kirkehistorie. Og da bør vi begynne med vår egen folkekirke, med alt det særnorske som har lagt seg på gjennom århundrer, for ikke å snakke om alt det sære. Vi kan reflektere over vår kirkes autoritetsstrukturer fra enevoldstiden og til i dag. Så kan vi lage et inventarium over vest-europeisk arvegods, og tenke litt på kulturimperialismens historie.

Jeg kan bare antyde de kulturelle og politiske faktorerens innflytelse på kirken – poenget er at vi lærer så pass mye om menneskeskapte ordninger at vi tolererer og respekterer litt mer når det gjelder de fremmede iblant oss.

Også i oldkirken var man i stand til å skjelne mellom ulike komponenter i den hellenistiske kultur-pluralisme. «Man betraktet den ikke *en bloc*,» sier Skarsaune i den før nevnte artikkel. «Man forkastet den derfor heller ikke *en bloc*. Man så på den antikke kultur som et slagfelt, en kamparena, der ulike impulser kjempet mot hverandre, og der *noen* krefter så å si var på Guds gode skapergjernings parti. . . I pluralismens slagfelt hadde de kristne en visshet om at de ikke var helt alene som Guds medarbeidere på skapelsens plan. Det var andre gode krefter som kjempet med dem.»

4.3 Kirkens nærvær i hverdagslivet

På dette felles-menneskelige plan har nettopp folkekirken en mulighet. Det som i praksis gjorde vår kirke til folkets kirke, fra Hellig

Olavs tid, var at den ble bygget inn i lokal-samfunnets liv fra vugge til grav. Folkekirken skjebne har vært knyttet til den plass kirken hadde ved grasrota, av den *evne til å møte jevne menneskers religiøse og kulturelle behov*.

Dette skulle hjelpe oss til å være folkekirke i motsetning til sektkirke. At den ikke lever sitt liv i to helt atskilte verdener – et privat trossamfunn, og ved siden av: det offentlige rom. Folkekirken minner oss stadig om at vi står i en sammenheng, på godt og vondt, med det daglige liv som det leves i et pluralistisk samfunn, – på Vålerenga og på Grønland. En folkekirke er med i samfunnets *res publica*.

Til det hører å ha en diakoni som når ut til alle i den geografiske menighet, enten de er kristne eller ikke. En folkekirke uten en slik diakoni kan ikke bestå – det er mord på folkekirken om stat og kommune vil frata den muligheten for å engasjere seg diakonalt; eller selvmord om den isolerer seg i det sakrale rom. Folkekirke betyr å være kastet ut på det åpne torg, hvor den må øves i tålsomhet og toleranse.

Men med all folkekirken diakonale åpenhet og omsorg fins det kulturbestemte spenninger og motsetninger som selv ikke den høyeste toleransegrense kan tåle. Saken med Salman Rushdie er et dramatisk eksempel på en slik kulturkollisjon. Men for kirken er det et annet problem som i perspektiv kan bli aktuelt også i Norge. I Vest-Tyskland har mange blandingsekteskap mellom muslimer og kristne kvinner ført til tragedier, spesielt i forhold til barna eller p.g.a. den enorme kulturelle omstilling som kreves av en europeer i et islamsk-orientalsk miljø.

Frankfurt-erklæringen (fra De bekjennende menigheter) advarer mot slike ekteskap: «Vi ber alle ansvarlige i kirken, menighetene og skolene å gi bedre opplysning om islam, spesielt til kristne piker og kvinner. . .». Også den tysk-katolske biskopskonferanse har funnet det nødvendig å «advare klart» mot slike blandingsekteskap. I Norge gjøres dette endog til test på rasisme. Vi har ennå så lite erfaring. Men det kommer en tid da også vår kirke må

sette disse spørsmål på dagsorden og diskutere dem på kirkens premisser, uten å skjele hverken til høyre eller venstre. (At det fra kirkelig hold er anbefalt å la muslimske innvandrere ta med flere koner inn i Norge, betrakter jeg som en arbeidsulykke).

4.4 Folkekirken og folkereligiositeten

En spesiell utfordring ligger i *folkekirkens forhold til folkereligiositet*. Folkereligion og folkekirke har «vandret tilhobe» fra misjonstiden til i dag. Bare at i dag har vi fått så mange nye former for folkereligion; astrologi, reinkarnasjon, spådomskunst, spiritisme er noen slike. Egentlig er det gamle varer fra religionenes fellesmarked; men de har fått en utbredelse som aldri før, gjennom ukepressen ikke minst. Og de er blandet opp med ny-gamle trender: grønn naturmystikk, orientalsk meditasjon, magisk fruktbarhetskult.

I denne allmennreligiositet dreier det seg om en annen slags pluralitet enn den som verdens store religioner frembyr – det er her ikke tale om én religion ved siden av andre, men religionenes religion. Ifølge noen sosiologer vil dette bidra til den tankegang at all religiøs erfaring konvergerer i ett og samme punkt: der hvor det enkelte jeg har funnet seg selv i sin identitet med den eller det guddommelige. Dette kan oppleves på forskjellige måter, du på din måte, jeg på min – men i sin essens fungerer alle religiøse erfaringer på samme måte. Sannsynligvis vil den norske allmennreligiositet gå i denne retning, sier Arild Romarheim, som en direkte følge av religiøs pluralisme. «Ola Nordmanns religion vil i fremtiden i større og større grad betone den fjerde troartikkel: Enhver blir salig i sin tro.»

Hva er folkekirkens mulighet i denne situasjon? Hver dag leser jeg og hører jeg om den nye religiøse bølge som vår umulige kirke ikke klarer å fange opp. Som i et radioprogram i mai 1989 «På Kirkebakken»: Kirken tilbyr ingen mystikk eller mytologi, ble det sagt, bare teologi med gamle historiske sannheter. Folk har større religiøs opplevelse utenfor kirken, folk vet at der får de ingenting, bare «gude-snakk» for de omvendte. Og enda har ingen

en større prekestol enn folkekirken, flere hus og lokaler og ressurser. Men prestene tar ikke religion alvorlig, de våger intet, derfor vinner de ingen.

Javel – vi registrerer for n'ite gang at prestene ikke er flinke nok; men det har de aldri vært, og blir det ikke heller. Men vi får selvfølgelig gjøre noe med det: arbeide mye mer med prekenen, vite litt mer om det religiøse menneske, lage litt mer Gamle-Aker-liturgi for mystikere, konkurrere hardere på livs-synsmarkedet. Dette har dere hørt før. Jeg vet ikke hvor oppmuntrende det er å høre stadig: Gjør dette, så skal du overleve som prest.

Nå vil jeg heller avslutte med to betraktninger som går utenfor denne gjør-det-selv-teologien.

Den første er hva religionssosiologer sier til oss om den ny-religiøse pluralisme. Det er en religiøsitet som står i et negativt forhold til all institusjonell religion. Den trives i løse grupperinger, hvor man ikke vil identifisere seg med noe som ligner på konfesjonell kristendom. Særlig mange unge opplever religion som konsumenter, – religion blir en av mange muligheter til å løse problemer og finne lykke og velferd uten at det får konsekvenser for livsstilen. En ekstrem laissez-faire går dårlig sammen med de restriktive former for bekjennelse og etikk som særlig kirken har stått for.

Denne religiøsitet kan vi møte på det plan den hører hjemme, uten stressede forventninger. Vi kan få en møteplass ved å flytte ut av kirkerommet, i både fysisk og åndelig forstand. Men vi må bare være klar over hva vi da gjør, at vi møtes på almenningen for religiøse følelser og naturlig teologi. Der må vi så gjerne boltre oss med all mulig slags religionspsykologi, om vi vil og om vi orker – bare vi er klar over den uoppgevelige grense mellom naturlig religion og evangeliet.

For når vi kjenner denne grense, da blir vi ikke fristet til å jukse evangeliet inn i menneskers sinn. Vi kan befries fra mye nervøs overaktivisme. Kanskje vi også kan bli mer skeptiske til gevinsten av å tilpasse kirkerom og gudstjeneste til de religiøse markedskreftene. I det hele tatt: Å forandre våre menighets-

strukturer for å finne en tilknytning til tidens mangfoldige religiøsitet, er som å gjete kongens harer. De religiøse sprett og hopp går i alle retninger; og om vi heseblesende løper etter, kan vi aldri holde følge med de moderne påfunn, fra opera og ballett til Donald Duck på prekestolen.

Nå finnes det også alvorlig søkende og religiøst urolige sjeler iblant oss. Vi må tenke radikalt igjennom folkekirken holdning til denne religiøse lengsel. Vi må alltid holde veiene åpne, og porten, for dem som leter og banker på. Det betyr en nødvendig selvkritikk overfor alle de religiøse utfordringer; ikke bare spørre: Hvor kristen er folkereligiøsiteten? Det spørsmålet må og skal stilles. Men også et annet: Hvor kristen er folkekirken?

Og det fører meg til et umulig forsøk på

5. Konklusjon

Det er lett å slå seg til ro i folkekirken. Her har vi det rimelig bra, særlig hvis vi sammenlikner oss med andre vest-europeiske land. Ennå oppleves Norge som et uvanlig homogent land. Godt over 90% tilhører folkekirken. Døds- og livsritualene følges av de fleste. Som statskirke kan den utøve en rekke offentlige funksjoner som gjør den til nasjonens store seremonimester. Innflytelsen fra andre religioner er ennå forholdsvis liten. De ny-religiøse bevegelser har ennå ikke vært noen alvorlig trusel mot vårt religiøse establishment. Den nye meditasjon med TV-kanaler for en strøm av religiøs og kulturell pluralisme kan sterkt påvirke vår kirkelige situasjon, men vil ikke på lenge kunne forandre århundrelange tradisjoner. Ingen av de store politiske partier har oppløsning av statskirken på sine programmer.

Men på innsiden av det solide, offentlige kirkebygg merkes det lett at sterke tradisjons- og kulturhistoriske strømdrag er i ferd med å oppløse de gamle kristne og moralske verdier.

Vi merker det kanskje best i folkeskolen, den datter av folkekirken som for 250 år siden begynte som konfirmasjonsskole. Skolen skal

«fremja åndsfridom og toleranse» heter det nå i lovens formålsparagraf. Mønsterplanen for undervisning om kristendommen i møte med andre religioner skal legge mere vekt på felles verdier enn forskjeller. Bak ligger antropologisk-subjektiv tenkning som stiller alle religioner på lik linje, uten vurdering (Njål Skrunes). Det svarer til den samfunns-politiske modell at skolen skal favne alle. Det er denne modell som ennå får politikere til å ville bevare stats- og folkekirken, at det gjelder å motvirke indre oppløsning og sterke motsetninger i samfunnet. Hverken et folk eller en folkekirke kan bestå uten en sterk kollektiv identitet.

Med slike folkepsykologiske motiver, og med de borgerlig-sosiale fordeler som statskirken gir, er det lett å slå seg til ro i folkekirken. Men så lenge folkekirken ennå har Guds ord som grunnvoll, har den et innebygget kritisk prinsipp. Denne kritikk må slå begge veier – utad mot den fare som truet allerede i oldkirkens pluralistiske verden og som fikk Johannes til å advare: «Prøv åndene om de er av Gud. For det er gått mange falske profeter ut i verden.» Men også innad. Da Johann Hinrich Wichern stiftet Indremisjonen i forrige århundre, lå tanken om en dobbelkirke som en spire i hans program: Den lille troende flokk var menighetskirken, den store skare av ikke-omvendte ble kalt «folkekirke». Og der-

med fikk folkekirke en nedsettende klang. Resultatet ble «foreningskirken», hvor man glemte det opprinnelige mål: å gjøre alvor av folkekirken. For opprinnelig var Wicherns ideal å føre det kirkefremmede folk tilbake til Gud gjennom indremisjonen og dermed også inn i kirken. Folkekirken var da egentlig idealet, målet for indremisjonens evangelisering.

Selvfølgelig er det en utopi, en umulig oppgave å få folk og kirke til å dekke hverandre, slik Hellig Olav tenkte, og som var kongstanken også i Wicherns program for indremisjonen. Men en stadig utfordring skal det være, en drivende uro over en selvtilfreds folkekirke, hvor bare noen få sitter omkring kjøttgrytene og spiser seg mette.

Mitt endelige perspektiv er ikke en folkekirke, men en pilegrimskirke. Alle tegn i samfunnet og kulturen går sammen med Bibelens tegn mot endetidens lutring. Da skal det ikke lenger være noen pluralisme. Og ingen folkekirke. Men folkene skal være der.

Dette sier Bibelens siste bok. Og det synger vi om:

«Den kommer, den kommer, den dag som vi venter
da himmelens Herre er Konge på jord,
da kjærlighet seirer og verden forenes
og folkene benkes ved brudgommens bord.»

Pastoral identitet

Noen holdepunkter som holder¹

Av Tor Johan S. Grevbo

Det er mange grunner til at folk blir prester. Leser vi f.eks. om Peter Brand i Else Breens roman: *Hundreårs-huset* (Bergen 1987), kjente han seg tvunget til å fortsette i farens gjerning, reise en levende menighet midt i sitt barndomsrike, være med på å stoppe utflyttingen og sikre arbeidsplassene... gjøre bygdesamfunnet til et eksempel.

Midt oppe i bindingen til farens minne ønsket han riktignok også å skape sin *egen* revolusjon – først i hjertene og siden i samfunnet. Men slik skulle det ikke gå. Folk i bygden var mer opptatt av fjernsynsantennene og seermulighetene enn av fraflyttingen. Menighetsrådet var mer interessert i å drofte parkeringsplassen rundt kirken enn budskapet.

Den vennlige lille flokken han hadde utsett seg, lystret heller ikke «seeren» selv om *han* fulgte kallet. «Etter hvert folte jeg selv at kallet druknet i trykksaker», forteller Peter Brand videre. «Statskirken er blitt en papirmølle, og jeg undres om den ikke ønsker seg klerker istedenfor prester som er belastet med kall og visjoner» (s. 197).

Peter Brand er en av oss. Midt oppe i mangfoldet av psykologiske motiver strever alle prester med å skaffe seg en holdbar *pastoral identitet* – moteord eller ikke.

I Danmark gikk dette tilsynelatende lenge greit. Der hadde nemlig en toneangivende biskop en gang sagt: «Hold prestekraven ren og kjeften lukket», og dermed levert noen enkle retningslinjer for identitetsdannelsen. Men heller ikke i Danmark er alt som det en gang var...

Og slett ikke i Norge. Presteforeningen har nylig satset på et omfattende arbeidsveiled-

ningsprogram for prester (ABV). Derfra vil jeg hente mitt eksempel. Idéen bak ABV er god og intensjonen likeså. Men i de første utkast til veiledningsprogram hadde utplukke- de kolleger valgt formuleringer som sendte enhver *pastoralteologisk* refleksjon ut over sidelinjen, og den tilhørende veilederutdannel- se var helt sentrert om pastoralpsykologi og tverrfaglighet. – ABV kan bli et viktig incita- ment i personalomsorgen for frontkjemperne i lokalmenighetene. Hvis man imidlertid kon- sentrerer seg om et omfattende veilednings- program der hovedinteressen er psykologisk bearbeidelse på erfaringsplanet – uten bevisst teologisk fordypning som korrektiv – skaper det i hvert fall dårlig grobunn for en bære- kraftig pastoral identitet. Det er det minste man bør våge å si.

En av de groveste misforståelser som har slått rot i store deler av presteskaper, kan for- muleres slik: Teologi har prester fått nok av gjennom et langt grunnstudium. I prestetjene- sten får fokus settes på helt andre punkter. – Denne artikkel vil bevisst sette inn et motstøt mot slike tanker, og den vil gjøre det med et tidvis synlig subjektivt engasjement. Samti- dig håper jeg å unngå den motsatte groft: den livsfjerne og prinsippglade teologisering. En ting står imidlertid uansett fast: Hvordan vi *tenker* om vår identitet slår alltid sterkere ut i

praksis enn hesblesende pragmatikere er villige til å innrømme. La oss derfor først henge opp en ramme omkring identitetsdannelsen, selv om den er så gammel og gedigen at mange velger å overlate den til antikvitets-handlere.

1. Rammen for pastoral identitetsdannelse

Hva som er en luthersk prest? En luthersk prest er en enkel hyrde som formidler Guds ord med basis i og sikte mot et sakramentalt preget fellesskap; altså et fellesskap der dåpen og nattverden, men i videre forstand også gudstjenesten og skriftemålet, er sentrale, livgivende elementer.

Innenfor denne ramme er det at en trygg pastoral identitet må utvikles. Rammen kan riktignok utvides, men søker vi etter grunnleggende presteidentitet i en helt annen referanseramme enn denne, er vi dømt til å mislykkes som lutherske prester. Da hjelper det ikke om vi subjektivt opplever oss som relativt velfungerende menighetsfunksjonærer. Disse knappe formuleringer utgjør *utgangspunktet* og *endepunktet* for det som siden følger.

Nettopp det nevnte identitetsgrunnlag – presten som hyrde i en kirke med et sakramentalt preget fromhetsliv – er imidlertid utsatt for en kraftig erosjon i vår tid. I Kirkerådets stort anlagte utredning om «Embete og råd» (Oslo 1987) har komiteén f.eks. ikke funnet å kunne gjøre bruk av hyrdebegrepet som veiledende i embetssynet i det hele tatt (s. 87 f). Fordi man har oppdaget at det i NT kan være tale om et generelt hyrdeansvar for alle menighetsledere, har man like godt oppgitt tanken om et *spesielt* hyrdeansvar knyttet til Ordets embete. I stedet for å utdype, eksemplifisere og aktualisere hva som ligger i de pastorale hyrdeusagn – noe som absolutt trengs i kampen mot autoritære misforståelser (!) – har man altså rett og slett funnet å kunne gi avkall på den hjelp som her finnes til rett identitetsdannelse for prester.²

Det er imidlertid ikke bare hyrdebegrepet som det flyktes fra. Prestens sentrale plassering midt i et sakramentalt preget fellesskap, synes f.eks. mange av dagens såkalte «fornyelsesbevegelser» helt å overse. Evangeliets sakramentale forankring og formidling er f.eks. unevnt i Lausannepakten (1974) og Manila-manifestet (1989),³ og den karismatiske bevegelse – selv i dens lutherske form – har åpenbart også et annet tyngdepunkt.

En luthersk prest som i dag vil arbeide på sin identitet med frykt og beven utfra velprøvde anvisninger, må altså delvis gå *mot* strømmen. Hvis man leter på rette steder, finnes det imidlertid også interessante trekk å knytte seg til i dagens internasjonale kirkebilde. Dette kommer jeg tilbake til i neste hovedpunkt. Først vil jeg stanse litt ved selve identitets-spørsmålet mer generelt, både som psykologisk og pastoralt fenomen.

2. Identitetsproblemet – psykologisk og pastoralt

Identitet kan vi – som psykologisk uttrykk – enkelt definere som «bevissthet om eget særpreg». Denne bevissthet utvikles ifølge E.H. Eriksen⁴ – og det vi alle vet – særlig frappant i ungdomstiden. Først da er tenkeevnen så langt fremskreden at vi kan reflektere bredt over oss selv. I denne livsfase oppdager vi til fulle at vel har vi mye til felles med jevngamle og andre mennesker, men mye er også ulikt. «Bevisstheten om eget særpreg» begynner å ta form.

Denne bevissthet forutsetter i sin modne utgave en grunnleggende overensstemmelse mellom tanker, handlinger og følelser. Den kan videre testes på et annet sentralt punkt, nemlig på forholdet mellom selvpoppfatning og det bilde andre har av en. Først om disse to sider «matcher» hverandre – for igjen å låne Eriksons språk – har man nådd frem til en til-litsfull og trygg identitet. Innsiden og utsiden må ikke sprike altfor mye – for å si det på en annen måte.

Begge disse tilgrensede symptomer på noenlunde trygg identitet er det nyttig å holde frem for seg: 1. Hvis man for det første ikke maktet å skape annet enn forvirrende motsetninger mellom tanker, handlinger og følelser – eller endog forsvarer seg mot et integrert program på dette felt utfra brokker av teologisk antropologi – er man knapt kommet særlig langt i den personlige modning. 2. Hvis man for det andre går gjennom livet med forestillingen om at det er stor forskjell på hvem

jeg faktisk er og det inntrykk alle andre har, er det ennå ikke blitt en fruktbar korrespondanse mellom innsiden og utsiden av personligheten. En trygg identitet tåler nemlig at andre oppdager negative sider som vi selv alt er smertelig klar over, og den gir mulighet for å være tilnærmet den samme selv om de ytre situasjoner veksler.

Jeg kjenner en kollega som først kom i nærheten av en slik trygghet som pensjonist. Hele sitt presteliv hadde han kjempet med store indre spenninger og med språk mellom selvbilde og speilbilde. Han har ønsket å gjøre sin lidelseshistorie kjent for så mange som mulig i samme situasjon.

I sitt lange presteliv våget han aldri å se menigheten i øynene mens han talte, og det var sjelden han gikk ned av prekestolen uten å ha måttet late vannet. Han opplevde hele menigheten – særlig de mest aktive – som svært kritiske til alt han foretok seg som prest, og han kjente seg forknytt og stadig tvunget til forsvar. I praksis vek han likevel tilbake og trakk seg unna. . .

Denne kollega hadde en svært forvirret identitet-soppfattelse som nettopp gav seg utslag i stor uoverensstemmelse mellom selvbilde og det bilde han prøvde å vise andre, og som derfor også gav seg utslag i liten sammenheng mellom tanker, handlinger og følelser. Forst etter pensjoneringen – da ansvaret kjentens mindre tyngende – våget han å se litt mere ærlig inn i seg selv og også be om andres korreksjoner. Det førte først til atskillige kvaler, for han måtte bl.a. erkjenne sin autoritetsangst og prestasjonskrampe. Samtidig forsvant imidlertid de mest plagsomme symptomer gjennom en imponerende identitetsgevinst, og han endte sitt liv bl.a. som en åpen og helhjertet predikant.⁵ (Om virkeligheten ikke er full av solskinnshistorier, finnes det jo noen som ender godt!)

Nå skal ikke det jeg hittil har skrevet, tas til inntekt for en ønsketilstand i retning av den «totale identitet» eller noe tilsvarende. Hvis man skulle risikere å havne i en fullstendig harmoni med seg selv *innad* og med andre *utad* slik at all spenning blir borte, lammes samtidig den åndelige og sosiale mobilitet. Total identitet i denne forstand ender i en overflatisk tilfredshet og i et flegma som snart fører til nye identitetskriser, om da ikke dødens kolde livløshet alt har meldt seg. Målet må altså være at spenningen mellom det jeg selv er og det andre fornemmer, og mellom tanker, handlinger og følelser, ikke blir uutholdelig, men heller ikke så stor at alle dynamiske motsetninger konsekvent hvikes ut. Innenfor en slik spenstig psykologisk ramme

kan en stabil og samtidig levende identitet utfolde seg på en fruktbar måte.

*

Hvordan går det når en person med mangelfull personlig identitet også tvinges til å utvikle en yrkesmessig, profesjonell identitet?

Det kan faktisk gå brukbart. Innenfor den yrkesmessige ramme kan han eller hun få den hjelp de trenger til struktur, prioritering og fasthet som langt på vei oppveier den *personlige* identitetsforvirring de fortsatt sliter med. Fungerer man bra over tid innenfor en profesjonell sammenheng, vil det også kunne gi slike positive tilbakevirkninger på hele personligheten at man på grunnleggende vis kan begynne å heles. Oftere vil imidlertid den forvirrede personlige identitet få overtaket og skape alvorlige ringvirkninger for den profesjonelle, i vårt tilfelle den *pastorale* identitet.

La meg bruke et sykdomsbilde fra psykiatrien til dramatisk belysning. Det er velkjent at basale spiseforstyrrelser har sammenheng nettopp med komplekse identitetsproblemer. Symptomene blir i alvorlige tilfeller enten *anorexia nervosa* = «nervøs spisevegring» eller *bulemia nervosa* = «nervøs oksehunger». Jeg synes jeg ser atskillige eksempler på at prester med personlige identitetsproblemer møter den pastorale tradisjon enten med anorektisk avvisning eller en bulemisk fråtsing. Enten forholder man seg uten appetitt til det som er å hente i kirkens prestierolle og den pastorale tradisjon, eller man forsyner seg av den i et slikt omfang at det personlige særpreg erstattes av tradisjonens ugjenomtregelige fetflag.

Den siste utforming styrkes også lett av en viss pastoralteologi som ikke gir rom for personlig særpreg overhodet, eller som forlanger en livsfiendtlig begrensning av prestens gjøremål. Det er – mot dette – godt om Kristus forkynnes gjennom et synlig, personlig temperament; det er godt om presten har interesser på andre områder enn de strikt pastorale; det er sunt om han eller hun kan fungere utenfor alterringen og uten rundsnipp – kanskje endog naken(!)⁶ – uten å falle sammen som person.

På dette grunnlag skjønner vi kanskje at personlig identitet som regel gir god støtte til den sunt pastorale. Under ingen omstendighet kommer presten imidlertid utenom et identitetsskapende sentreringspunkt som han eller hun deler med alle kristne – og i en viss forstand med alle mennesker.

Alle mennesker har i sin person et sentrum der de store eksistensielle spørsmål holder til huse: spørsmål

om livers mening, dødens brodd, skyldens krav osv. Det kristne menneske opplever dette sentrum som settet for relasjonen til Gud. Både psykologisk og teologisk kan vi med H. Sundén og O. Wikström tenke oss en sentral «rolle» for relasjonen til Gud i et kristent menneskes indre som rett og slett kan kalles «Guds partner» eller «Guds barn». Dette sentrum er det vi vender tilbake til hver gang vi ber, står foran et alter, feirer gudstjeneste osv. Å fungere som prest eller i en annen kirkelig stilling har som *nødvendig* forutsetning at dette sentrum gang på gang bevisstgjøres og oppøves. Dette kommer profilert til uttrykk hos mystikere og dyptpøyende åndelige veiledere. Men for oss alle gjelder det at identiteten på grunnleggende vis må være knyttet til kontakten med Gud i Jesus Kristus. Da vil også alle andre «roller» som et menneske lever i, korreleres til denne ene, fundamentalt viktige.⁷

La oss trekke en foreløpig konklusjon på dette punkt: En prests identitet har normalt god nytte av en personlig identitet som ikke virker avsporende i sin umodenhet. Han eller hun trenger samtidig – og enda mer – å kretse om den fundamentale Guds-barn-relasjonen. Denne må følge med inn i en fast og fleksibel presterolle der bildet av en selv som sakramentforvalter ikke er hengt bort i et hjørne, og der teologien alltid blir viktigste premisseleverandør. Bare innenfor dette perspektiv unngår vi engstelig *avgrensning* eller engstelig *tilpasning* i tjenesten. – Til hjelp på veien videre tar vi med oss noe av den nyorientering som er i ferd med å finne sted innenfor internasjonal pastoralpsykologi – av alle steder. Her skjedde det lenge billigsalg på pastoral identitet ved å la leger og andre helsearbeidere fremtre som de viktigste forbilder⁸. Nå er klimaet totalt forandret.

3. Ny identitetsjakt i internasjonal pastoralpsykologi (sjelesorg)

La meg for enkelthets skyld knytte det meste av fremstillingen i dette punkt til Thomas C. Oden, professor ved Drew University i USA. Han har vært vanskelig å skubbe seg på for dem som har mislikt de tydelige aksentforyskvninger, da han kjenner den moderne pastoralpsykologi fra innsiden, også i dens praktisk-kliniske utgave. Oden står imidlertid

– som vi også skal se – langt fra alene i sin oppsiktsvekkende revurdering av verdien til kirkens eget klassiske skattkammer.

Oden gikk for få år siden i gang med empirisk å undersøke referansene i de nyere fremstillinger av sjelesorgen, og han kom til oppsiktsvekkende resultater. Drivkraften i prosjektet var for ham den etter hvert enorme forskning som viser at gjennomsnittlig psykoterapi ikke helbreder mer effektivt enn tidsfaktoren alene, i begge tilfeller ligger helbredelsesraten på 65–75%. Dessuten blir ca. 10% verre under psykoterapeutisk behandling enn uten.⁹

Hva ble så konklusjonen på Odens undersøkelse? Jo, mens Augustin, Baxter, Calvin, Chrysostomus, Cyprian, Gregor, Herbert, Luther, Taylor og Tertullian ble nevnt hele 0 (!) ganger, ble Freud, Jung, Rogers, Fromm, Sullivan og Berne til sammen referert 604 ganger hos de 10 mest representative sjelesorgforfattere i nyere tid.¹⁰

På samme måte som Sundén og Wikström vil Oden arbeide for å gi alt pastoralt liv tilbake ett uoppgivelig sentreringspunkt, som han kaller «liv i Kristus». En hovedfaktor i pastoral «burnout» – påstår Oden – er nettopp ta-keleggelsen av denne uoppgivelige grunnidentitet. Det forsømte remedium er en solid nyplanting (rerooting) i klassisk pastoral visdom som makter å holde sammen Kristi tjeneste og vår, Guds gave og kirkens oppgave, nåde og ansvarlighet. Og vi kan tilføye, helt i Odens ånd: Dette skjer bare gjennom en sakramental forankring av tjenesten.

Alt dette hevder altså mannen som har skrevet begeistrede bøker om Carl Rogers og hans klient-sentrerte terapi, om eksistensialistiske psykologer fra Kirkegaard til Frankl, om eksperimentelle vekstgrupper og encounter-groups, om Eric Berne og transaksjonsanalysen og om adferdsterapien og den behavioristiske tradisjon.

I dag ser Oden det som en mye viktigere oppgave å komme teologisk på høyde med det 4. århundre enn med de siste 20 ars teologiske og psykologiske forsøk, som han dog fortsatt holder seg orientert om. «Etter å ha blitt konfrontert med en lang parade av noveliteter som lovet månen og serverte en grønn ost, er jeg blitt skeptisk til altfor kreative pretensjoner», skriver Oden,¹¹ og han bestemmer seg samtidig for å unnlate å sitere moderne kilder når det finnes bedre utsagn å vise til i den

klassiske pastoralteologiske tradisjon. Og for ham gjør det nesten alltid det!

Oden balanserer på grensen til en reaksjonær og romantiserende teologisk tenkning, men hele tiden er hensikten å vende visdommen i den klassiske pastoralteologi til en klar samtidsutfordring. At denne utfordring ikke blir kontorløs, ser vi bl.a. når han anklager mye pastoral praksis for å være unnfallende, og for å ha feilplassert sin identitet i en sang med fire vers:

1. Det er ingen signifikant forskjell mellom den ordinerte prest og legfolkets tjenester.
2. Sakramentene er ikke Kristi levende nærvær, men symbolske og kulturelle uttrykk for den generelle idé om et frelsende offer.
3. Oppstandelsen hendte ikke virkelig, og dens eventualitet kan ikke stå sentralt for troen.
4. Guds betingelsesløse kjærlighet krever intet av oss, ingen moralsk respons, ingen adferdsendring, intet forbilledlig liv. Lenge leve anti-nomismens uskyldsgrene ansikt! – Slik slutter siste vers i denne moderne hymne, ifølge Oden.¹²

Nå er det ikke mange norske prester som synger på disse fire vers, skjønt jeg har noen kolleger på Menighetsfakultetet som i det siste i hvert fall har begynt å intonere det første på en lite tillitvekkende måte.¹³ Men uansett hvordan vi vil analysere normal norsk pastoralitet i forhold til klassisk konsensus på feltet, kan det vanskelig bestrides at Oden internasjonalt har justert den identitetsoppløsende pastoralpsykologis dominans og hjulpet prester – og da særlig dem med sjelsesørgerske interesser – til et langt mer bærekraftig ståsted. Det har han gjort sammen med bl.a. William E. Hulme, Don S. Browning, Donald Capps,¹⁴ William Arnold, Alistair V. Campbell, Stephan Pattison, Wesley Carr og andre som i det siste har skapt et helt nytt klima, innenfor den toneangivende – akademisk anerkjente – sjelsesørgtenkning, og knyttet den langt sterkere til den klassiske pastoralteologi og dens anliggender. Og da har jeg bare nevnt noen *engelskspråklige* sentralfigurer!

4. Identitetsdannende holdepunkter for prester i dag

Alt som skrives av pastoralteologi, skulle egentlig være ledd i et gjennomtenkt *aerobisk øvelsesprogram* for et langt løp. La oss gjerne kalle prestedtjenesten et maratonløp på 42 år (lik 42,195 km) i gjennomsnitt. De første kilometerne makter de fleste å gjennomføre brukbart – i alle fall uten å kollapse – men deretter kan det observeres atskillige tilfeller der folk slår seg til ro på drikkestasjonene og likevel tror at de fortsatt er underveis. Særlig disse trenger en fornyet oppmerksomhet midt i livet, en hjelp til å reformulere pastoral identitet. Forutsetningen er da at de har fått seg nok hvile, og at problemet ligger et annet sted. I denne and tar vi fatt på siste etappe i vårt øvelsesprogram, der 5 relativt korte og varierte øvelser inngår.

Vi ble av Oden minnet om den klassiske pastorale identitetshjelp som består i å sammenholde Kristi tjeneste og vår tjeneste, Guds gave og kirkens oppgave, nåden og ansvarligheten. Denne samme dobbelthet er det som også bevitnes på sakramentalt vis i dåp og nattverd. Riktignok kommer Kristi tjeneste/Guds gave og nåde alltid *foran* vårt svar i tro – så også når det gjelder den pastorale identitet. Derfor begynner vi her, med å gi Gud rangen.

a. Det første identitetsdannende holdepunkt – nå og alltid – når det gjelder den pastorale identitet, er knyttet til *det Gud har gjort for oss*. Ikke minst skal vi holde frem hvordan han utrustet oss med nådegaven til å være menighetstjenere ved håndpålægelse og bønn (jfr. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).

Dette ytre kall står fast, men kan – som vi har sett – ikke løses fra vår grunnleggende kristne identitet, som riktignok alltid dypsett vil være skjult med Kristus i Gud (Kol 3,3). Denne identitet trenger vi stadig på nytt å ta imot i tro. Bare i Kristus er vi dem vi er ment å være, som mennesker, kristne og prester. Dette er en tanke vi kontinuerlig må øve oss i å tenke for vi blir aldri minnet om den i massemedia.

Luthers *Trøsteseddel* fra 1540 er god hjelp for prester som sliter med et smertelig identitetstap i sentrum av sitt liv. Selv trøstet han

seg og andre slik, ved å bekjenne menneskeverdet i kvalifisert forstand:

- Jeg er akttet *verdig* til at Gud, min skaper, har laget meg av intet og dannet meg i mors liv.
- Jeg er akttet *verdig* til at Gud har forløst meg gjennom sin enbårne Sonns død.
- Jeg er akttet *verdig* til at den Hellige Ånd har belært meg om Kristus og gitt meg lyst og kjærlighet til evangeliet i mitt hjerte.
- Jeg er akttet *verdig* til å bli bevart mot Satan og verden ved guddommelig bistand gjennom all slags antektelse, fare og motstand.
- Jeg er akttet *verdig* til at Gud uttrykkelig har befalt meg gjennom Kristus ikke å tvile på noen av disse punkter og ikke på Hans nåde og farshjerte.¹⁵

Og en prest kan tilføye: Jeg akttet *verdig* til at Gud har skjenket meg det hellige presteembete med ord og sakrament for at mennesker derigjennom kan vinne evig salighet.

Den første identitetsøvelse består altså i å holde disse Guds ords grunnleggende sannheter opp for vårt eget vaklende og i seg selv uverdige «jeg», så også vårt plagsomt fordømmende hjerte får møte en som er større (1 Joh 3,20).

b. Det neste identitetsdannende holdepunkt skal knyttes direkte til *sakramentenes iboende kraft som nådemidler*. Den viser seg bl.a. i at virkningen er uavhengig av forvalterens person.

Det er få ting jeg setter mer pris på i den lutherske bekjennelse enn dens sterke antidonatistiske profil (jfr. CA art. VIII). Og det er få aktualiseringer som har gjort sterkere inntrykk på meg enn Bo Giertz' skildring av presten Savonius i *Stengrunnen*.

Han hadde gjennomført en ytre sett meget mislykket prestejeneste hos den døende og antektede Johannes i Borsebo. Da det hele gikk i stå, fikk Johannes imidlertid hjelp av nabokonen Kathrina, og Savonius kunne så gi ham absolusjonen og nattverden.

Han var likevel så til de grader fylt av sin pastorale mislykkethet at han ble fysisk darlig, og han fikk så vidt stammet frem overfor skysskaren på hjemveien at han var lei seg for ikke å ha gjort mer for Johannes.

«- Mer? Petrus så spurrende på ham. Har ikke pastoren gitt ham Kristi legeme og blod? Har ikke pastoren brukt den velsignede nøkkelmakten som kommer fra Gud? Kan et menneske gjøre noe mer?»

- Det gjorde ikke jeg, svarte Savonius, og han mente det ærlig.¹⁶

Nei, han gjorde det selvsagt ikke selv i personlig, meriterende forstand. Han utførte bare sin påbudte

gjerning som sakramentforvalter, og likevel: Større kunne det ikke bli!

Den andre øvelse i pastoral identitet består etter dette i stadig på nytt å tenke større om det Gud gjør enn det vi selv får til, og ydmykt glede oss når vi får være tro forvaltere over Guds mangfoldige nåde.

c. En prest er også en *hyrde*, en hyrde som leder flokken til vann som gir evig hvile (dåpen) og mat som metter til evig liv (nattverden). Når vi nå er tilbake ved hyrdemotivet, er vi samtidig fremme ved det tredje identitetsdannende holdepunkt.

I Matt 9,35 finnes en av de mange sammenfatninger av Jesu virksomhet: Han lærte, forkynte, helbredet og forbarmet seg over folkemengden for de var «som sauer uten hyrde». Det er ikke tvil om at Jesu gjerning som den gode hyrde overfor sauer i fare, er det forbilde for prestens identitetsdannelse som har hatt størst gjennomslagskraft opp gjennom århundrene. (Jfr. tidenes mest leste sjelesorgbok. Gregors fortsatt lesverdige *Pastoralis Curae* fra 590-årene.) De med hovedansvar for menighetsledelse og -omsorg (Joh 21, 16f; App 20, 28; 1 Kor 9,7; Ef 4,11; 1 Pet 5,2) har kjent seg utfordret til å modellere tjenesten i lyset fra Jesu hyrdetjeneste, og har bare med darlig samvittighet løsrevet seg fra dette forbilde.

Det er imidlertid ikke underlig at stadig flere også har fått et blandet forhold til denne bibelske billedbruk. Hyrde metaforen har jo ved atskillige anledninger vist seg særdeles velegnet til forsvar for maktsyke og ekstremt dominerende trekk ved prestens person og gjerning. Det vitner om liten innlevelse å overse dette.

«Da jeg begynte å se min far med folkets øyne, begynte jeg også å merke den godmodige spotten i de tilsynelatende harmlose historiene deres», forteller prestesønnen og presten Peter Brand videre fra *Hundrearshuset*. «Det heroiske farsbilde måtte vike for bildet av en maktglad embetsmann. En sommerdag hadde han steget ut på terrassen og pekte med sin nyente sigar på den parklignende haven, de høye boketrærne, de blavhite ljellene, tjorden og de fattede gardene omkring, og sa: Det er mitt alt sammen.

Og det var hans. Han regjerte som en konge, ikke bare i kraft av stand og stilling, men tordi han også hadde makt over sjelene» (s. 90).

Dette er ingen enkeltstående presteavsløring! Den ferske intervjuundersøkelsen om presterollen¹⁷ viser dessuten at ikke bare mannlige prester er i faresonen: «Tradisjonelt sett har presterolle og farsrolle flytt sammen. Når kvinner skal utøve rollen, kan det være en fare for at presterolle og morsrolle flyter sammen. Mange vil oppleve dette som et ideal, men det spørres om en slik sammenblanding egentlig er av det gode. En sterkt omsorgsfull mor kan være slitsom både for seg selv og barna, akkurat som en sterkt autoritær far». – Gjennom et ekte møte med Jesu gjerning som den gode hyrde, oppdager vi imidlertid fort at alle slike og lignende «paternalistiske/materialistiske» utslag er grove *misbruk* av hyrdeansvaret. Vi kan ikke av denne grunn unnlate å redde for prestedtjenesten de viktige sannheter som hyrden representerer, og som bl.a. Alastair V. Campbell nylig har trukket frem på nytt.¹⁸ Denne skotske teologen er bl.a. opptatt av at presten i lys av hyrdeskikkelsen kan gjenvinne en ofte upåaktet pastoral kvalitet, nemlig *mot*.

Alle som begir seg inn i andre menneskers smerte – slik prester ofte gjør – eller som utsettes for deres ønske om betingelsesløs bekræftelse, vet hvor lett det er å gi tilbake noe annet enn det de trenger. Unnvikelsene kan endog ta form av de flotteste pastorale teorier og forklaringer. Uten *mot* blir prestedtjenesten likevel en parodi på seg selv, som riktignok i dagens kirke- og samfunnsklima sjelden avsløres. Ofte blir denne parodien idealisert!

En virkelig god hyrde i Jesu hjemland måtte imidlertid oppvise mye *mot*. Han måtte for enhver pris holde flokken sammen; han måtte risikere alt for å finne bortkomne får; han måtte behandle skader på dyrene selv om det var smertefullt i øyeblikket, og han måtte sørge for å verne dem mot alle slags farer. Hensynet til oppdraget kom foran alle andre hensyn. Så kunne da heller ikke Peter og Johannes i deres hyrdetjeneste uten videre gi folk det de forlangte, eller alltid bekræfte deres ønsker. Den lamme ved Fagerporten fikk f.eks. ikke den almisse han bad om, men noe som var mere verd enn både sølv og gull (Apg 3, 1–10). *Mot* bildet for prestedtjenesten kan altså (i *dobbelt* forstand!) hentes fra hyrdens liv.¹⁹

Campbell løfter til slutt frem to hovedkriterier på om vår hyrdetjeneste er sunn og sann:

1. De som følger vår ledelse må for det første finne hvile og helbred, ikke noe som på grunnleggende vis innsnevrer, nedtrykker og destruerer dem selv. 2. Dernest opplever den gode hyrde at sant lederskap alltid er krevende og farlig. Vi kan altså ikke lede uten å risikere oss selv (s. 45). – Disse kriterier utleveres her til selvprøvelse.

Man skal ikke ha stanset lenge ved bildet av hyrden før vår egen utilstrekkelighet avsløres. Målt på Jesu egen hyrdetjeneste blir vi alle i beste fall underhyrder i første opplæringsfase. Dette tvinger oss inn i en livslang holdning av ydmykhet – men altså også *mot*!²⁰

Den tredje øvelse i pastoral identitet består etter dette i å hente inspirasjon i det fasetterte bibelske hyrdemotiv, der inkluderende omsorg og modig lederskap går hånd i hånd.

d. Om den pastorale identitet på dette grunnlag er tilstrekkelig dypt forankret, vil jeg til slutt – etter all denne tale om *mot* – våge å måle på to litt dristige kriterier.²¹ Det første går på om presten *tåler å mislykkes*.

De fleste fremstillinger av pastoralteologi er skrevet i en optimistisk tone som om de var oppskriftsbøker i suksessrik kokekunst, tilberedning og servering. Denne hovedlinje kolliderer imidlertid samtidig på en oppsiktsvekkende måte med de faktiske forhold i presters hverdag. Her høres stadig gjenlyden av resultatløs tjeneste og endog fiaskoopplevelser. Nå finnes det riktignok prester som kjenner seg generelt mislykkede uten å være det, og på den annen side menighetslemmer som er altfor høflige – eller for sinte – til å si hva de virkelig mener om presten. Bildet er altså uoversiktlig i begge ender, så å si, men ikke utydeligere enn at vi kan slå fast at det hører med til det å være prest å kunne mislykkes.

Dette faktum kan selvsagt også brukes som en falsk unnskyldning, og derfor må vi legge inn et forbehold eller to. Mye pastoral fiasko skyldes ubearbeidede holdninger, ofte knyttet til umodne forestillinger om ens egen unnnværlighet. På dette grunnlag fratas «pastorander» ofte deres selvstendighet. De dirigeres og kontrolleres, jfr. farsrollen. De utsettes for ens

manipulerende trang til alltid å være givende, jfr. morsrollen. De får aldri lov til å delta i opplæringen av presten og får derfor heller ikke møte et virkelig lyttende øre. Alle slike kontakthindringer trenger prester hjelp til å kvitte seg med, men en slik bearbeidelse vil likevel aldri kunne skje under forespeiling av konstant pastoral suksess som belønning.

Vi står nemlig i Hans tjeneste hvis kjød ble en fiasko og døde blant oss (M. Boulding). Fiaskoen hører med til det sentrum av det menneskelige som Jesus er gått inn i, for også å møte oss der. Både hos Jesus og Hans etterfølgere er mislykkelse en integrert del av det som gjør dem til et ynkelig skuespill for verden – dog ikke uten overlevelsesevne: «Alltid presset, men ikke knekket; i tvil, men ikke fortvilet; forfulgt, men ikke forlatt; slått ned, men ikke slått ut. Vi bærer alltid Jesu død på vår egen kropp, for at også Jesu liv skal bli synlig ved den» (2 Kor 4, 8–10).

Den som i sin tjeneste tåler å mislykkes, kan prøve å se på dette som et mulig tegn på dypt rotfestet pastoral identitet, i alle fall når altfor menneskelige grunner er silt vekk. Denne type identitet motvirker gjerningsrettferdighet, misunnelse og konkurransementalitet, setter vår tjeneste i et sunt menneskelig lys og knytter oss sterkere til Guds gjerning for oss og *gjennom* oss – altså den sakramentale fromhets kjennetegn.

I prestetjenesten – som i idrettslivet – gjelder det at den som ikke kan mislykkes, heller aldri virkelig lykkes. Teologisk sett bæres denne holdning oppe av en mysterios visshet om at Kristus er under alle våre dyp. Han har steget ned til de dypeste lag av vår fiasko og gjort krav også på dette territorium. Fra da av er det ingen fiasko i livet og i døden som ikke kan bli en møteplass med Ham til større åpenhet for Hans gjerning.²²

Den fjerde identitetsøvelse består altså i å møte sine pastorale fiaskoer og feilvurderinger åpent og i følge med Kristus, vår bror, som også er prøvet i dette og gjerne spenner ben for perfektionister.

e. Veien er egentlig forbausende kort fra dette punkt og til det siste identitetsdannende holddepunkt som her skal markeres, nemlig evnen

til å se tjenesten i lys av *livgivende humor*. Også denne øvelse fordrer at vi kan se oss selv og tjenesten – og ikke bare de vellykkede sider – litt utenfra og gjerne fra en uventet vinkel. Ble perfektionisten rammet av forrige punkt, står nå rasjonalismen for tur.

Nå tror jo mange prester at de er utstyrtelig morsomme, og jeg har hørt utallige historier ved peisen i mitt barndomshjem, ikke minst når prestekolleger og biskoper var på besøk. Jeg vil ikke påstå at disse manglet et livgivende humoristisk perspektiv på sin tjeneste, men siden humor og vitsefortelling ofte er store kontraster, vil jeg heller ikke være trygg på det motsatte.

Manglende sans for humor er antagelig den bekjennelse som sjeldnest forekommer i skriftemål, og få ting er da også vanskeligere å pirkke borti i forbindelse med den pastorale identitet enn akkurat dette. For ikke å bli utålelig selvhøytidelige, trenger imidlertid alle prester – midt i gravalvoret eller den selvsentrerte latter – å spørre seg selv om de med evighetens smil kan fornemme noe av det dåraktige i sin tjeneste. At Jesu eget nærvær forvandles frem mellom deres egne fingre ved høyst hverdagslige midler (vann, brød, vin), er da vel ikke bare helt som det skal være? At Guds ord legges i munnen på en som nettopp kommer fra et frokostbord der helt andre ord rådet grunnen, er vel heller ingen enkel konstaterbar trivialitet? Og selv om humoren ikke akkurat er i forgrunnen i det nytestamentlige vitnesbyrd,²³ så klukker den hele tiden i bakgrunnen, f.eks. også når Paulus beskriver seg selv som en dåre (1 Kor 3,18; 4,10).²⁴

Men pastoral humor er også mer enn dette. Denne verdens herskere og potentater får akseptable dimensjoner når vi møter dem i vår angst med en dyp og ekte latter som springer ut av evangeliets frihetsbudskap. Selv døden må vike for en frigjørende påskelatter i Jesu navn, slik den faktisk inngikk som en del av liturgien i noen middelalderske påskeagender. Av og til måtte man riktignok ta i bruk kunstige midler for å få denne «risus paschalis» til å runge kraftfullt mellom søylene, men også da gav den vitnesbyrd om det omsnudde perspektiv som gjør at kristne endog kan «le ad banesår» (NoS 535 v.5).²⁵

Der den sanne og sunne humor befrukter

tjenesten, der styrkes alltid fellesskapet mennesker imellom; der oppnås det distanse og perspektiv i tilsynelatende fastlåste situasjoner. Og når jeg ler hjertelig av meg selv, mottar jeg meg selv på nytt i en aksepterende atmosfære som er som et ekko av Guds tilgivende sinnelag i Jesus Kristus.

Idet vi prøver å inkludere dette humoristiske perspektiv i vår identitet, må vi samtidig søke å unngå all stikkende, aggressiv og arrogant latter. Gjennom humor kommer Gud nær til jødene, og gjennom dem til menneskeheten», skriver Lionel Blue. Hvis dette også setter sitt preg på prestedtjenesten, har vi grepet dypere i vår identitet enn vi aner. (Humoren er nettopp språket for det som går dypere enn vi aner!)

Humor er noe annet enn godt humør. Vår siste identitetsøvelse skal ikke være å slå opp latterdøren, men å søke inn mot det sentrum av tjenesten der Guds hjertelag og vår ufullkommenhet møtes i et glimtfullt og nådefyllt fellesskap som går over all forstand.

*

Hvor bringer alle disse identitetsøvelser oss? Meg bringer de til ny tjeneste via et minne fra Brügge, der jeg for en tid siden fikk møte den stedlige biskop (pater Roger): «Hva er kirkens viktigste oppgave i fremtiden?», ble han spurt. Med all sin identitet svarte han bare slik, i all enkelhet: «Det er å gjøre det kirken alltid har vært satt til, å hjelpe menneskene til å møte Gud i Jesus Kristus». Så enkelt og klart uttrykker en rotfestet pastoral identitet seg, og kaster et håpefullt blick opp til Ham som også er dypest nede.

NOTER

1. Bearbeidet foredrag med endret tittel holdt på Bjørgvin stiftsmøte, Voss 30.5.90. I det opprinnelige foredrag var prestens rolle som sakramentforvalter enda sterkere i fokus.
2. Jfr. en langt mer fruktbar vinkling hos bl.a. R. Gestrich: *Hirten füreinander sein*, Stuttgart 1990, særlig s. 20 ff. Se også videre i artikkelen, punkt 4c.
3. Jfr. f.eks. J.-M. Berentsens kritiske kommentar i «La all jorden høre Hans røst». Om utfordringen fra Lausanne», *Samheten tro i kjærlighet*, FS Erling Utne, Oslo 1990, 99.

4. Jfr. *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt/M 1970 og *Ungdomens identitetskriser*, Stockholm 1968.
5. Et annet interessant eksempel beskriver psykiateren J. Jorstad med «Presten med de stygge tanker», *Sånn er livet - sånn er du og jeg*, Oslo 1986, 97-105.
6. Biskopen i Bjørgvin, kjent for sine naturistiske sympatier, var tilhører under det tilgrunnliggende foredrag.
7. Jfr. O. Wikström: *Att vara handledare i kyrkligt arbete*, Stockholm 1981, 13 f. - Betydningen av en grunnleggende pastoral identitet, utvikles også i to andre svenske bøker med ulik profil: B. Åberg/T. Pettersson: *Identitet och roll*, Stockholm 1981 og K.G. Hammar: *Präst, identitet och församlingssyn*, Stockholm 1981.
8. Jfr. bl.a. R. Schmidt-Rost: *Seelsorge zwischen Amt und Beruf*, Göttingen 1988.
9. Personlig ville jeg nok uttrykt meg noe mer forsiktig om effekten av psykoterapi, jfr. f.eks. W. Häland: *Psykoterapi. Relasjon, utviklingsprosess og effekt*, Oslo/Bergen/Stavanger/Tromsø 1986.
10. Jfr. Odens bidrag i W. Becher/A.V. Campbell/G.K. Parker (utg.): *Wagnis der Freiheit. Ein internationaler Kongress für Seelsorge und Beratung*, Göttingen 1981, 50-64. Sentrale offentliggjørelser av T.C. Oden som ligger bak den videre framstilling, er: *Pastoral Theology. Essentials of Ministry*, San Francisco 1983, *Care of Souls in the Classic Tradition*, Philadelphia 1984 og *Ministry Through Word and Sacrament*, New York 1989.
11. Oden 1983, 7
12. Samme s. 8 f.
13. Selv har jeg kjent meg tvunget til å levere 10 teser internt som «bannord i Kvalbeins funksjonskirke», jfr. H. Kvalbein: «Embete og nådegaver», *Vårt Land* 2. og 5.12.1989.
14. Se en lengre bokanmeldelse i dette nr.
15. Sitert etter A. Allwohn: *Evangelische Pastoralmedizin*, Stuttgart 1970, 154 (her noe bearbeidet).
16. *Steingrummen*, 2. oppl. Oslo 1958, 46
17. K. Almås m.fl.: *Presterollen. En kvalitativ intervjuundersøkelse om det å være prest i Den norske kirke*, Trondheim 1989, 269. Også på andre punkter leverer undersøkelsen interessant empirisk materiale til presters identitetskamp.
18. *Rediscovering Pastoral Care*, Philadelphia 1981
19. De trekkene Bibelen ellers fremhever med tanke på hyrden, kan sammenfattes i følgende stikkord: Hyrden leder, foder, helbreder, oppsøker, samler og beskytter, jfr. I Sam 17, 34-37; Jes 40,11; Esek 34,16; Sal 23,1-3; Sak 12,10; Matt 18,12-14; Hebr 13,20.
20. Ydmykhet setter forresten amerikanske kirke-medlemmer på topp i sine ønsker overfor presteskaperet.
21. Jfr. S. Pattison: *A Critique of Pastoral Care*, London 1988, kap. 7 og 8.
22. Fritt etter M. Boulding: *A Gateway to Hope*, Fount 1985, 74.

23. Jfr. dog bl.a. E. Trueblood: *The Humor of Christ*, San Francisco 1964; D.O. Via: *Kerygma and Comedy in the New Testament*, Philadelphia 1975; J. Jonsson: *Humor and Irony in the New Testament*, Diss. Reykjavik 1965; J.P. Albert: *Humor als Autonomie und als Christomonie*, Diss. Erlangen 1975; L. Kretz: *Witz, Humor und Ironie bei Jesus*, Olten Freiburg i. Br. 1981; O. Betz: *Der Humor Jesu und die Frölichkeit der Christen*, Ulm 1981 og W. Thiede: *Das verheissene Lachen. Humor in theologischer Perspektive*, Göttingen 1986.
24. Jfr. Campbell (note 18) s. 55 ff.
25. Jfr. R. Warning: «Von der frohen Botschaft zum risus paschalis: Osterspiel und rituelles Lachen», *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, München 1974, 107-122.

Gudsteneste, kyrkjeår og misjon

Av Øystein Bjørdal

I 1992 er Det Norske Misjonsselskap 150 år. Det er ein betydeleg milepel i nyare norsk kyrkjehistorie. Omfattande førebuingar til jubileet har pågått i lengre tid, og det blir lagt opp til varierte markeringar gjennom heile året. Dei frivillige, kristne organisasjonane har hatt ein djup og omfattande innverknad på norsk kyrkje- og kristenliv. I vår gudstenestetradisjon finn vi derimot ein tendens til at misjonsdimensjonen i Det nye testamente, og Kyrkja sitt misjonsansvar, blir meir og mindre tilfeldig innlemma i gudstenesta. Ein besøande sekretær eller predikant held kanskje preika eller intimerer, og får med seg eit offer frå kyrkjelyden. Kanskje har vi slått oss til ro med at det er eigne organisasjonar som steller med misjon i Kyrkja vår? Men å tenke misjon i høve til kyrkjeåret og gudstenesta si form er ei utfordring både for kyrkjelydane og misjonsorganisasjonane. Mi eiga erfaring er at misjonsperspektivet lett kan bli forsømt, eller at det blir lettvent handsama når vi førebur gudstenestene. Vi kan oppleve at misjon blir utlagt både mykje og intenst på dagar då det ikkje høver spesielt godt etter kyrkjeåret, eller at det blir heilt neglisjert på dagar då det står sentralt både i tekster og bønner.

Frå misjonsforeining til verdsvid kyrkje

Misjonsforeiningane er eineståande reiskaper for Guds rike både i by og bygd. Dei tek vare på sosiale og åndelege relasjonar som har stor verdi. Dei tusenvis av misjonsforeiningar i landet vårt er ikkje så synlege i kyrkjelandskapet, men dei har i lengre tid utført ei fantastisk diakonal og evangelisk teneste på alle kontinent. Vi har truleg svært mykje å lære av misjonæranne i våre heimlege strategiar for menighetsvekst, evangelisering, nyreligiøse utfordringar, økumenisk samarbeid m.m. Det er å håpe at våre kyrkjelege organ veit å bruke den erfaring og ekspertise kvinnelege og mannlege misjonærar sit inne med. Misjonstanken har sin naturlege plass i menigheten. Som kristne høyrer vi til i eit verdsomfattande fellesskap, og alle menneske på denne jorda er skapte i Guds bilde. Den snevre og interne haldninga til misjonen som vi til tider har fått inntrykk av, står i kontrast til det breie og folkelege engasjementet i misjonsforeiningane våre. Det høyrer med til Kyrkja sitt vesen å vere misjonerande. Difor er misjonsaspektet implisitt i eikvar bibeltekst, og soleis også på alle dagane i kyrkjeåret. Men på nokre av kyrkjeåret sine søndagar blir misjonsdimensjonen eksplisitt både i tekster og bønner,

og det er naturleg å utnytte dette i valg av salmar, takkeoffer, forbøn m.m. i gudstenesta.

Å bygge innanifrå

Pinsehendinga knyter saman to fundamentale sider ved Kyrkja sitt liv i verda: det åndelege livet om Ordet, Sakramenta, lovsongen, bønene, og det utadvendte kristenlivet i misjon og diakoni. Og desse to sidene høyrer uløysleg ihop. Den åndelege inspirasjon og oppbygging ligg ikkje som eit oppmagasinert lager i kristne menneske. Vi må stadig inn i gudstenesta sine kjelder og hente kraft, trøyst og glede til tru og teneste. Men så må det åndelege livet ikkje bli ståande å betrakte sitt eige speilbilde, men opne seg mot det alminnelege livet og formidle Guds ånd og velsigning til alle menneske. Det kan i denne samanheng vere verdt å merke seg at messe og misjon er nært beslekta omgrep, der rota til begge simpelthen tyder å vere sendt/utsendt.

Etter pinsehøgtida kjem pinseoktaven – søndagen etter pinse – som er treeiningsfest med misjonsbefaling og dåpsforvaltning som grunntankar. På ein måte gjev dette eit viktig perspektiv på heile kyrkjeåret og all vår gudstenestefeiring. Vi bygger Guds rike innanifrå, frå pinseopplevinga med konsentrasjon om Heilagandens liv og gjerning, og utrustning til teneste i Kyrkja og i verda. Men Kyrkja er heilag og almenn på same tid. Guds rike og Guds omsorg er dynamisk. Vi er sendt til verda for å opne auge og øyre, sinn og sansar, så nye menneske kan sjå Jesus Kristus og leve! Vi skal i denne samanheng ikkje gi oss inn på misjonsteologiske definisjonar, berre antyde at misjon og diakoni i praksis ofte kan overlappe kvarandre. Det finst mange eksempel på dette, både frå menighets- og misjonsliv. Mange menneske er blitt møtt av Gud gjennom «barmhjertige samaritanarar» som var utsendt i evangelisk eller diakonal teneste.

Misjonierende gudsteneste?

Kva med høgmessa eller dei andre gudstenestene si misjonierende side? Vårt mål er at nye

mennesker skal kome til å tru på Jesus Kristus og finne meining og tryggleik i den kristne gudstenesta. Vi tenkjer med rette at familiegudstenesta er litt meir utadvendt og evangeliserande/misjonierende enn t.d. høgmessa er det. Eg trur dette har vore tilfelle i mange av våre kyrkjer både i by og bygd, og det er grunn til å tru at det har fungert godt. Det er ingen tvil om at vi har nådd langt ut i folkekyrkja dei siste 20 åra gjennom familiegudstener, barnekorsongen, Ten Sing-arbeidet o.l. Vi treng å arbeide vidare både med form og innhald i familiegudstenerne våre ut frå dette perspektivet. Samstundes trur eg det er nødvendig å minne om at gjennomtenkte og vel førebudde høgmesser også er misjonierende. Søkande menneske kan i høgmessa finne skattar for tru, tanke og kjensler som kan vere ei avgjerande hjelp til eit ærleg møte med den levande Gud – og med seg sjølv.

Interessant nok framhevar Martin Luther preika som det «misjonierende» leddet i messa. Han seier at preika skal ha noko av det johanneiske elementet i seg: «...ei royst som ropar i øydemarka og kallar til tru, mens sjølv messa er bruken av Herrens nattverd til minne om Herrens død, og til trøyst for såra samvet.» På grunn av preika sitt misjonierende sikte kunne Luther tenke seg å plassere preika heilt først i messa, til og med fore inngangsleddet – introit. Desse tankane nemner han m.a. i 1523, i gudsteneordninga *Formulae Missae et Communionis*. Kor gjennomtenkt og fornuftig dette er, skal ikkje vurderast i denne samanheng. Men tanken er interessant og vel verdt å merke seg, så mykje meir som det i oldkyrkja var ein slags parallell til dette i oppdelinga av katekumenane si messe (dei som var i opplæring for å bli døypte), og dei truande si messe (nattverdfeing).

Kyrkjeåret

Kyrkjeåret slik vi etterkvart har lært å kjenne det står stadig i fare for å bli oppfatta sirkulært, som ei statisk historie som berre gjentek sjølv seg med dei same tekster og bøner frå år til år. Slik eg har forstått det pregar denne sir-

kulære tenkemåten ein del av dei sokalla misjonslanda, særleg i Østen, der regntidene kjem til faste tider og lagar ein rytme i året. Men kyrkjeåret er ikkje sirkulært å forstå. Det følgjer frelseshistoria og lever i Guds vedvarande skaping og Hans levande nærver i Ordet og Sakramenta, i bøn, i lovsong og i kjærleikens gode gjerningar. Kyrkjeåret vil på frelseshistorisk grunn utfordre til eksistensiell tru og handling med eit kjærleg blikk til vår eigen tid, og med håpet festa i den himmelske gudstenesta.

Dette er også misjonsarbeidet sitt perspektiv. Gudstenestelivet og misjonsarbeidet hentar både visjon og inspirasjon i spenninga mellom skaping og gjenløysing. Derfor er kyrkjeåret etter sitt vesen lineært, slik som misjonen sitt mål er det. Det har sitt fundament i jul-, påske- og pinsehendingane, og det får si fullending når Kristus kjem igjen og gjer alle ting nye. «Og evangeliet om riket skal forkynnast i heile verda... og så skal enden koma.» (Matt. 25,14).

Kristus – lyset for verda

Kyrkja er ei misjonerande kyrkje. Ho er sendt til verda på same måten som Kristus kom til vår jord frå den himmelske verda. «Som Fade-ren har sendt meg, sender eg dykk,» seier Jesus (Joh. 20,21) og understrekar at «... i hans namn skal omvending og syndsforlating forkynnast for alle folkeslag...» (Luk. 24, 47). Jesus Kristus kom til jorda for å frelse menneska frå det vonde, frelse oss frå synda og døden. Som Kristus er Guds misjonær, slik David Livingstone uttrykte det, så skal Kyrkja drive misjon i Hans namn som er lyset for verda (Joh. 8, 12).

I nokre kyrkjelydar er det teke i bruk ein sokalla lysglobe eller misjonsglobe, ein stor rund lysestake forma som ei jordklode. Her kan kyrkjegjengarar tenne eit lys og sette det i staken, be bøner og gje gaver til misjonsarbeid, diakoni e.l. I Sverige blir denne staken brukt i samarbeid med Svenska Kyrkans Misjon. Symbolikken er klar. Det store lyset

midt i staken minner oss om at Kristus er verda sitt lys. Lysgloben handlar også om at «Jorda og det som fyller henne, verda og dei som bur der, alt høyrer Herren til...» (Salme 24,1). Dermed blir vår tru og vår teneste utfordra til solidaritet og samkjensle med skaparverket, land og nasjonar, og med Kristi Kyrkje over heile jorda.

Takkeofferet

Når vi tek opp offer eller kollekt til misjonen, kan vi ikkje vere nøgde med at det kjem ein representant frå eit kretskontor e.l., som får med seg pengar og kvittering til sitt arbeid. Ei kollekt eller eit offer til misjonsarbeidet er eit takkeoffer. Vi må sjå det i samanheng med den offertoriepraksis som vi kjenner frå gudstenestelivet i oldkyrkja. Offertoriet var viktig i oldkyrkja si gudstenestefeiring. Dei materielle gåvene vart borne fram og velsigna. Dei skulle delast med dei som trengde det. Og i dette perspektivet blir ikkje pengar, mat og klede verdslige verdiar, dei blir åndelege reis-kap til Guds ære og til velsigning for mange menneske (jfr. 2. Kor. 9,11f og 1. Krøn. 29,14). «Alt vi eig høyrer deg til... Av ditt eige gjev vi deg attende...» Slik ber vi over gåvene som er samla inn i høgmesssa. Vi gir tilbake til Gud pengar, tid, arbeid m.m. fordi alt vi er og har høyrer Han til. Vi deler av det vi har fått slik at Guds rike kan kome både i landet vårt og i nærmiljøa våre, og til folkeslag der heidenskap og andre religionar har stengt vegen til den eine sanne Gud og Hans utsending, Jesus Kristus. Offertoriet skal hjelpe oss til å sjå heilskapen og einskapen mellom himmel og jord, Gud og menneske, individ og fellesskap, tid og eve. Gud har bruk for våre liv, våre gaver, vår tru og teneste, og vi ber om at alt må bli velsigna så det blir til gagn for Guds rike og for vår neste. I dette perspektivet må vi sjå misjonsoffera også, både i gudstenestene og i misjonssamlingar.

Takkeofferet kjem like før nattverdfeiringa der vi blir minna om einskapen i Kristus, om den eine kalk og det eine brød, og at vi er lem-

mer på same lekamen, Kristi universelle kyrkje. I misjonsarbeidet kjem dette perspektivet nær inn på livet. Misjonsarbeidet står ofte i ein økumenisk samanheng. Det er mange kyrkjesamfunn som tenker misjon. Kristi universelle kyrkje er hverken norsk eller luthersk, og vi treng å utvide vår omtanke for kristne i andre kyrkjesamfunn. «Der mange skal komme fra øst og fra vest og sitte til bords i Guds rike. . .» I nattverdfeiring og misjonstenkning er det rett og nødvendig at kyrkjesamfunna kan lytte og lære av kvarandre, utan å vere engstelege for å misse sine særpreg.

Gudstenesta si forbøn er eit fint høve til å konkretisere misjonen. Både forbøn II og III nemner misjonsarbeidet spesielt. I forbøn I og II kan ein dessutan nemne aktuelle forbønnesemner (misjonærar, takkeofferet, økumenisk samarbeid m.m.) Forbønn IV – den sokalla diakonale forbøna – har også fleire høve til konkretisering med omsyn til misjonsarbeidet.

Juletid

Kyrkjeåret tek til med advent, ei tid for forventning og førebuing framfor inkarnasjonsfesten, Kristi fødsel. Vi ser klare misjonsaspekt i adventstida sine tankar om Jesus som kjem og som skal kome igjen. Mest tydeleg er det kanskje på 3. søndag i advent, som er knytt til Døyparen Johannes sitt liv og virke. Menigheten blir minna om i Johannes si ånd å rydde veg for Guds rike på jorda, slik at alle menneske kan sjå Guds frelse. Det same perspektivet held fram på Julaftan. Englebodskapen om fred på jorda blant menneske som Gud har hugnad i, kjenner ingen grenser. Bøna for dagen seier det slik: «Gjev oss å leva i hans ljøs og bera bodskapen om han vidare til alle som sit i mørker og dødsskugge, så den store gleda kan nå fram til alle folkeslag. . .» Søndag etter jul gjer misjonsdimensjonen levande gjennom Simeons lovsang. Den gamle presten har fått sitt høgste ønske oppfylt – å få sjå Frelsaren. Med Jesus i armene syng han

om Frelsaren som skal vere eit ljøs for alle folkeslag. . .» For augo mine har sett di frelse, som du har skipa til for alle folks åsyn, eit ljøs til openberring for heidningane. . .» (Luk. 2,30–32).

Kristi openberringsdag, Heilage Tre Kongars fest, er den eldste julefesten i kyrkjeåret. Dei tre vismennene frå Austerlanda minner oss om at også heidningane har fått del i Gudsarven og lovnaden i Kristus Jesus. I ei av tekstene for dagen heiter det: «Mot ditt ljøs skal folkeslag fara. . .» (Jes. 60). Kollektbøna legg oss på hjarta å føre Guds rike fram «her hjå oss og mellom alle folkeslag. . .» Kristi openberringsdag er ein viktig misjonsdag, men fordi den kjem så brått på nyåret er det nødvendig å planlegge dagen i tide! Røykelse eller ikkje, på denne dagen minnst vi i alle fall at tre kongar, religiøst sökande vismenn, kom med gull, røykelse og myrra til Kongen over kongane.

Mot slutten av openberringstida kjem Sámanns-søndagen. Denne dagen blir i mange kyrkjelydar brukt til å markere bibelmisjonen. Likninga om sámannen og teksta om korleis Herrens ord virkar når det blir sådd ut mellom menneska gir naturlege assosiasjonar i retning av bibelmisjonsarbeid: «så er det og med mitt ord, det som går ut or min munn. Det vender ikkje tomt tilbake til meg, men gjer det eg vil, og fullfører det eg sender det til» (Jes. 55, 11).

Påsketid

På Palmesøndag er misjonsperspektivet tydeleggjort i tanken om Jesu universelle kongedomme. Profeten Sakarja talar slik på denne dagen: . . .«Sjá, kongen din kjem til deg. . . Han skal skapa fred for folka, hans velde skal nå frå hav til hav, frå Eufrat til heimens endar» (Sak. 9,9–10). Påsketida sin store misjonsdag er Helgetorsdag/Kristi himmelfartsdag. Kollektbøna gir klare signal om dagens karakter: «Vi ber deg: Hjelp oss, så vi i hans namn forkynner omvendning og syndsforlating for alle folkeslag til han kjem att og reiser

sitt rike i herlegdom...» Fleire av tekstene dveler ved dette temaet, slik det m.a. kjem til uttrykk i Ap.gj. kap. 1: «Men når Den Heilage Ande kjem over dykk, får de kraft, og de skal vere mine vitne i Jerusalem og heile Judea, i Samaria og alt til heimsens endar.»

Pinsetid

Pinsehelga og 1. søndag etter pinse, Treiningssøndagen, er markerte misjonsdagar i kyrkjeåret. Her møter vi tekster og bønner som utvidar perspektivet frå lokalkyrkjelyden til Guds folk «av alle ætter og tungemål.» Dette perspektivet kan vere fint å få fram i gudstenesta ved å la ei av tekstene lyde på fleire tungemål, kanskje til og med i munnen på kvarandre, slik det er omtala i Ap.gj. 2,7ff. Misjonærar frå forskjellige misjonsland vil vere ein fin ressurs i denne samanheng. Misjonsflagg kunne brukast i ein prosesjon t.d. i høgtidsgudstenesta. Ein innfødt representant frå ei av misjonskyrkjene vil også synleggjere solidaritet og fellesskap i den verdsvide kyrkja. Den sokalla misjonsbefalinga, Matteusevangeliet si avslutning, er som nemnt ei av preiketekstane på pinseoktaven, Treeinings-søndag.

Pinsetida er lang. Omtrent halve kyrkjeåret er søndagar etter pinse. Vi vil i denne samanheng nemne nokre dømer på korleis misjonsperspektivet kjem inn på enkelte søndagar. I første delen av pinsetida har vi både Aposteldagen (6. søndag etter pinse) og Olsokdagen (29. juli). Begge dagane har naturlege misjonsaspekt ved seg. Aposteldagen er dagen for den grunnleggjende utsendinga av apostlar i tenesta med Ordet og Sakramenta, og Olsokdagen feirar vi til minne om at evangeliet og Kyrkja sitt misjonsoppdrag nådde landet vårt.

9. søndag etter pinse er prega av åtvaringa mot dei falske profetane. Ein av epistlane for dagen talar slik: «Det undrar meg at de så snøgt har vendt dykk bort frå han som kalla dykk ved Kristi nåde, og har gått over til eit anna evangelium. Men det finst ikkje noko anna evangelium; det er berre nokre som for-

virrar dykk og vil forvrenge Kristi evangelium» (Gal. 1,6f). Misjonsteologisk må dette kunne anvendast både på møte med religionane, og på vår tids nyreligiøse rørsler. Kollektbøna for dagen talar då også om å lata «evangeliet lyda klårt og reint her hjå oss og til heimsens endar...»

11. søndag etter pinse legg vekt på at Jesus Kristus er den som «har det evige livs ord til frelse for Israels ætt og alle folkeslag» (frå kollektbøna). Denne søndagen byr seg fram som ein av fleire dagar i kyrkjeåret då det er naturleg å integrere Israel og jødedommen i misjonstenkinga vår.

Endeleg kan vi også nemne 22. søndag etter pinse med teksta frå Paulus si Areopagostale («Atenske menn! Eg ser at de på alle måtar er svært religiøse»), og Jesus sine ord: «Eg er ikkje komen for å døma verda, men for å frelsa verda» (Joh. 12,47). Misjonsperspektivet på denne dagen kjem også til uttrykk i kollektbøna der det heiter: «Opplys oss ved ordet ditt og lær alle menneske å kjenna deg, den einaste sanne Gud...»

Sluttord – nokre litteraturhenvisningar

For nokre år sidan kom det ut ei misjonsbok med tittelen «Misjon – renningen i Guds vev.» Misjon handlar om å vere kyrkje undervegs til stadig nye menneske og folkeslag. Misjonen skal veve Guds gulltrådar og ullfargar inn i liva til menneske av alle raser og nasjonar. Difor må Kyrkja aldri bli seg sjølv nok. Då sjuknar Kristi lekam på jorda, og saltet og lyset i verda misser si kraft. Misjon og diakoni skal kveikje varme hjarte, men også hender, munn og føter, til teneste for Gud både i katedralane og i stråhyttene, i helg og kvardag. Og kyrkjeåret og vår gudstenestefeiring skal vise korleis misjonstrongen er vevd inn i Kyrkja sitt liv i denne verda. Eg har berre peika på nokre aspekt ved dette store spørsmålet til vidare bearbeiding og konkretisering. Det kan m.a. visast til heftet «Misjon i gudstjenesten», Santalmisjonen 1984; «Lys til verden» -

Lederhefte for misjon i Nidaros 1986-1987; «Menighet og Misjon» - Idéhefte fra Det norske misjonsselskap 1988; «Misjon - en velsignelse til alle folkeslag» - Presteforeningens studiebibliotek 1988; «Misjon og Solidaritet»

og «Gudstjeneste og Kirkesøkning» - Årstema Oslo bispedømmeråd 1989 og 1990; Temahefte for Misjonssøndag på Kristi åpenbaringsdag, Hamar biskop/Hamar bispedømmeråd 1989.

Forbønnshandling for barn – Et nytt folkekirkelig ritual?

Av Kristian Edvard Skaar

Dåpen og kirkens dåpspraksis blir debattert. Både blant prester og aktivt kirkefolk, og blant foreldre som undrer på om de skal døpe barna sine. Mange spør: er det rett å døpe barn som vi dessverre må regne med ikke blir oppdratt i kristen forsakelse og tro? Bør dåpen i visse tilfeller utsettes? Eller skal foreldrene sterkere forpliktes på den kristne oppdragelsen? Og hva med kirkens ansvar for dåpsopplæringen?

Institutt for Kristen Oppseding og Kirkerådet har jo utarbeidet forslag til plan for menighetenes dåpsopplæring. Noen har ment at dåpsforeldrene må skrive under på at de vil sende barna sine dit. Kirkemøtet 1990 ønsket imidlertid ikke at foreldrene skulle forpliktes juridisk, men moralsk til å la barna få del i denne dåpsopplæringen.

Mange foreldre vil glede seg over at barna deres skal få lære om Gud og Jesus ved et eget dåpsopplæringsprogram. Andre vil være kritisk til det – både av teoretiske og praktiske grunner. Det er derfor en fare for at jo mer Den norske Kirke forventer av foreldre som døper barna sine, jo færre barn vil bli døpt. Jeg har alt nå møtt denne holdningen i dåpsamtaler når det er blitt klart for foreldrene hva de lover å gjøre utfra dåpsformaningene.

Når jeg samtaler med dåpsforeldre, slår det meg gang på gang at deres tanker om dåpen til dels er svært forskjellige fra vår kirkes

dåpsteologi slik den bl.a. uttrykkes i dåpsliturgien. Tanken om at dåpen gir trygghet for det nyfødte barnet, synes å spille en ganske stor rolle for mange. Enkelte har sagt at de ser dåpen som en velsigneshandling.

I tiden som kommer, vil vi nok oppleve at flere foreldre ikke døper barna sine. De ønsker ikke selv å gi dem den kristne oppdragelsen som forventes, og de vil heller ikke at barna skal delta i menighetens dåpsopplæringsprogram. Samtidig vil vi fremdeles ha foreldre som kommer med barn til dåp med andre tanker og forventninger enn kirkens.

Hva kan vi gjøre som kirke for å møte begge disse foreldrekategoriene? Møte dem der de er med deres ofte vage tanker om Gud, gleden over et nyfødt barn, uro for barnets fremtid – og for mange, et ønske om ikke å forplikte seg til å oppdra barnet i kristen forsakelse og tro. Kan et nytt kirkelig ritual med innhold utfra første trosartikkel være noe å tilby disse foreldre? Et ritual som kan oppleves meningsfylt for dem i deres situasjon som foreldre med et nyfødt barn de skal oppdra? Jeg vil hevde at det er tilfellet. Vi trenger et kirkelig ritual for nyfødte barn som ikke har forbindelse med dåpen. Liturgien for dette ritualet må holde seg innenfor skaperteologien. Rituals innhold og praktiseringen av det må ikke fornekte at det er i dåpen et menneske blir frelst, blir Guds barn og medlem i kirken. Jeg

mener at vår kirke har behov for et slikt ritual både for å vise omsorg for de foreldrene som ikke ønsker dåp, og for ikke å miste den kontakten mellom folk og kirke som et kirkelig rituale muliggjør.

Før jeg i denne artikkelen drøfter nærmere utformingen av en slik kirkelig handling og praktiseringen av den (IV), vil jeg redegjøre for hva man i andre kirker tenker og praktiserer angående et tilsvarende ritual (I), og om det kan være dogmatisk forsvarlig å innføre en slik handling i en luthersk kirke (II). Deretter gjøres det visse overveielser utfra religions sosiologiske undersøkelser for å finne hvordan dette rituallet bør utformes for å oppleves aktuelt av såkalte «kirkefremmede» (III).

I. Økumeniske overveielser

Den norske dåpsdebatten er langt fra særnorsk. Men har man i andre kirker forsøkt å løse noe av dåpsproblematikken ved å innføre et eget ritual for nyfødte barn? Kan vi eventuelt hente nyttige erfaringer fra slike kirker?

De kirkesamfunn som ikke praktiserer dåp av (spe-)barn, har vanligvis en velsignelseshandling som nyfødte barn deltar i. Men det er bare aktuelt for barn av troende foreldre, og handlingen er et første steg på vei mot dåp av bevisste troende. Men hva med de kirker som praktiserer barnedåp?

I den ortodokse kirke finnes en navngivningsseremoni.¹⁾ Den kalles for «Bønnene ved et barns navngivning når det mottar sitt navn på den åttende dagen». Men dette rituallet peker frem mot dåpen og må nærmest regnes som det første rituallet i katekumenatet.

Den franske katolske debatt om dåpen på 60-tallet og biskopenes dokument om den pastorale dåpspraksis har vært til inspirasjon i andre kirker.²⁾ De katolske biskopene tok på alvor den faktiske situasjonen som foreldrene befant seg i uten særskilte dåpskunnskaper, og kirkens kall til å møte dem med evangeliet uten å fornekte dåpen som «troens sakrament». ³⁾ Man har utarbeidet et ganske omfattende forberedelsesprogram – katekume-

nattid – for foreldre som ønsker sine barn døpt, og for voksne som vil døpes.⁴⁾ Det finnes også en liturgisk mottakelse av barn og foreldre. ⁵⁾ Men også her er det tale om katekumen-riter – ritual som viser hen til dåpen.

I Frankrikes reformerte kirke begynte man på 50-tallet å praktisere barnevelsignelse. Under påvirkning av Karl Barths negative syn på barnedåp lar man foreldrene velge om de ønsker spebarnsdåp eller vil vente med dåp til barnet selv ber om det.⁶⁾ Dette gjelder også barn av troende foreldre. Hvis de venter, skjer det en frembærelseshandling der foreldrene presenterer sitt barn og betror det til menigheten. Den forplikter seg til å gi barna undervisning med tanke på dåp. Foreldrene på sin side avgir løfte om at de vil gi barnet sitt en kristen oppdragelse. Handlingen kalles «barnevelsignelse», men også i dette tilfellet er den begynnelsen på veien inn i kirken.

Men i England forholder det seg annerledes. Den engelske kirken begynte med takksigelsesgudstjenester for nyfødte barn på 60-tallet, og det ble vanlig med slike ritual i 70-årene. Man erfarte behov for dette når man begynte å praktisere dåp i menighetens gudstjenester.⁷⁾ Takksigelseshandlingen skjedde da i hjemmet, mens den nå finner sted i høymessen. Man legger vekt på at den ikke er en erstatning for dåpen. Evangeliet om Jesus og barna leses.⁸⁾ Deretter bes Fader vår og en bønn om at barnet må komme til tro. En eller flere bønner for foreldre og hjem kan så følge. Handlingen fortsetter med den aronittiske velsignelsen, men velsignelsen ledsages ikke av håndspåleggelse. Det mente man ble for likt dåpen.⁹⁾

I noen menigheter kan foreldrene velge om de ønsker å delta i en slik takksigelseshandling eller om de vil at barnet skal bli dopt. Andre steder praktiseres handlingen også for de barna som skal døpes. Erfaringene derfra er stort sett positive. Man har ikke vanskelig med å få folk til å skjonne forskjellen mellom takksigelseshandlingen og dåpen. Mange foreldre er glade for å ikke behøve si noe de ikke kan stå inne for.¹⁰⁾

Under utarbeidelsen av nytt dåpsritual for Svenska Kyrkan i begynnelsen av 80-årene diskuteres det om man skulle innføre en velsigneshandling som et alternativ til dåp. Men kirkehåndboksomiteen ønsket ikke dette. Man begrunnet det pedagogisk og ikke teologisk.¹¹ Isteden føyde man inn et velsignelsesledd i den første delen av dåpsliturgien. Etterat Mark. 10,13–16 er lest, spør presten om barnets navn og ber så en bønn under håndspåleggelse.¹² Velsigneshandlingen blir dermed en form for katekumenrite helt knyttet til dåpen både i tid og sted.

Av de kirker som praktiserer barnedåp på linje med vår kirke, synes det bare å være den engelske kirken som har innført et eget ritual til bruk ved familieførøkelse som ikke har sammenheng med dåpen. Man har mange positive erfaringer med den i møte med «kirkefremmede». Samtidig vil vel praktiseringen av dette rituallet medføre større forståelse mellom denne kirken og de kirkesamfunn som kritiserer dåp av (spe-)barn. Dette skulle gi grunn for andre kirker til nøye å vurdere innføringen av det samme eller tilsvarende ritual.

II. Dogmatiske overveielser

Selv om den engelske kirken har en selvstendig takksigelses- eller velsigneshandling, er det ikke sikkert at vår kirke kan la seg inspirere av dette. Først må vi spørre oss om et slikt ritual er i samsvar med vår lutherske dåpslære. Hvis det er tilfellet, er det nødvendig å se nærmere på dets innhold slik det kommer til uttrykk i de liturgiske leddene.

Som tidligere nevnt, hadde man i Sverige ikke teologiske innvendinger mot en velsigneshandling adskilt fra dåpen. Jeg for min del vil hevde at et ritual som markerer et barns fødsel, ikke behøver å komme i konflikt med vår kirkes lære om dåpen. Man må kunne takke Gud for at et nytt menneskebarn er kommet til verden. For selv om det er født med menneskeslektens synd og skyld, og derfor er adskilt fra Gud så lenge det ikke er døpt til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds

navn og tror på Ham, så er det skapt av Gud. Gleden over skaperverket og over Guds omsorg for de barna Han har skapt, er virkelig legitim – selv om frelsen i dåpen gir større grunn til glede. Denne taknemligheten overfor Skaperen kan markeres på en god måte ved en liturgisk handling. Det samme kan foreldrenes oppgave som Guds medarbeidere i barneoppdragelsen – slik det legges vekt på i Luthers forklaring til det fjerde budet i den store katekismen. Dessuten kan vel et slikt ritual utfra første trosartikkel også være med på å vise hvor stor vekt kirken legger på barn; født og ufødt.

Liturgien for dette «fødselsritualet» må gi uttrykk for skaperteologien slik at det ikke sees som en erstatning for dåp. Spebarnsdåpen må praktiseres også av barn som eventuelt har deltatt i dette rituallet. Hvis det tas hensyn til dette, kan jeg ikke se at det er noe dogmatisk betenkelig med å innføre en slik kirkelig handling i en luthersk kirke.

Men selv om et slikt ritual kan forsvares teologisk, er det ikke dermed sagt at innholdet i det kan være det samme som i den engelske kirken. Det er særlig bruken av Mark. 10, 13–16 og velsignelsen av barna – eventuelt ved håndspåleggelse – som må drøftes nærmere.

I den engelske kirken spiller lesningen av evangeliet om Jesus og barna en sentral rolle. I vår liturgiske tradisjon er jo denne teksten knyttet til dåpen som ledd i dåpsliturgien.¹³ Er det da mulig å løsrive den fra dåpssammenheng og overføre den til en handling som skal ha sin grunn i skaperteologien? Kan Jesu inkluderende holdning overfor barna bare forstås som Guds omsorg for dem og en proklamasjon om at også de har adgang til Guds rike? Det er vanlig blant eksegetene å se Jesu holdning som uttrykk for noe mer. «Å komme til Jesus» betyr vel her å komme til Guds rike som Jesus gir menneskene – barn og voksne – del i. Mange mener også at teksten alt i urkirken ble forbundet med dåpen.

Når Jesus velsignet barna, inkluderte Han dem i Guds rike. For velsignelsen i NT «knyttes sammen med den kjærlighet, nåde og frel-

se som kommer gjennom Jesus Kristus».¹⁴⁾ Det er derfor ikke mulig å benytte hverken teksten fra Mark. 10, 13–16 eller ordet «velsignelse» i et ritual som ikke er tilknyttet dåpen.

Men selv om barna som deltar i ritualen, ikke blir velsignet, kan de bes for. Bør imidlertid en slik bønn skjer under håndspåleggelse? Håndspåleggelsen viser hvem som bes for. Men i NT kan den også uttrykke omsorg, samhörighet og akseptasjon – både fra Herren eller fra menigheten.¹⁵⁾ Etter min mening vil håndspåleggelse i forbindelse med et ritual for et nyfødt barn kunne oppfattes som om barnet har – eller nå får – fellesskap med Gud og/eller blir inkludert i omsorgsfellesskapet i Guds familie. Presten bør derfor ikke legge hånden på hodet til det barnet han ber for.

Et ritual i vår kirke for nyfødte barn kan av teologiske grunner ikke være likt det tilsvarende i den engelske kirke. Heller ikke kan vi løsrive velsignelsesdelen i det svenske dåpsritualet og benytte det. Nei, handlingen må ikke bære preg av velsignelse. Den bør derfor kalles «forbønnshandling for barn» og ikke «velsignelse av barn» eller «barnevelsignelse».

III. Religionssosiologiske overveielser

Innledningsvis skrev jeg at noe av bakgrunnen for ønsket om å innføre et nytt kirkelig ritual var bedre å kunne møte foreldrene på deres egne premisser når de vender seg til kirken med et nyfødt barn. Jeg nevnte også egne erfaringer fra møte med dåpsforeldre. Det finnes religionssosiologiske undersøkelser om hvilke tanker foreldrene gjør seg i tilknytning til dåpen. De kan vise oss om en forbønnshandling for barn er et ritual som «kirkefremmede» kan tenke å ville benytte. Dessuten bør foreldrenes tanker og mer eller mindre bevisste behov være med på å prege utformingen av ritualen.

I en norsk undersøkelse fra slutten av 60-årene ble spørsmålet om hvordan man så på dåpen, tatt opp.¹⁶⁾ De mest utbredte svarene var:

dåpen er at barnet blir medlem i kirken (61 %),

dåpen er at barnet får navn (54 %),

dåpen er en vakker høytid (31 %).¹⁷⁾

I Sverige har man studert folks oppfatning av dåpen på midten av 70-tallet.¹⁸⁾ Av de svar som ble gitt, var det flest som så dåpen som en anledning til å besinne seg på foreldrenes ansvar og forpliktelse. Deretter kom de som betraktet dåpen som en gledelig høytid som gir anledning til å takke Gud. På tredje plass fulgte synspunktet om dåpen som gir barnet navn og identitet.

Evenshaug/Hallen skriver at dette kan tyde på at foreldrene helst ser på dåpen som en «foreldrerite».¹⁹⁾ Dette – sies det – samsvarer med en hypotese fremsatt av B. Gustafson i 1969 om at dåpen er en overgangsrite mer for foreldre og slekt enn for barnet selv. For når et barn blir født, fordobles rollene i familien: kvinnen blir mor, mannen blir far, foreldrenes foreldre blir besteforeldre osv. Men fremfor alt innebærer dåpen en stadfestelse av foreldrenes rolle og deres viktige oppgave.²⁰⁾ Evenshaug/Hallen kommenterer dette slik: «Det ser ut til at mennesket – særlig i forbindelse med de store begivenheter i familiens og den enkeltes liv – har behov for ritualisert hjelp». – «Mye tyder på at de mennesker som bruker de kirkelige overgangs- og familieritene, gjør dette på sine egne premisser og gir ritene til dels et annet innhold enn kirken».²¹⁾

Utfra disse undersøkelsene mener jeg at det kan trekkes følgende konklusjoner:

- Folk flest har behov for et ritual som markerer et barns fødsel og dets navn, og som gir foreldrene anledning til å besinne seg på sitt ansvar.

- Deres tanker om et slikt ritual tilsvarer i stor grad ikke kirkens oppfatning av dåpen.

Av hensyn både til foreldrene og kirken selv mener jeg derfor at vår kirke bør innføre en forbønnshandling for barn som et eget, selvstendig ritual.

Disse religionssosiologiske undersøkelsene underbygger de dogmatiske overveielserne om at et slikt ritual må befinne seg innen rammen av første trosartikkel. For å møte foreldrenes

behov, bør det utformes som en fødsels- og navngivnings-seremoni for barnet der foreldrene får anledning til å takke Gud for sitt barn og hjelp til å tenke gjennom sin oppgave som foreldre.

IV. Utforming og praktisering av ritualet

1) *Generelle bemerkninger*

«Forbønnshandling for barn» er tenkt som et ritual der vanligvis et nyfødt barn er hovedpersonen.²²⁾ Det skal være en kontaktskapende handling der foreldre kan oppleve at de blir tatt på alvor av kirken i den situasjonen de befinner seg i. De avlegger ikke løfter, men bør oppfordres til å se seg som Guds medarbeidere overfor sitt barn.

Forbønnshandlingen finner sted i en vanlig gudstjeneste/høymesse. Begivenheten kan gjerne feires hjemme etterpå som en fødsels- og/eller navne-fest.

Liturgien for forbønnshandlingen må være enkel og forståelig. Det trengs nye salmer/sanger som er diktet nettopp med tanke på dette ritualet. Det må komme klart frem at dette ikke er en form for dåp, og at handlingen hverken gir del i Guds frelse eller gjør barnet til et medlem i kirken. Dåpsdrakten benyttes ikke.

2) *Utformingen: utkast til liturgi*

Det følgende er et utkast til liturgi for «Forbønnshandling for barn». Den er tatt med her som en konkretisering av det som tidligere er skrevet om hvordan ritualet burde utformes. Utkastet kan være en hjelp til bedre å sette seg inn i tankene bak dette ritualet, og er bare ment som et forslag som viser hvordan liturgien *kan* utformes.

Etter kunngjøringene:

Orgelmusikk

Barnet/barna bæres inn i kirken.

Innledningsord

P: Kjære foreldre! Sammen med dere gleder vi oss over barnet dere har fått. Det er gitt dere av Gud, slik det sies i Salmenes Bok i Bibelen: «Se, barn er en gave fra Herren; livsfrukt er en lønn fra ham»

(Ps. 127,3). Sammen vil vi nå takke Gud for denne gaven og be om at barnet må oppleve Guds omsorg i livet sitt.

Salme

Feks. en som denne:²⁴⁾

Gud har skapt alle som lever på jord.

Han vil vi takke og prise.

Gud viser omsorg for liten og stor.

Han vil vi takke og prise.

Gud gir oss livet.

Gud gir oss helse.

Han er vår skaper.

Gud har skapt barnet vi her bærer frem.

Han vil vi takke og prise.

Gud hører bønner for barn og for hjem.

Han vil vi takke og prise.

Gud gir oss livet.

Gud gir oss helse.

Han er vår skaper.

Forbønn for hvert enkelt barn

Foreldre - og eventuelle søsken - kommer frem i koret. En av foreldrene holdet barnet litt fremover.

P: Hvilket navn har dere gitt barnet?

Foreldrene svarer

P: Gud, vi takker deg for NN (fornavnet nevnes), og ber om at han/hun må vokse opp i din omsorg.

Felles bønn

- når alle barn er bedt for enkeltvis

P: La oss be

P: Evige Gud, du som har skapt oss og alt levende på jord, vi takker deg for liv og helse og for din daglige omsorg for oss. Vi ber deg for dette barnet/disse barna og deres familier, gi at de får oppleve din godhet og kjærlighet. Må deres hjem være preget av omtanke og gjensidig forståelse. La dem søke deg i ditt ord og i bønn så barnet kan lære og kjenne deg og vår Frelser, Jesus Kristus. Gi at det ikke lever adskilt fra deg, men en gang, ved dåp og tro, får fellesskap med deg og din kirke på jord; ved Jesus Kristus, din sønn, vår Herre.

A: Amen.

Avslutningsord

P:²⁵) Dere som er foreldre til dette barn/disse barn har både fått en gave og en oppgave fra Gud. Han brukte dere som sine medarbeidere da barnet ble født, og Han vil fortsatt gjøre det. Gud har overlatt dette barnet i deres hender for at dere skal oppdra det slik Han ønsker. Gud vil gi dere hjelp og styrke til dette når dere holder dere nær til Ham. (Vi ønsker dere) Lykke til med denne viktige oppgaven!
Gudstjenesten fortsetter så med forbønnen.

3) *Praktiseringen*

Forbønnshandlingen for barn må ikke oppleves som en erstatning for dåp. Derfor bør den være et «fødselsritual» som kirken praktiserer i tillegg til dåpen. Det bør gjennomføres både for barn som foreldrene ønsker døpt, og for barn som ikke skal døpes. Først når man har deltatt i denne handlingen, kan det bli aktuelt å døpe barna. Foreldrene vil da ha lettere for å forstå meningen med dåpen. Den er noe annet enn forbønnshandlingen med dens takk og glede og for det nyfødte barnet. Der har de - forhåpentligvis - fått møte en kirke som har tatt dem og deres tanker på alvor og gitt liturgisk uttrykk for dem. De trenger ikke dåpen for å oppfylle sine behov for en fødsels- og/eller navne-seremoni. Dermed skulle det være enklere å ta stilling til det kristne innholdet i dåpen med dens løfte om å oppdra barnet i kristen forsakelse og tro.

Forbønnshandlingen bør forberedes ved en samtale mellom foreldrene og prest/kateket/menighetssekretær eller en annen i menigheten som har dette som sin oppgave. Her må forskjellen mellom dette ritualet og dåpen klart poengteres, og foreldrene oppfordres til å la barnet lære Gud å kjenne - enten de gjør det selv eller overlater det til menigheten.

De barna som deltar i dette ritualet, bør protokollføres sammen med sine foreldre. Barnet er ikke blitt medlem i Den norske Kirke, men må kunne regnes som hørende inn under kirken inntil det blir myndig - og det

selv om ingen av barnets foreldre er medlem. Disse barna bør inviteres til å få Barnas Kirkebok, og til å være med i menighetens dåpsopplæring og andre barnearrangementer.

Avslutning

Jeg har i denne artikkelen påpekt behovet for et annet folkekirkelig ritual for et nyfødt barn og dets foreldre enn dåpen, og vist hvordan et nytt ritual, kalt «Forbønnshandling for barn», kan utformes og praktiseres i en luthersk kirke som vår. Mange vil nok være skeptiske til dette. For vil ikke innføringen av et slikt ritual føre til at færre barn blir døpt? Jo, det vil nok være tilfellet. Men til gjengjeld tror jeg at kirkes kontaktflate vil øke. For jeg regner med at flere av de foreldrene som ikke ville ha valgt dåp for barnet sitt, ønsker å delta i forbønnshandlingen. Men hva som er viktigere: de som doper barna sine, vil være mer motiverte til å ta dåpen og dens oppfølging alvorlig. Og de som kommer til kirken med et nyfødt barn, vil erfare at den møter dem med omsorg på deres egne premisser ved å invitere dem til å være med i et ritual som gir uttrykk for kristen skapertro.

Noter

- 1) Alexander Schmemmann: *Of Water and the Spirit. A liturgical study of baptism*. London 1974, s. 138f.
- 2) Karl Gunnar Elverson: «Dop och katekumenat i andre kyrkor», i *Upp ur vilda djupa vatten*. Om dopet. Växjö 1989, s. 7 ff.
- 3) Op. cit. s. 7.
- 4) Dette programmet er gjengitt i op. cit. s. 24 ff.
- 5) Lars Eckerdal: *Svenska Kyrkans gudstjänst*. Bilaga 3, S.O.U. 1981: 65. Stockholm 1981, s. 79f.
- 6) Op. cit. s. 245.
- 7) Op. cit. s. 123 f.
- 8) Denne evangelieslesningen finnes ikke i dåpsliturgien.
- 9) *Svenska Kyrkans gudstjänst*. Bilaga 3, S.O.U. -81, s. 133ff.
- 10) *Upp ur vilda djupa vatten*, s. 23.
- 11) *Svenska Kyrkans gudstjänst*. Band 5: Kyrkans handlingar. S.O.U. 1981:65. Stockholm 1981, s. 22.
- 12) *Den Svenska Kyrkohandboken*. Stockholm 1987, s. 170.
- 13) Lesningen av Mar. 10. 13-16 kom inn i dåpsliturgien

- i vestkirken på 1100-tallet (*Svenska Kyrkans gudstjänst*. S.O.U. 1985:46. Stockholm 1985, s. 280.
- 14) *Illustrert norsk Bibel-leksikon*. Oslo 1969, spalte 4770.
- 15) Ove Conrad Hansen: «Under håndspåleggelse og bønn» i *Sannheten tro i kjærlighet. Festschrift til biskop Erling Utnem på 70-årsdagen 7. februar 1990*. Oslo 1990, s. 171 og s. 178.
- 16) Otto Hauglin: Rapport fra Nærby. En religionssosialogisk analyse av en norsk drabantbymenighet. Oslo 1970.
- 17) Op. cit. s. 111.
- 18) K. Petterson: *Kyrkan, folket og dopet. En studie av barnedøpet i Svenska kyrkan*. Lund 1977. Referert i Oddbjørn Evenshaug og Dag Hallen: *Barnedåp og oppdragelse*. Oslo 1981, s. 32.
- 19) Ibid.
- 20) Ibid.
- 21) Op. cit. s. 33.
- 22) Ritualet bør ikke være forbeholdt nyfødte barn. Foreldre med et adoptivbarn må kunne delta, og dessuten foreldre som først etter noen år ønsker at barnet deres skal blir bedt for.
- 23) Noe annet er det hva familien gjør hjemme i et eventuelt påfølgende selskap.
- 24) Melodi som nr. 70 i *Barnesangboka*. Oslo 1989.
- 25) Kan eventuelt sies av den som har hatt kontakt med foreldrene på forhånd. [Jfr. artikkelens IV, 3]!



Motvind og medgangsbris

«Nå mangler vi motvinden. Det er for oss en ganske komisk situasjon». – Biskop Johannes Hempel, som sto sentralt i kirkekampen i det tidligere DDR, lot disse ordene falle i en lett selv-ironisk kommentar til de nye kirkelige forhold i det samlede Tyskland (NRK-TV 9/1 1991).

Hvis jeg kaster et sideblikk på egen skribentvirksomhet fra 1980-tallets begynnelse og til i dag, ser jeg at jeg fra tid til annen har levert mer kritiske vurderinger av den kirkelige situasjon enn det som har vært den «offisielle» tone. Jeg har vært urolig for at vår kirke – i denne avgjørende åndelige brytningstid – skulle lage seg selv en for optimistisk situasjonsanalyse. Når jeg har gitt uttrykk for dette, skyldes det ikke en trang til å være utrivelig. Ei heller generelt depressive anlegg, tror jeg. Det har – forsøksvis – vært for å gi bidrag til den nokså slappe kirkelige debatt vi, etter manges mening, har hatt de seneste år. Dessuten har mitt anliggende vært å slå til lyd for større kirkelig realisme i en situasjon hvor det er adskillig mer motvind enn vi helst vil innrømme.

Vi kan med rette være glad for den sentrale funksjon kirken har hatt ved viktige nasjonale hendelser de seneste år. Dette gjelder i særlig grad i forbindelse med en rekke større tragedier, like fra brannen ved Hotell Caledonien i Kristiansand i 1986 til ulykken med Scandinavian Star påsken 1990. Samfunnet har innsett at kirken har bærekraftige riter når en hel nasjon, gjennom mediernes formidling, får en tragedie å gjennomleve. Kirken har et språk for sorgens dager.

Ethvert samfunn trenger sine «kultsteder» og sitt «presteskap». Den norske kirke tilbyr vårt folk disse funksjoner, og vi skal ivareta dem som viktige, betrodde tjenester.

Hvordan folk, øvrighet og kirke hos oss kan fremstå i dyp samhørighet, ble vi også vitne til under Kong Olavs begravelse. Den forestående signing av Kong Harald vil befeste denne nasjonale samfølelse.

Det er således ikke vanskelig å vise til tegn på en viss medvind, kirkelig sett. Men dette gjelder helt bestemte sider ved kirkens liv: det ritemessige og den nasjonalt identitetsskapende funksjon.

De fleste opplever fra tid til annen et møte med en bok som brenner seg fast i minnet som *betydelig* lesning. Ved slutten av 70-tallet fikk jeg tak i Paul Michael Zulehners pastoralteologi om kirkens tjenester ved livets terskelsituasjoner (Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, 1976). Katolikken P.M. Zulehner er i dag professor i pastoralteologi i Wien. Hans bok er fortsatt den beste og mest veldokumenterte drøftelse av kasualia i vår vest-europeiske kontekst. – Bare to lesefrukter skal jeg her fremheve:

1. Forfatteren fremholder at heller ikke arbeidet med kasualia kan sette seg noe lavere mål enn

- å føre mennesker til omvendelse, tro og levende menighetsforbindelse. Det er ikke «nok» bare å levere et stykke godt arbeid på den allmenne krisebehandlings premisser.
- Zulehner presenterer en sosialpsykologisk forklaringsmodell på hvorfor kirken i vår tid lever i en merkelig pendelsvingning mellom etterspørsel og avvising. Årsaken kan beskrives i lys av den tiltagende konkurranse mellom det verdssystem kirken fremholder og det som finnes ute i samfunnet forøvrig. Nettopp når det gjelder samfunnsmessig stabilisering gjennom ritual, nasjonal legitimering o.lign., er kirken etterspurt. Men når vi kommer over på en rekke andre verdier og livsområder, oppleves kirken irrelevant.

Kirken etterspørres ved de særlige anledninger hvor den har dokumentert profesjonalitet på å dekke bestemte «behov». Men i hverdagens store og små avgjørelser, i arbeid og yrke, oppleves kirken jevnt over som et marginalt fenomen.

Zulehners bok er allerede 15 år gammel. I dag er bildet sannsynligvis enda mer komplisert. Det blir for enkelt bare å operere med ett samfunnsmessig verdssystem. Trolig har vi å gjøre med flere, i pakt med den økende differensiering av livsverdener i vår vestlige kulturkrets. I tillegg kommer konkurransen fra nokså sammensatte religiøse strømdrag.

Min uro, som gjerne kan formuleres i påstands form, er denne: I løpet av 1980-årene har vi laget oss en for optimistisk kirkelig situasjonsanalyse. Dette skyldes bl.a. en ny - og god! - erfaring av kirkens sentrale rolle ved krisebearbeiding. Men vi har ikke klart nok erkjent hvor tvetydig hele det religiøse felt i dag er.

Jeg har stor respekt for den tjeneste kolleger har utført under sterkt belastende situasjoner når tragedier rammet folket. Kirkens naturlige plass her sier forøvrig adskillig om de bånd som fremdeles består mellom folk og kirke. Dessuten røper etterspørselen etter kirken i disse situasjoner at mange bærer på en lengsel etter et paradisi som er i ferd med å blekne og gli bort for dem.

Likefullt: Både den allmenne erfaring av «tidsånden» og mer forskningsmessig basert innsikt tyder på at det lever en ytterst sammensatt religiøs virkelighet bak oppslutningen om kirkens riter (på teologisk språk heter dette: liturgi, gudstjenester).

Folket vil ha kirkens riter, ikke dens normer. Skarpt sagt.

En spesialavhandling i religionskunnskap ved Menighetsfakultetet våren 1991, innlevert av student Th. Leifsen, har bearbeidet de mest betydelige religionssosiologiske undersøkelser i Norge siden Otto Hauglins pionérbearbeid, Nærby-rapporten, fra 1970. Analysen konkluderer med at det har skjedd en nokså dramatisk utarming av den kristne kjerne i norsk folketro gjennom de siste 20 år. Og særlig tankevekkende er det at det er ungdommen og mellomgenerasjonen som religiøst sett er mest i drift.

Det som skjer i det norske folk for tiden er dermed at den ytre *ritus* og den personlige *religio* glir fra hverandre. Det betyr: Bak en viss oppslutning om de kirkelige riter skjuler det seg et mylder av privatreligiøse kombinasjoner og arrangementer. Og i denne privatreligiøsitet bak fasaden blir margen av kirkelig kristendom stadig svakere.

I 1989 drøftet Bispemøtet temaet «det religiøse mennesket» på bakgrunn av tidens åndsstrømninger og nyreligiøsitet. Bispemøtet hevder at det ikke er gitt at disse fenomener opptrer rivaliserende overfor den kristne tro:

«Snarere er det ting som tyder på at det for en stor del er vårt eget folks kristenarv, med snart tusenårig hjemstavnsrett i landet, som ofte og på mange måter bryter igjennom. Norsk folkereligiøsitet har mye av sine røtter i bibelsk og kristelig forestillingsvirkelighet. Mye tyder på at folkereligiøsiteten er mer uforandret enn mange har regnet med» (BM-sak 18/89).

En slik vurdering av den religiøse situasjon synes å være for optimistisk på Den norske kirkes vegne.

Denne dobbeltvirkelighet av med- og motvind rommer trolig den største folkekirkelige utfordring i dag. Situasjonen er m.a.o. nokså lik den Paulus beskriver i 1 Kor 16,9: «Her har det åpnet seg en stor dør for en rik virksomhet, og det er mange motstandere».

Å erkjenne motstanden, gir realisme. Og realisme er det beste utgangspunkt for adekvat satsing. Til sammenligning: Militærpsykologiske forsøk har vist at bataljoner som på forhånd får vite om hvilke anstrengelser som venter dem under en utmarsj, oppviser større utholdenhet enn grupper som ikke får rede på hva en bestemt utrykning vil innebære av omkostninger og slit. De som får realistisk informasjon innstiller seg nemlig på motstanden og holder ut. De ikke-informerte, derimot, går trett og gir opp.

«Nå mangler vi motvinden. Det er for oss en ganske komisk situasjon», sa biskop Hempel. Den samme Hempel vet saktens at det er motvind nok i hans nye situasjon. Det er det også i våre kirkeforhold. Vi må bare erkjenne styrken i motvinden og bli klar over fra hvilken kant vi får den. Og så sette seil deretter. Noe annet vil for oss kunne medføre en situasjon preget av uansvarlighet.

Blir det ikke dessuten en mer ansporende og utfordrende seilas å legge kirkeskuta skarpere opp mot vinden?

Olav Skjevesland

Skifte av redaksjonssekretær

Fra og med dette hefte av HPT har forskningsstipendiat Harald Hegstad bedt seg løst fra sitt medarbeiderskap i redaksjonen. Vi takker Hegstad hjertelig for vel utført tjeneste, og ønsker alt godt for hans videre vitenskapelige arbeid.

Samtidig er det en glede å ønske stud.theol. Astrid Sætrang og stud.theol. Kjetil Haga velkommen i funksjonen som redaksjonssekretærer. Redaksjonen har bevisst ønsket å engasjere studenter i dette arbeid. Muligens vil sekretærtjenesten fremover gå på omgang blant MF-studenter. Vi er takknemlig for at Astrid og Kjetil har tatt ansvaret for dette hefte.

Redaktørene

Forlagssjef Aage Ringerike takkes

Når Aage Ringerike fratrer som forlagssjef i A/S Nye Luther Forlag, vil redaksjonen av HPT takke ham varmt for et utmerket samarbeid gjennom en årrekke. Ringerike har like fra begynnelsen av sett HPT som en viktig sidegren til Luthersk Kirketidende. Redaksjonen har derfor hele tiden mott god støtte hos forlagets ledelse. Takk, Aage!

Redaksjonen



Sjelesorg i forandring

«Etter min vurdering er det mest presserende problem som sjelesorgen i dag står overfor, spørsmålet om Gud», sier Donald Capps (f. 1939) i et etterord til det utvalg av hans skrifter som nå er kommet på dansk. Capps er professor ved Princeton Theological Seminary og utvilsomt en av de mest interessante praktiske teologer og sjelesorgteoretikere i dagens USA.

Det at han konkluderer som han gjør, betyr slett ikke at Capps er en tradisjonell konservativ teolog av hjemlig type. Han er riktignok en av de amerikanske praktologer med best kjennskap til teologien i vår egen verdensdel, og han er vokst opp i et profilert svensk-luthersk miljø. Når Capps plasserer Gud i sentrum av sjelesorgen, er det imidlertid på en lite klisjépreget og forutsigelig måte. Hensikten er særlig å fastholde forandringens mulighet i sjelesorgen (jfr. bokens tittel!), og da som en konsekvens av at vi ikke kan eie og kontrollere Gud. I sin femmedhet møter Han oss på en måte som nettopp *ikke* går smertefritt sammen med våre egne ønsker og behov (s. 266). I det hele er Capps hverken entydig konservativ eller liberal eller radikal eller hva man ellers gjerne ønsker å bruke som etikett, men han har intet mindre enn en personlig og profilert stemme som artikulere reflektert teologi i møte med dagens sjelesørgerske utfordringer.

For å få plass til sine hovedanliggender må han bl.a. rette to frontalangrep på tendenser innenfor den innflytelsesrike amerikanske sjelesorgbevegelse:

1. Den har i sin antropologiske konsentrasjon om personlig vekst og modning neglisjert hele spørsmålet om Gud.
2. Den har på en naiv måte tolket den sjelesørgerske relasjon som modell for forholdet mellom Gud og mennesket (s. 264).

Enda en ting skal sies om Capps grunnsyn. Han regner seg uttalt til de såkale «generalister». Disse ønsker å fastholde sjelesorgen som en pastoral funksjon som ikke forutsetter og krever en spesiell terapeutisk trening. Dette hevdes i motsetning til de «spesialister» som går inn for en profesjonalisering av sjelesorgen, og som i siste instans har en form for «pastoral psykoterapi» til forbilde (s. 15). Det er liten tvil om at det er folk som tenker i retning av «spesialistene», som har bidratt mest til sjelesorgens profil i Norge de siste 20 år. Det alvorligste er at dette har skjedd uten en gjennomgripende faglig debatt. Også selv har jeg vært altfor tilbakeholdende utad på dette felt.

Den manglende potente faglige debatt og refleksjon skyldes imidlertid ikke bare personlig svikt og altfor høy grad av vennskapelig lojalitet. Den skyldes kanskje enda mer at den praktiske teologi fortsatt er helt stemoderlig behandlet i Norge, og dermed mangler de institusjonel-

le forutsetninger for en seriøs og oppdatert fagdebatt. I sin bokintroduksjon beskriver den utmerkede Troels Nørager, lektor i religionspsykologi ved det teologiske fakultet i Århus, med rette Danmark som et U-land i denne henseende. Faktum er imidlertid at Norge ligger enda dårligere an. På en utrolig måte har de to ledende norske fakulteter ment at man kan klare seg uten faste lærere i praktisk teologi, idet man trøster seg med at Praktikum gjør den praktiske del av jobben, og resten ordner vi (d.v.s. de tradisjonelle hoveddisipliner). Dermed har Oslo-fakultetene stilt seg helt for seg selv i rekken av sammenlignbare fakulteter internasjonalt. Til og med i Danmark (med lang tradisjon for skepsis mot praktisk teologi) er det nå i hvert fall 3 faste stillinger både i Århus og i København. Ved sistnevnte fakultet har man også fra 1989 en obligatorisk prøve i praktisk teologi som del av teologiske *embetseksamen* (!).

Disse tanker er ikke frie assosiasjoner i tilknytning til Capps bok. De knytter direkte til Nøragers perspektivrike introduksjon. Og hvis noen har lyst til å vite det: Når det gjelder de prinsippsspørsmål han her tar opp i rammen av sjelesorg, teologi, fakulteter og kirkeliv, kjenner jeg meg helt på linje. Det er bl.a. helt nødvendig med et systematisk-teologisk perspektiv på sjelesorgen som forsøker å gi den en nerve av teologisk refleksjon. Man kan ikke drive praktisk sjelesorg med sitt teologiske hode under armen i en atmosfære der alt er relativt, bare følelser eller anvendt psykologi. Det går ikke, selv om det man da kaller sjelesorg kanskje utfra visse diffuse kriterier synes å «funke» i praksis.

Men nå direkte tilbake til Capps. Nørager har valgt ut 9 bidrag som alle er utdrag av bøker. De er samlet omkring tre hovedområder. Del 1 er konsentrert om sjelesorgens teologiske grunnlag, særlig om det normerende i Bibelens litterære former. Del 2 handler om hvordan sjelesorgen kan samarbeide med psykologien uten å miste sin sjel, her demonstrert i tilknytning til de nyeste utgaver av E.H. Eriksons livssyklusteorier. Endelig er det i 3. del samlet bidrag som gir en teoretisk modell for pastoral-teologien og som gir mulighet for å evaluere pastorale handlinger.

Utvalget kan alltid diskuteres. Selv skulle jeg gjerne hatt med det nyttige bidrag om sjelesørgeren som personlig trøster (*Life Cycle Theory and Pastoral Care*, Philadelphia 1983, 81–98) samt et og annet fra boken: *Pastoral care. A Thematic Approach*, Philadelphia 1979. Dessverre har det vel av tidsmessige grunner ikke vært mulig å få med bidrag fra Capps siste bok *Reframing: A New Method of Pastoral Care*, Minneapolis 1990, der han utvider og utdyper lignelsenens relevans for sjelesorgen. Alt i alt må man gi Nørager honnør for skjønnstomt utvalg (Capps selv kaller det «glimrende», s. 261). Noen av de problemer oversettelsen innebærer, har Nørager selv drøftet innledningsvis. For denne leser har det av og til vært nødvendig å konsultere originalene for å være sikker på hva Capps har ment, men generelt står vi overfor en meget folksom og god oversettelse.

La meg kort få presentere fire tyngdepunkter i Capps forståelse av sjelesorgen, punkter som for ham gjør den til noe langt annet enn bare en mer eller mindre lydlig tjener for ulike psykologiske retninger:

1. Bibelens rolle i sjelesorgen får en fornyet oppmerksomhet. I Capps tenkning knyttes dette særlig til Bibelens «fremmedhet», som kan hjelpe oss til å anlegge et nytt perspektiv på våre problemer. Den utfordrer oss til ikke bare å oppfatte vår situasjon utfra det som faktisk foregår, men også utfra muligheten for guddommelig aktivitet. «Det er altså ikke tale om at Bibelen skal tilpasse seg psykoterapeutiske mål, men bruken av psykologiske teorier og metoder skal være i overensstemmelse med åpenbarings-potensialet i den bibelske form som benyttes til å forme den sjelesørgeriske prosess» (s. 34).
2. Det andre tyngdepunktet gjelder understrekningen av moralens plass i sjelesorgen. Her følger Capps opp en tendens som særlig er gitt fart av D. Browning (jfr. bl.a. *The Moral Con-*

text of Pastoral Care, Philadelphia 1976), men igjen skjer det på en original måte. Capps hevder at det er stort behov for at de destruktive følger av immoralitet blir anerkjent og forstått av prester. Dette innebærer bl.a. at man må ta de menneskelige laster mer alvorlig i sjelesorgen enn på mange år, ifølge Capps, som utarbeider et utviklingsmønster for laster i tråd med Eriksons utviklingsmønster for dyder. Dette skal bl.a. gi hjelp til diagnosen av konfidensens spesifikke etiske problemer. Jeg må ellers på dette punkt nøye meg med offentlig å dele Capps forundring over at man i sjelesorgen lenge har sett det som en uproblematisk dyd å *unngå* å gi moralsk råd og etisk veiledning.

3. Det tredje hovedpunkt jeg vil nevne hos Capps, er også skapt i dialog med Erikson, noe som klart viser at han ikke ønsker å avvikle kontakten med psykodisiplinene. Nå gjelder det ritualenes betydning i sjelesorgen. Både med tanke på spesielle ritualer/riter og dagliglivets ritualiserende sedvaner ønsker Capps å styrke sansen for sjelesørgeren som «rituell koordinator». Særlig vil Capps vise hvordan kirken utfordres til å ta sin egen ritualiseringsprosess på alvor i lys av den «kreative formalisering» som er en sunn del (motsatt Freud!) av individenes sosialisering. Plutselig blir liturgi – i vid forstand – igjen en meget viktig samtalepartner for sjelesorgen, og omvendt.
4. Det siste profilerende element jeg vil hente fra Capps sjelesorgtenkning, er knyttet til hans dialog med hermenevtikken. Her utformes en teoretisk modell for sjelesorgen basert på P. Ricoeurs hermenevtiske teori, supplert med E.D. Hirsch's fortolkningsteorier. Gruntanken er å behandle meningsfulle handlinger på linje med tekster, og et hovedspørsmål blir derfor: Hva er de viktigste faktorer som er involvert i det å forstå en tekst, og hva er parallellen til dette innenfor rammen av pastorale handlinger? Svarene får man lese selv hos Capps, men jeg kan røpe at man i hvert fall får diagnostiske hjelpemidler som på en helt ny måte inspirerer sjelesørgere til også å være teologer.

Jeg vil ikke i denne anmeldelse gå inn i en kritisk dialog med Capps. Det er mye viktigere å stille seg på hans side i en ærlig eksaminasjon av de mange utilstrekkeligheter og ensidigheter innenfor den moderne sjelesorgbevegelse. Capps kritiske posisjon viser seg imidlertid først og fremst i bidraget til nye innfallsvinkler og perspektiver. Dette er en fruktbar holdning som fører sjelesorgen videre samtidig som den får kontakt med viktige ting som er blitt borte underveis.

De som vil orientere seg om morgendagens sjelesorg – bortenfor psykologisk fangenskap og teologisk mindreverdigfølelse – gjør klokt i å gå veien om Donald Capps.

Donald Capps: *Forandringens mulighet. Essays om sjælesorg og praktisk teologi*. Redigert og oversatt fra amerikansk av Troels Nørager, Forlaget ANIS, Frederiksberg 1990 (272 s.)

Tor Johan S. Grevbo

Sorgens landskap

Lars J. Danbolt har skrevet en følsom og lærerik bok om sorg. Han kjenner sorgens landskap fra flere utsiktspunkter. Erfaringer som menighetsprest smelter sammen med personlige sorgferinger til en overbevisende helhet. Boken er tilegnet minnet om Asbjørn som døde ved en ulykke 2 år gammel. Diktene som avslutter boken, er skrevet av moren i forbindelse med denne hendelsen.

Danbolt har mange fine anliggender som han ønsker at boken skal tjene. Han plasserer de sørgende i sentrum, vil at de skal prege alt som skjer og advarer derfor mot den økende profesjonalisering. Han presiserer at kirkens tjeneste har en dobbelt målsetting: å bidra til en naturlig sorgutvikling og å formidle evangeliet. I denne sammenheng ønsker han å fornye betydningen av tradisjoner og ritualer. Videre vil han bidra til at sørgende oppdager at også andre enn presten kan representere kirkens nærvær. Det er ikke vanskelig å gi sin tilslutning til disse og andre aksenter i Danbolts fremstilling.

Boken er delt i fire hoveddeler. Først møter vi en perspektivrik *kulturhistorisk skisse* som er kalt: «Lyset og skuggen er syskjen på jorda». Den mest interessante observasjon er av paradoksal natur, nemlig at kirkens rolle ved gravferd er blitt styrket i en tid der samfunnet ellers er i ferd med å seksualiseres. Velferdssamfunnet med sitt verdvakuum er lite i stand til å bearbeide møtet med lidelse og død, og trenger derfor mer enn noen gang kirkens hjelp. – Historisk sett er det en svakhet at Danbolt ikke presenterer den lange tradisjon med at den døende selv – ikke de pårørende, ikke institusjonene – regisserte de sentrale deler av død – og sorgritualene.

I denne første del av boken møter vi ellers Danbolt på sitt beste når det gjelder uttrykksform. I lange stykker byr han på et skjønnlitterært, poetisk språk med atskillig dikterisk kraft. Gamle sannheter kles i ny drakt og får virkning langt dypere enn det rent intellektuelle nivå. At Danbolt har forelsket seg i spenningsfylte språklige fortetninger som kan virke like tilgjorte som hos den unge Per Lønning, tar undertegnede med på kjøpet.

I den mer moderne del av Danbolts kulturanalyse kan man imidlertid lett irriteres over en nesten uanstendig frekthet når det gjelder raske slutninger. F.eks. møter ikke økonomen Adam Smith halvparten av den innlevelse som Danbolt praktiserer overfor sørgende av ulik type. Jeg er også redd for at hans innledning om Henrik Sørensens bilder i Hamar domkirke fredlyser utbredte forestillinger om at det er all right å være i kirke, bare det ikke holdes gudstjeneste eller prekes der. Ja, det står faktisk at man er heldigst hvis det ikke er gudstjeneste. . .

For øvrig møter vi i boken en kirkelig teolog av lett grundtvigiansk observans. Første trosartikkel og inkarnasjonens betydning neddempes i hvert fall ikke, for å si det med mildt ettertrykk. Jeg tror Danbolt har tegnet konturene av en teologisk grunnholdning som er i ferd med å redefinere et slags kirkelig sentrum i Norge. Et slikt uttrykk markerer jo ingen statisk størrelse. Jeg kjenner at mine egne overvintrede motforestillinger også er i ferd med å vike i forhold til det fruktbare i en slik posisjon, men helt borte er de ikke.

Den neste hoveddel handler om *sorg og sorgreaksjoner*. Her kler ikke Danbolts språk fremstillingen like godt og han har dessuten gjort seg litt for avhengig av en enkelt artikkel av psykiateren Hans J. Holm. Det har skjedd mye faglig på dette felt siden 1982, og presentasjonen blir generelt noe haltende. Det viser seg ved at Danbolt hverken makter å overvinne det profesjonelle preg han ellers advarer mot, eller å gi seg fortrøstningsfullt hen til de gode sider ved en presis faglig beskrivelse. – Dette er imidlertid langt fra noen fundamentalkritikk og mye nyttig innsikt er fanget opp og anrettet forståelig. Litt underlig er det rikignok – utfra den personlige kontekst – at sorg hos barn ikke får en bredere plass.

Den tredje hoveddel handler om tiden *mellom dødsfall og gravferd*, og da særlig om kirkens plass i denne fase. Selv om Danbolt altså er hjertelig klar over at kirken er mer enn presten, er det likevel han/hun som nå særlig kommer i fokus. Den pastorale oppgave sammenfattes i en rekke stikkord: formulere målsettinger, tolke prosessen, planlegge, støtte, veilede, stimulere, samarbeide, lede seremonier, forkynne og være prest. Det siste uttrykk er på en litt merkelig måte helt reservert for sakramentforvaltningen, men samlet sett kommer en god og variert pastoralteologi til uttrykk når man leser hvordan stikkordene blir utfoldet. Hovedanliggender i denne del av boken er ellers å stimulere de pårørende til å gjøre mest mulig selv og ikke la seg friste til å la byrået og andre «ordne alt».

Siste hoveddel handler om selve *gravferden*. Den innledes med en fin og detaljrik skildring av en vanlig begravelse. Tyngdepunktet i denne del av fremstillingen er imidlertid lagt til en gjennomgang av selve gravferdsritualet. Det skjer ved avveide kommentarer som riktignok også gir rom for mer ugarderte utspill. F.eks. vil Danbolt tydeligvis forsvare en meget liberal praksis når det gjelder utvalget av tekster til skriftlesningen. Han er åpenbart ikke tilfreds med dagens tekstvalg. Argumentene hans bør ikke raskt og formelt avvises i tvangspreget alterboks-fundamentalisme, og jeg vet at Danbolt har mange prester med seg på dette punkt. Kanskje burde offisielle kirkelige instanser like godt gå løs på den lite lystbetonte oppgave å gå gjennom skriftstedene på nytt? Det ville i hvert fall være meget uheldig om man nå havner i et helt subjektivt utvalg hos stadig flere prester. Bl.a. ville ritualets gjenkjennelsesverdi som Danbolt ellers er en varm talsmann for, bli sterkt skadelidende.

Enda mer liberal er Danbolt med tanke på utvalget av sang og musikk. Jeg skjønner poenget med å ville bidra til å gi sorgen et personlig ansikt. Likevel vil jeg spørre om ikke et sterkt innslag av f.eks. arbeidersanger og popsanger – som uttrykkelig nevnes – kan komme til å skygge for begravelsens uttalte kerygmatiske sikte? Eksemplene fra Bjørn Eidsvåg og Einar Skjæraasen holder imidlertid godt mål. – Generelt gjelder at den dobbelte – diakonale og kerygmatiske – målsettig får stå nokså harmonisk i fred gjennom hele boken. Personlig har jeg stor sans for teologisk balansekunst av denne type. I praksis vet vi imidlertid at det er lett å spille én side ut på bekostning av den andre. Jeg tror Manfred Josuttis gjør rett når han i en betydningsfull artikkel i dagens situasjon særlig retter kritikk mot ensidigheter innenfor en utbredt pastoral-psykologisk tilnæringsmåte som lett overser enhver kerygmatiske utfordring (jfr. M. Josuttis: «Das selige und das sinnvolle Sterben», *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 9/1976, 360–372). Av og til burde også Danbolt ha splittet harmonien med høyere grad av kritisk refleksjon.

Boken er ikke helt slutt med den fjerde hoveddel. Den inneholder også en lang samtale mellom et sørgende foreldrepar og en diakon fire år etter en trafikkulykke med dødelig utgang. Denne samtale følges opp av noen tanker om kirkens oppgave i det lange sorgperspektiv som gjerne kan strekke seg over 2–4 år. Til slutt i boken finnes også forslag til anvendelige gravferds-salmer fra salmeboken, men dessverre ingen tilsvarende oversikt over egnede skriftavsnitt. Her mot slutten finner vi også de nevnte diktene – dikt fra netter i sorg – ved Anne Marit Vesteraas Danbolt. Et av dem heter «Spart for mye» og viser tydelig det ubarmhjertige i billig trøst:

Ja, spart for sin første skoledag,
sitt første pennal med løfterike blyanter og viskelær.
Spart for kappløp etter ballen over graset,
spart for den første snødagen om høsten
og for pepperkakebaking i desember.

Si meg: Hva er verre enn døden
for en to-åring med øyne som stråler
mot livet?

La ordene ligge.
Ikke lat som om det finnes trøst.
Tør du lukke øynene og si:
Dette er det verste
det aller verste.

Lars J. Danbolt har skrevet en spennende bok som både tar det menneskelige og kristelige på fullt alvor. Særlig er boken egnet som en innføring i sorgens landskap for teologistudenter før sommerpraksis, der tjenesten i dødens nærhet ofte står som det mest skremmende av alt. Men også prester med lang tjeneste bak seg vil i Danbolts bok finne mye å måle sin egen tjeneste på og la seg inspirere av. Det samme gjelder andre kirkelige medarbeidere. Folk som med et annet utgangspunkt vil vite hvordan kirken og sorgen kan vandre sammen, vil også få mye god veiledning. Jeg ser heller ikke bort fra at en og annen vil kunne finne hjelp i en ennå akutt fase av egen sorg, eller på et senere stadium i prosessen.

Et svakt punkt skal nevnes til slutt. Det er bra med en litteraturliste, men denne virker nokså tilfeldig. Endog sentrale kilder i teksten lar seg ikke gjenfinne i litteraturlisten, og den henvisningsteknikk som brukes, er for lite presis for den som vil arbeide videre. Slike unøyaktigheter finner man nesten aldri i utenlandske bøker med et tilsvarende ambisjonsnivå. Det er på tide at vi tilpasser oss EF-normen også (!) på dette felt.

Lars J. Danbolt: *Sammen i sorgens landskap* (med dikt av Anne Marit Vesteraas Danbolt), Verbum, Oslo 1990 (161 s.)

Tor Johan S. Grevbo

Christoph Schneider-Harpprecht: *Trost in der Seelsorge*, Kohlhammer, Stuttgart 1989, 368 s.

Dette er en spennende bok. Jeg har lenge ventet på en rehabilitering av trøstedimensjonen i sjelesorgen. Her er den i form av en omfattende dissertasjon fra den kirkelige høyskole i Bethel. «Hvordan kan det bli trøstet i sjelesorgen, og når blir den sjelesørggeriske trøst til fortrøstning?» Slik lyder de grunnleggende spørsmål som boken tar utgangspunkt i. Intensjonen er å skape en syntese av differensiert vitenskapelig iakttagelse av menneskets situasjon og fasettert formidling av evangeliets trøst.

Særlig interessant blir boken i den avsluttende hoveddel der Schneider-Harpprecht forsøker å integrere teologi og humanvitenskap, men merkelig nok under rent psykoanalytiske hovedbegreper som oral-narsissistisk, aggressiv og genital problematikk. Det blir imidlertid også plass til bønn, nattverd, tro, Kristi legeme og andre spesifikt teologiske kategorier som ofte har vært grovt forsømt i moderne sjelesorg. Dessuten er musikken og humoren heldigvis ikke glemt. – Boken inneholder innledningsvis en historisk gjennomgang av ulike sjelesorgkonsepsjoners forhold til trøstekategorien. Den behandler også trøste-

forståelsen prinsipielt i et psykoanalytisk, sosiologisk og teologisk (særlig W. Pannenberg og E. Jüngel) perspektiv. Teologiens syn på trøst topper seg i en erfaring av lidelsens relativisering gjennom nyorientering av hele mennesket ved troen alene, slik forfatteren ser det. – Boken går videre spesielt inn på moderne krisetenkning og trøstemulighetene i sjelesørggerisk kriserådgivning. Når man sammenligner sidetallet som anvendes på de sjelesørggeriske og humanvitenskapelige innfallsvinkler, kan man imidlertid ennå ikke si at sjelesorgen er blitt en likeverdig samtalepartner. Schneider-Harpprechts bok tar likevel et viktig skritt i denne retning. Så stor er avstanden i mange andre fremstillinger.

T.J.S.G.

Klaus Dirschauer (utg.): *Emanzipiertes Alter. Ein Werkbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, 198 s.

Kanskje har forfatteren rett i at kirkelig eldrearbeid stadig blir betraktet som relativt enkelt og fordringsløst. Dette slår ut i nokså fantasiløse midler og metoder. Mange er imidlertid i ferd med å tenke nytt på dette felt, bl.a. bi-dragsterne i den foreliggende arbeidsbok.

Den er en oppfølging av en såkalt sakbok, der vi møter ulike vitnesbyrd knyttet til det å bli eldre. Det er tydelig at utgiveren særlig håper på at flere kan gjøre ekte myndighetserfaringer også når de blir gamle.

Arbeidsboken tar opp mange sider ved det å bli gammel, bl.a.: Psykiske forstyrrelser i alderdommen; troen i alderdommen; gammel og ung i GT; kirkelig eldrearbeid; omgang med sykdom og død osv. Hele veien er spørsmålsstillingene sprunget ut av møtet med eldre mennesker. Boken hjelper oss til nytenkning på dette viktige kirkelige arbeidsområde.

T.J.S.G.

Søren Ruager: *Landsbyprædikener. En årgang prædikener over første tekstrække*, Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi 1990, 174 s.

Søren Ruager er en dansk kollega som nærmer seg 50 år. Han er prest i Århus Stift, og har undervist både ved Teologisk fakultet og Menighedsfakultetet i Århus. Ruager har tidligere utgitt bøker om nytestemantlige emner, og er medlem av det danske bibelselskaps oversettelsesgruppe.

Det er interessant å bla i en hel årgang prekener (inkl. salmeforslag) av en dansk prest med denne bakgrunn. Her møter vi konservativ, kirkelig teologi utmeislet i korte og klare prekener som hver legger beslag på ca. 2 trykksider. Det er ikke spennende prekener i overflatisk forstand. Poenger og illustrasjoner som kan pirre tilhørernes trang til å bli underholdt, leter man lenge etter. Her er imidlertid det som er viktigere: En rett-på-sak-teologi som uten for mange fiksfakserier peker på tekstens hovedbudskap og løfter det inn i tilhørernes hjerter. Predikanter får lyst til selv å preke. Det er ingen dårlig anbefaling. – Boken kan bestilles hos forfatteren: Haldvej 8A, Hald, DK-8993 Gjerlev J.

T.J.S.G.

Hans Grewel: *Recht auf Leben. Drängende Fragen christlicher Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, 231 s.

På mange måter er denne bok av Grewel en fortsettelse av «Brennende Fragen christlicher Ethik» (jfr. HPT 2/1989). Nå er imidlertid fremstillingen helt konsentrert om de muligheter og farer som den moderne medisinske utvikling representerer: Har de aller mest funksjonshemmede nyfødte rett på liv? Hvem er egentlig det normale menneske? Rettferdiggjør et eget barn enhver pris? Er vi truet av humangenetikken til å akseptere mennesker etter mål? Disse og lignende spørsmål behandles på en oversiktlig og dialogisk måte, men alltid på parti med dem som risikerer å bli rammet av såkalte overordnede hensyn i fremskrittets eller det nyttiges navn.

Som teolog er Grewel litt mer utflytende enn jeg skulle ønske, selv om dette inntrykk nok er noe av dialogens pris. Det er imidlertid typisk at når han drøfter troens betydning i livskrisene, forkastes – mot tradisjonell dogmatikk – den korsfestedes bilde som særlig betydningsfullt. «Jesus har overvunnet døden lenge før sin henrettelse, nemlig i det øyeblikk han besluttet seg for å åpne sitt liv helt for Guds kall» (s. 175). Dette grunnsyn gir Grewels teologiske refleksjon en noe appellativ karakter, men hindrer ikke at formidlingen av Guds kjærlighetserklæring til det svake får en sentral plass. Alt i alt: Grewel er bedre når han orienterer enn når han svarer, men i begge roller er han verd et nærmere bekjentskap.

T.J.S.G.

Reinhold Gestrich: *Hirten füreinander sein. Seelsorge in der Gemeinde*, Stuttgart 1990, 167 s.

Gestrich er opptatt av den «normale» sjelsorg, den som skjer på en enkel og elementær måte i menighetene, og som utføres både av prester og legfolk. Dens hovedoppgave består i å ledsage, beskytte og styrke menighetslemmene akkurat der de befinner seg i livet. Som

ramme for denne virksomhet tilbyr Gestrich Sal 23, som i hans aktualisering blir et spennende uttrykk for sjelesorgens vei. Siden vandringen skjer med åpne øyne, blir det plass til nyttige observasjoner i mange retninger både når det gjelder sjelesorg i menneskelig mørke, i forhold til kirkens politiske oppdrag, som gjestfrihet og husbesøk, i lys av rettferdiggjørelse og gudstjeneste osv. I 10×10 punkter møter vi grunnregler for den «enkle» sjelesorg.

Gestrichs bok er et godt eksempel på en fremstilling som oppfyller sine egne intensjoner. Dette er en bok som virkelig kan inspirere sjelesorgen i menigheten og gjøre den sikrere på sin identitet. Pedagogisk er den også en fulltreffer som kanskje kunne fortjene en norsk oversettelse.

T.J.S.G.

tiske ved den pietistiske salme er at den er vekkelsessang!

Aller mest interessant er det ved hjelp av avhandlingen å gå nærmere inn på Brorsons egne salmer. For uansett om den *danske* Brorson kanskje var mer *tysk* påvirket enn man har vært klar over, så ble han i vår kirke oppfattet som *norsk*. Få, om noen annen «utlending» har nådd inn til – og rørt ved – kristenfolkets hjerter som han. Det vitner de mange folketoner til Brorson-salmene om. Og når han – sletteboeren – i samme salme som avhandlingens tittel er hentet fra, synger om «tusind' Bierge fuld af Snee», da kan det nok være et «længselsbillede» (Chr. Ludwigs), men Brorson blir ikke mindre norsk av det. For her synger fjellmannen! Og fjellenes folk synger med! Derfor er denne avhandlingen av en slik særlig interesse også for oss nordmenn.

Steffen Arndal: «Den store hvide Flok vi see ...»

H.A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang.

Odense Universitetsforlag, Odense (1989)
486s. Dkr. 278,-.

«Livets tider» er en relativt enkel bok, (nærmest en lærebok) som – med utgangspunkt i livsveien eller livstrappen – ønsker å konfrontere leseren med særskilte merke- og minnedager i livet og menneskenes opplevelse av disse. Fra vugge til grav – er gjerne disposisjonen for en slik bok. Etter først å ha markert slektsrammen, starter man *her* imidlertid med frieri/forlovelse/bryllup, for så å se fødsel o.l. fra foreldrenes synsvinkel. Under lesningen merker man nok at det kan være forskjeller mellom Danmark og Norge, men enda mer i øyefallende er likheten i tradisjonene. Ikke minst derfor kan boken ha interesse også hos oss. Og det viktigste er, at vi «beskæftiger oss med disse ting for at forstå vores egen tilværelse».

Poul G. Wemmelund: *Livets tider*
Nyt Nordisk Forlag/Arnold Busch
København (1989) 87s. Dkr. ca. 40,-.

Nytt fra Danmark

Under denne heading vil vi årvisst presentere en del bøker med noe ulik liturgisk/hymnologisk tilknytning, som det er greit å være oppmerksom på også for norske lesere.

«Den store hvide Flok vi see» er Steffen Arndals omfattende doktorgradsarbeid om Brorson og den tysk-pietistiske vekkelsessang. Arndal er ikke teolog, men filolog og underviser daglig i tysk litteratur ved Odense Universitet. (Det forklarer vel vinklingen på Brorson-studien). Med andre ord er det en litteraturhistorisk avhandling vi har foran oss, og man kan undres på hvorfor en slik skal omtales her? Saken er at den foreliggende avhandling har minst like stor interesse for teologer som for filologer. Især om man huser en viss sans for hymnologi.

Det er flere ting å notere underveis: Først og fremst Brorsons avhengighet av den tyske pietisme. Et forhold man selvsagt alltid har visst noe om, men som man nå har atskillig bedre kjennskap til. Verd å merke seg kan det også være at det både på tysk og dansk mark synes nærmest umulig å trekke et skarpt skille mellom salme og sang, og at det mest karakteris-

I samme gate som den nettopp nevnte, men mer faglig innsiktet, er «For festens skyld», en monografi om de kirkelige handlinger. Boken ønsker å gi inspirasjon til og debatt om denne viktige arbeidsoppgave for en folkekirke.

Det fremgår av boken at forfatterne (som foruten redaktøren, Eberhard Harbsmeier, er Chr. Højlund, Eva Meile og Søren Lodberg Hvas) ikke er enige om alt, men de står sammen om dette: *Festen* som det bærende motiv (noe anstrengt for begravelse!) – og de er ikke uten kritisk distanse til såvel «den situasjonsløse kerygmatiske (missionariske) prædiken som til socialterapeutiske tolkninger af de kirkelige handlinger».

Hovedvekten ligger ikke på det liturgihistoriske, men på den aktuelle debatt om de ulike handlingers funksjoner og på taleoppdraget i hvert enkelt tilfelle. På det siste gis det atskillige eksempler. Ikke alt er like vellykket, og denne anmelder er slett ikke enig i alt. Men det gjør at boken kan vise seg nyttig som utgangspunkt for de kasualdrøftinger vi jevnlig må ha – også i Norge.

Eberhard Harbsmeier (red.): *For festens skyld*
En bog om de kirkelige handlinger.
Forlaget Anis/Religionspædagogisk Center
Fredriksberg (1990) 160s. Dkr. 198,-.

De senere år har det kommet ut flere ikonbøker i Danmark. Den som skal omtales her har *russiske* ikoner for øyet. Boken er ikke noe vitenskapelig verk. Den er skrevet for den interesserte leser uten spesielle forutsetninger, og ønsker å formidle et inntrykk av den innflytelse ikonene har hatt gjennom de ca. 950 år det er fremstilt ikoner i Russland. Forfatteren gir en fin innføring i ikonenes kunstneriske, historiske og religiøse bakgrunn, foruten bl.a. en nyttig oversikt over de ulike ikon-skoler og de største ikonmalerne. Boken er vakker og med mange illustrasjoner, hvorav 42 i farger. Den største av disse er en firesidig fargeplansje av en ikonostas.

I en tid med preg av så mange nyåpnede dører, formidler denne boken et både nyttig og

viktig glimt inn i den russiske kirkes bildeverden.

Egon Sommer: *Russiske ikoner*
Bogan forlag, Lyngø (1988) 164s. Dkr. 292,-.

Til sist skal også den årvisse «Dansk kirkeliv» nevnes. Denne gang snauere i omfang enn jeg kan huske fra noe år tidligere. Av artikkelstoffet vil en norsk leser kanskje særlig merke seg: «De små sognes nødvendighed». Ellers er det – som så mange ganger før – sokneprest Arne Schmidts kavalkade over dansk kirkeliv i det forløpne år som står igjen som hovedartikkelen fremfor noen annen. Noe lignende kommer høyt på ønskelisten hva angår mulige nyskapingner i vår egen kirkelige årbok!

Kjeld Holm (red.): *Dansk kirkeliv 1990/91*
Forlaget Aros, Århus (1990) 104 s. Dkr. 115,-.
T.K.

Kirkehus og Kirkerom

I denne samlemeldingen om kirkebøker av nokså ulik type, starter vi med en som på mange måter må sies å være en begivenhet på norsk kirkemark – Arne E. Sæthers nye kirkebok. Forbindelseslinjene kan trekkes til «Kirkebygget – møteplass for himmel og jord» (1978) og «43 nyere norske kirker» (1982). I den nye boken gir forfatteren en utfordring med sikte på morgendagens kirkebygg. («Rom og liturgi mot et tusenårsskifte» og «En bok om kirkebygging før, nå og i fremtiden» møter oss begge deler som undertitler).

Selv beskriver forfatteren i forordet boken som faktaboka, inspirasjonsbok og andaktsbok». Og man kan trygt legge til: Oppslagsbok og studiebok. Selvsagt er det fremfor alt alle sider ved kirkerommet som behandles, men det er det umulig å gjøre uten at det samtidig blir atskillig av gudstjenestehistorie og liturgisk refleksjon.

At Arne Sæthers hjerte banker særlig sterkt og varmt for *sentralkirkemotivet*, kan det ikke være mye tvil om. I denne forbindelse er

det naturlig å peke på hans eget kirkeprosjekt «Underveis» (fra 1977), som han naturlig nok redegjør for. Men her merker man seg samtidig at han slett ikke er uten sans for veimotivet heller. Det er spørsmålet om funksjonsdyktighet i vår tid som til sist blir det avgjørende. Med dette er nok ikke alt sagt, men en utfordring blir gitt – og det klart og tydelig.

Det nytter ikke å gå nærmere inn på enkeltheter i dette omfattende materialet. Nevnes skal bare at boken inneholder mange verdifulle tegninger (450) og en serie flotte fargebilder (52), foruten at den foreligger på silkestrykkpapir.

«En hovedhensikt med denne boken er å bevisstgjøre menigheten om sitt eget kirkebygg, enten det er gammelt eller nytt, slik at gudstjenesten blir rikere og kommunikasjonen bedre», leser vi i forordet. Jeg tror det er gode muligheter for at hensikten kan oppnås – og det ikke bare for brukerne av de 35 nye norske kirker og menighetshus som presenteres, men for alle som gir seg i kast med denne boken. Og det burde være mange!

Arne E. Sæther fortjener stor takk for boken. Og for ordens skyld: Siden den er utgitt i samarbeid med bl.a. Kirkerådet, kan den bestilles herfra (Postboks 5913/Hegdehaugen, 0308 Oslo) eller direkte fra forfatteren (Haugboveien 10A, 1370 Asker).

Arne E. Sæther: *Kirken som bygg og bilde*
Utgitt på eget forlag i samarbeid med Kirkerådet og kirkekonsulenten, Asker (1990) 232s.
Kr. 270,-.

I 1980 utkom det første av tre planlagte bind om kirkene i Bergen (i serien «Norges kirker»). Det inneholdt monografier over Mariakirken og helt eller delvis forsvunne kirker og kapeller i Bergen fra middelalder og etterreformatorisk tid. I 1983 kom annet bind, med monografier både over fire «gamle» bykirker – Domkirken, Korskirken, Nykirken og St. Jørgens kirke – foruten over alle de nye kirkene i Bergen. Begge disse bind har karakter av oppslagsverk, hvor den interesserte

leser kan finne realopplysninger om hver enkelt kirke i byen.

Dette tredje og siste bind tar sikte på å gi en *samlet*, historisk oversikt over byens kirkearkitektur og kirkekunst. For at stoffet skal bli tilgjengelig også for lesere utenfor Skandinavia, er dette bindet tospråklig, med parallell løpende tekst på norsk og engelsk.

Boken fremstår som et riktig praktverk. En velegnet gavebok. Nyttig og av betydelig interesse langt utover Vestlandets hovedstad. Naturlig nok, ettersom Bergen på mange måter har vært innfallsporten for impulser utenfra, som i sin tur har fått avgjørende betydning for store deler av kirkearkitekturen også i landet for øvrig.

Hans-Emil Lidén/Ellen Marie Magerøy:
Norges kirker/Bergen III (Norske Minnesmerker)
Gyldendal Norsk Forlag, Oslo (1990). 382s.
Kr. 495,-

I denne kavalkade over en del nyere bøker om kirkehus og kirkerom faller det naturlig å hente inn også noe dansk materiale. Og det første som skal nevnes er «Som himlens store Hvælv», en bok om Ribe domkirke. Skjønt en vanlig kirkebok er ikke dette. Riktignok hører vi noe om byen og den gamle kirken også, men hovedvekten ligger annet steds – på den nye kirkeutsmykning, som har vakt slik debatt i Danmark. (I dette blad 87/2 beskrev forresten en redaktorkollega den samme utsmykning som «Mordet i Ribe domkirke!»).

Men nå foreligger det altså en tolkning – så sant noen tolkning kan gis. Forfatteren, Sidsel Ramsom har, – utstyrt med penn og kamera, – fulgt kunstneren, Carl-Henning Pedersen, gjennom arbeidet med kalkmalerier, glassmalerier og mosaikker. Og en spennende bok er det blitt. Sprell levende også. Gjennom tekster (noen dagbokblader) og bilder (et veldig bildemateriale, hvorav mange i farger). En norsk leser vil nok i mote med de ulike fabeldyr og figurer trekke trådene til den antydning til kunstdebatt vi nettopp selv har vært

vitne til. For «himmelens store hvelv» må da ha noe å si utover det vi her kan se!

Sidsel Ramson:
Som himlens store hvælv
 Borgen forlag, København (1988)
 180 s. Dkr. 600,-

I Danmark har de siste hundre år vært den største kirkebyggperioden siden middelalderen. Forklaringen kan utvilsomt knyttes til stikkordet, ja begrepet *Kirkefondet*, som har hatt en slik enestående innflytelse i vår sørlige søsterkirke. Nettopp Kirkefondet rundet sitt 100-årsjubileum i 1990, og i denne forbindelse utkom den bok som her kort skal omtales. Hensikten har ikke vært å gi en uttømmende beskrivelse av samtlige kirker (ca 1/5 er med, og disse gis en kort og konsis omtale). Hensikten har vært å henlede oppmerksomheten på nettopp «vår tids» kirker – og med en liten kirkeguide i hånden legge forholdene bedre til rette for hver som har lyst til å oppsøke dem. Det gjelder sikkert også mang en nordmann på reise i Danmark!

Nyere danske kirker
 100 kirker 1890-1990
 Kirkefondet/Unitas forlag
 Valby (1990), 162s. Dkr. 89,-.

Fra Kirkefondet foreligger også «Menighedsrådet som byggherre»/I og II. På ett vis minner vel disse delene noe om den forannevnte bok av Arne E. Sæther. Men det danske materialet er i stensilform og uten verdifulle illustrasjoner. Innholdet vekker likevel oppmerksomhet. Som eksempler kan nevnes et par av bidragene: «Kirkerommets kristendom» (av Mogens Lindhardt, rektor ved Pastoralseminariet i København) og «Kirkearkitekturens teologiske baggrund» (av Helge Nyman, professor i praktisk teologi ved Åbo akademi, den eneste utlending blant bidragsyterne).

Noen vil sikkert si – her ble det mye dansk! Det kan så være, og en del praktiske og tekniske overveielser er uten noen særlig verdi for oss. Likevel vil jeg nok heller avrunde med – her er det mye interessant!

Menighedsrådet som byggherre
 Kirkefondet, Fredriksberg 1989
 Del I 28s. Dkr. 40,-
 Del II 86s + bilag Dkr. 80,-.
 Heftene kan bestilles fra Kirkefondets kontor,
 Pile Allé 3, DK 2000 Fredriksberg.

T.K.

Wegner, G.: *Alltägliche Distanz. Zum Verhältnis von Arbeitern und Kirche*. Luth. Verlagshaus, Hannover 1988, 338 s. DM 28.

Vi har for oss et doktorarbeid fra Göttingen, skrevet under faglig veiledning av Manfred Josuttis og Karl-Fritz Daiber. Gerhard Wegner er nå prest i Paulus-Gemeinde i Celle.

Det er fortjenstfullt at temaet arbeidere – kirke, som ble behandlet med adskillig energi på 1950- og 60-tallet (H. Symanowski m.fl.), igjen settes under debatt. Wegners dissertasjon er trolig det viktigste praktisk-teologiske bidrag til emnet på tysk siden Horst Albrechts *Arbeiter und Symbol. Soziale Homiletik im Zeitalter des Fernsehens* (1982).

Wegner påpeker innledningsvis at forholdet kirke – arbeidere ligger noe annerledes til i dag enn for 30 år siden. Begrepet «arbeidere» må behandles mer differensiert, og kirken oppfattes ikke lenger fra arbeiderhold i krasse makt-kategorier. Relasjonene og forskjellene må analyseres mye mer finmasket nå. Slik sett er Wegners arbeid langt på vei en kultursosiologisk studie, hvor den franske kulturforsker Pierre Bourdieu og Antonio Gramsci er samtalepartnere. Gramsci er kjent som den ledende teoretiker innenfor italiensk arbeiderbevegelse.

Til Gramscis største innsatser hører hans analyse av hegemonibegrepet. Han løser opp Webers «Herrschafts»-begrep for å rette søkelyset mot de former for makt som er mer informelle, men likefullt effektfulle og entydige. Hegemoni er nettopp den evne en gruppe eller enkeltpersoner har til å forene og prege en samfunnsmessig «blokk» som i og for seg rommer forskjellige interesser og motsetnin-

ger. Instrumentene til å utøve hegemoni kan være av politisk, kulturell og ideologisk art (s. 169).

Wegners tese lyder slik: Arbeiderne er i stor grad blitt utelukket fra deltagelse i kirken fordi deler av mellomsjiktet har maktet å prege kirken med sine erfaringsformer og kulturelle stil. Dette mellomsjikt utøver dermed hegemoni over kirken. Kirken mangler av denne grunn en stabil erfaringsammenheng med arbeiderne (s. 12f).

Wegners analyser er lærerike – og til dels avslørende for mye av vest-europeisk menighetsliv av i dag. Stilforskjeller og subtile kulturelle gjerder er viktige forklaringer på den manglende kontakt mellom arbeiderbefolkningen og kirken. Samtidig går Wegner – nesten romantiserende – for langt når han nærmest tilkjenner arbeiderne en religion *sui generis*, og som derfor ikke må misjoneres, men aksepteres som den er. Wegner etterspør former for kirkelighet som kan fungere som alternativer til «vestlig middelsjikt kultur» (s. 259).

Alt i alt: en avhandling med adskillig interessant historisk stoff og flere treffende analyser, med hegemoni-begrepet som sentralt teoretisk redskap. Boken rommer en serie sunne provokasjoner overfor tradisjonelt menighetsliv, selv om enkelte skyter over mål. Folkelig arbeiderreligiøsitet tilkjennes til dels en teologisk dignitet som neppe kan forsvares. Man fristes til å vri på en kjent norsk sats: «Det går heller intet ekstratog til himmelen for arbeidere».

Olav Skjevesland

Reiner Strunk (Hg.): *Schritte zum Vertrauen. Praktische Konsequenzen für den Gemeindeaufbau*. Quell Verlag, Stuttgart 1989. 236 s.

Dr. Reiner Strunk utga i 1985 sin bok *Vertrauen*. Her fremla han et nokså «annerledes» konsept for menighetsbygging. Grunntanken var at oppbygging av menigheten bare kan skje i en kultur preget av tillit og fortrolighet. I en verden av strid og splittelse, skal menig-

heten nettopp kjennetegnes ved at den bygges opp i en indre fortrolighet.

Konseptet av 1985 ga inntrykk av å være nokså formalt og praksisfjernt. Det er åpenbart denne mangel som Strunk nå ønsker å utfylle med sin påfølgende utgivelse. Han har invitert en rekke spesialister til å levere konkretiseringer innenfor de ulike kirkelige praksisfelt. Dermed består boken av en serie bidrag om å bygge opp tillit innenfor den økumeniske prosess, menighetsledelsen, sjelesorgen, diakonien osv.

Jeg har særlig merket meg Jörg Rothermundts to artikler. Den ene omhandler «evangelisk voksenopplæring som menighetsoppbygging». Det kateketiske aspekt må i det hele få sterkere betoning i konseptene for menighetsoppbygging. Direkte utfordrende er bidraget «Søndagsgudstjenesten som sentrum – illusjon eller chance?», hvor forfatteren kritisk analyserer tesen om at «gudstjenesten er sentrum i menigheten». Analysen foretas i lys av den samfunnsmessige og kirkelige utvikling i samtiden.

Rothermundt mener tesen er blitt en besvergelsesformel, og dermed en illusjon som man snarest bør ta avskjed med. Svekket tradisjonsbinding, øket søndagsmobilitet, stigende grad av tilhørighet til grupper og den almene pluralisering gjør det vanskelig å samle *hele* menigheten om den *éne* gudstjenesteform.

Rothermundts resept er å erkjenne at pluralismen er kommet for å bli – for så å bygge opp et gudstjenestemiljø preget av variasjon og mangfold. «Målgruppegudstjenester» blir et stikkord her.

Trolig er Rothermundts analyse for krass. Han er dessuten altfor defensiv m.h.t. mulighetene for å bygge opp igjen en gudstjenestlig felleskultur. Men det er tankevekkende å følge hans kritiske drøftelse av den kirkelige kjernesats: «Gudstjenesten er menighetens sentrum».

For realiseringen av dette programord vinnes ikke ved muntlig repetisjon, men ved bevisst liturgisk arbeid.

Olav Skjevesland



Kvart menneske lengtar av naturen etter kunnskap.
 Men kunnskap utan otte for Gud, kva gagnar det?
 Betre er til visse ein smålåten bonde som tener Gud,
 enn ein ovmodig vismann
 som forsømer å gjeva akt på honom,
 men granskar stjernegonga på himmelen.
 Den som kjenner seg sjølv godt, vert liten i sine eigne augo
 og finn ikkje glede i ros av menneska.

Å Gud, du som er sanninga!
 Gjer meg til eitt med deg i evig kjærleik!
 Ofte leiest eg av å lesa og høyra om mange ting,
 i deg er alt det eg vil og lengtar etter.
 Lat alle dei lærde teia,
 lat alle skapningar vera stille for di åsyn.
 Du åleine tale til meg!

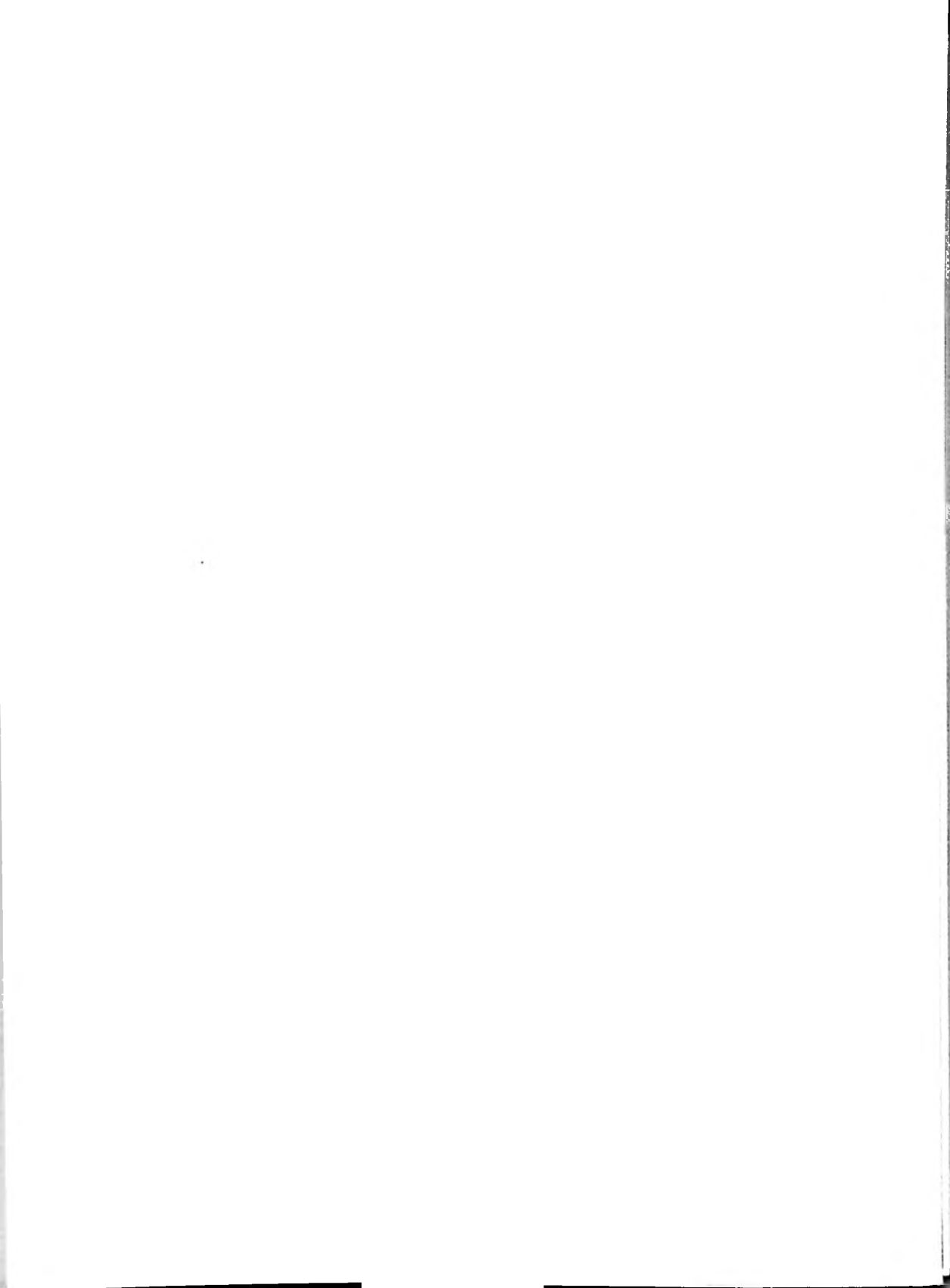
Opphavet til alle vonde freistingar er vinglande huglag
 og lita tillit til Gud.
 For liksom eit skip utan ror vert drive hit og dit av bårane,
 såleis vert eit menneske freista på mange måtar
 når han er ustø og slepper sitt forsett.

Elden prøver jarnet,
 og freisting det rettferdige menneske.
 Ofte veit vi kje kva vi maktar,
 men freisting syner kva vi er.

Vi må framfor alt vaka når ei freisting byrjar,
 for då er det lettast å vinna over fienden,
 når ein slett ikkje lèt han koma inn gjennom hjartedøra,
 anna utanfor dørstokken går imot han
 så snart han bankar på.

Jesus har no mange som elsker hans himmelske rike,
 men få som vil bera hans kross.
 Han har mange som lengtar etter trøyst,
 men få som vil lida trengsel.
 Mange finn han som vil sitja med han til bords,
 men få som vil fasta.
 Alle vil gleda seg med han,
 få vil bera noko for han,
 Mange følgjer Jesus til å bryta brødet,
 men få til å drikka lidingskåla.

Frå Thomas à Kempis: *Kristi etterfølging*





Returadresse: Nye Luther Forlag
Postboks 8384
Hammersborg
0129 Oslo 1

PÅ JORDEN SOM I HIMMELEN

En bok om gudstjenesten

av

Tore Kopperud

Slik kan det også gjøres:

«Bokens tittel inneholder både en realitet og en visjon. Hentet fra Herrens egen bønn. Det er godt å tenke på at det finnes ett sted hvor Guds vilje skjer uavkortet og ustanselig. I himmelen. Nå ber vi om at noe av denne himmelske herlighet må smitte over til jorden. Danne paradiset av ørken. Og visjonen ligger i at den himmelske gudstjeneste må få gi seg til kjenne i vår skrøpelige jordiske gudstjeneste. På jorden som i himmelen.»

Dette er en liten bok om noe stort. Formen er konsentrert og knapp, illustrasjonene er mange og rike. De toogseks sidene tåler å leses om igjen. Slår man etter i skrifthenvisingene, blir lesningen også et rikt bibelstudium. Jeg kommer til å foreslå for de nye menighetsrådene at de kjøper inn noen eksemplarer for sirkulasjon. 14 dagers hjemlån fra våpenhuset bør være en mulighet. Men 138 kroner kan nok også mange være av med for å ha sitt eget eksemplar.»

(Fra «Lesefrukter» v/A.J.L. i Bamble Menighetsblad)

Det foreligger godkjent studieplan til boken!

NYE LUTHER FORLAG