

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGGSSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHold

Per-Otto Gullaksen: Fortelling i sjelesorgen

Joachim F. Grün: Holistisk medisin som ny utfordring for kirken og diakonien

Edvin Larsson: Strängare än Jesus och Paulus

Ole Modalsli: Skilsmisse og gjengifte

Sideblikk * Ex Libris * Lesefruktur

Menighetsrådets Bibliotek
14. Mai 1990

NYE LUTHER FORLAG

HEFTE 1, 1990

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Nye Luther Forlag

Redaksjon: Olav Skjevesland, Tor Johan S. Grevbo, Per Karstensen, Tore Kopperud,
– Even K. Fougner og Oskar Skarsaune

Redaksjonssekretær: Harald Hegstad

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 – 1990

Gudstjenestens tiår	1
Liv Nordhaug: Ventende mor	2
Per Otto Gullaksen: Fortelling i sjelesorgen	3
Joachim F. Grün: Holistisk medisin som ny utfordring for kirken og diakonien	11
Edvin Larsson: Strängare än Jesus och Paulus	25
Ole Modalsli: Skilsmisse og gjengifte	29
Sideblikk: Kirken og familiepolitikken	34
Ex Libris	36
Lesefruktur	48

Gudstjenestens ti-år

Å avlegge et ti-års perspektiv på gudstjenestelivet er fra en side sett meningsløst. Gjennom sekulene har gudstjenestens elv gjennomrislet kirkemarken med velsignelse.

Og likevel er det mulig å påstå at 90-årene bør bli et særskilt gudstjenestens ti-år for vår kirke.

Åndssituasjonen generelt, med et sterkt preg av religiøs åpenhet, ja lengsel, burde tilsi en satting på gudstjenestelivets område nettopp nå. Denne erkjennelse er bærende for vår påstand. Mer kan hentes inn som argumentasjon.

Den gryende liturgibevissthet, ja gudstjenestebegeistring, som kan spores i kjølvannet av tiltak som «Nytt i Guds hus», «Sammen om gudstjenesten» og «Kirkens Veksthus». Liturgirevisjonen, i alt vesentlig initiert på kirkens topp-plan, brakte med seg en ny og gledelig liturgivisjon på grunnplanet i kirken.

Kvantitativt står vi bedre rustet enn på lenge, med store mengder av liturgisk ressursmateriale i hendene (eller i arkivene?). Nå gjelder det ikke minst å stimulere til *kvalitativt* arbeid med liturgiene.

Hvor går så gudstjenesteveien for vår kirke i 90-årene? Utover det som alt er nevnt, er det mulig å antyde følgende som noen momenter til et svar.

- Vår kirke kan tåle en noe større grad av liturgisk fleksibilitet, men da innenfor en gitt liturgisk ramme. Det skulle være mulig for menighetene å stå fram med en noe ulik gudstjenesteprofil, uten at dette skulle medføre en devaluering av vår verdifulle liturgiske fellesarv.
- Vår kirke kan ikke tåle mer av eksperimentering hvor gudstjenesten brukes som et middel. Sant nok er *liturgien* et middel, men ikke til hva som helst. *Tilbedelse* og *oppbyggelse* er stadig gudstjenestens formålsbestemmelse.

Når det står fast, kan det gjerne eksperimenteres videre – kanskje aller best langs linjen «Mer himmel og mer jord!» Dette ordspill, formet av andre, vil for gudstjenestens del si at vi fanger inn mer av lyden og lyset fra den himmelske liturgien, samtidig som vi henter inn – mer direkte og konkret – både ting som vi gleder oss over og kjemper med på jorden. (Eksempler på det siste er de ulike gudstjenester i katastrofe- og krisetider.)

- Vår kirke må våge at det satses langt mer på samarbeidet om gudstjenesten. Av stor betydning har det vært at menighetslemmer – flere steder den senere tid – har deltatt i et gudstjenesteforbereidende arbeid sammen med prest, organist og andre av kirkens ansatte. Et slikt arbeidsopplegg understreker den grunnleggende sannhet at gudstjenesten er noe vi er *sammen* om.

Som forutsetning for alt det andre gjelder dette ene at i gudstjenestens rom er det *Gud* som råder grunnen ved sitt ord.

Om det i videre arbeid med gudstjenesten blir satset langs siktelinjer som disse, er det god grunn til å tro at 1990-årene kan bli stående igjen som et særlig viktig ti-år for vår kirke.

Tore Kopperud

Ventende mor

Kommer ikke fri deg
alltid vil du stå der
mildt ventende mor.

Fra høydene mot himmelen
med overblikkets smerte
ser du våre lengsler
letende i dalen.

Kanskje i trafikken
midt i travelheten
hører vi du lavmælt
ber oss komme inn
til hvile mellom hvelvene
møte med en morgen
den alltid nye demring.

Vender vi oss fra deg
bærer vi en salme
toner du har lært oss.

Vender vi oss fra deg
hører vi i sjelen
aller innerst inne
dine klokker gråte
over barn som glemte
hvor de hører hjemme.

Liv Nordhaug

Fortelling i sjelesorgen

Av Per-Otto Gullaksen

Mitt utgangspunkt kan settes på en spiss: En av de viktigste lærdommer jeg har fått med meg fra de siste deseniens kunnskap om sjelesorg er at man skal være varsom med bruken av bibelen.

Den innsikt som er hentet fra psykodisiplinene har ført til at oppmerksomheten ovenfor konfidenten er blitt skjerpet innenfor sjelesorgfaget¹. Få vil bestride at dette var en høyst nødvendig nyorientering. Bildet av den lite realitetsorienterte sjelesørger som dunket den arme konfident i hodet med bibelsteder, var det lett å ta avstand fra, både med hode og hjerte. Det var viktig i en slik tid med nyorientering i sjelesorgfaget å legge vekten på kunsten å lytte, på evnen til å komme bakenfor presentasjonsproblemet og på kunnskap som gjorde sjelesørgeren skikket til å sette de spesifikke religiøse problemer i forhold til de mer almene psyko-sosiale konfliktene, og å se mennesket i dets totalitet.

Det var betimelig at den nye sjelesorgbevegelsen rev ned gjerdene rundt sjelesorgen. Intet menneskelig burde være fremmed for en kristen sjelesorg – selv om det ikke innebærer at sjelesørgeren må forventes å ha kompetanse til å behandle all slags menneskelig problematikk.

Det foregående er velkjente overveielser. Forholdet mellom kristen sjelesorg og psyko-

disiplinene har vært drøftet i noen ti-år også i Norge. Det synes etterhvert å ha bredt seg en almen aksept på at sjelesorgen alltid vil måtte operere i spenningen mellom kunnskap om Gud og kunnskap om mennesket.² Debatten omkring en definisjon av hva kristen sjelesorg er, har følgelig mistet mye av sin intensitet. Er sjelesorg terapi eller evangelium, tiltale eller samtale, forkynnelse eller omsorg? Dette var spørsmål som i høy grad opptok de norske forfattere som skrev lærebøker om emnet på begynnelsen av søttitallet.³ I dag vil de fleste nok så uproblematisk si at svaret må være et både og.

Spørsmålet er imidlertid om det ikke i asken etter den utbrente debatten befinner seg et og annet som det kan være grunn til å se nærmere på. Har vi i farten noe endimensjonalt kommet til å anta at psykodisiplinene skulle levere kunnskapen om mennesket, og bibelen kunnskapen om Gud? Hva om også det omvendte var tilfellet? Og videre: Kunne da kanskje bibelen også ha noe å levere om kommunikasjon, om metodikk, om «sjelesørgerisk terapi»?

Det er skrevet påfallende lite i Norge om bruken av bibelsk materiale i sjelesorgen de siste ti-år. Unntaket er i hovedsak artikler og noen få større arbeider som behandler etiske emner i sjelesorgen. Det kan synes som om bi-

belen er henvist til å angi sjelesørgerens forståelsehorisont, hans/hennes trosmessige og etiske fundament. Når det snakkes om det kristne i sjelesorgen dreier det seg oftest om å bringe inn i samtalen grunnleggende kristne sannheter eller prinsipper som «rettferdighet», «tilgivelse», «sannhet», «forsoning», «fred» o.s.v. Men *hvordan* dette skal skje har jeg funnet lite refleksjon om. Hvordan bibelen skal komme til orde på en måte som er adekvat for konfidenten, og i samsvar med den kristne tro – det har få pastoralteologer i nyere tid beskjeftiget seg grunnleggende med.

Etter min oppfatning trenger vi fremfor alt en fornyet refleksjon omkring bruken av bibelsk *fortellerstoff* i sjelesorgen. Dette er dobbelt begrunnet.

1.

For det første er fortellingen en grunnleggende meddelelsesform for kristentroen. Dette er en synsmåte som er blitt utviklet innenfor den såkalte narrative teologi, men som lar seg høre også om en ikke vil dele alle de teologiske implikasjoner som kan gjøres gjeldende med utgangspunkt i en slik teologisk posisjon.

Allerede Gerhard von Rad formulerte seg slik om den gammeltestamentlige teologi: «Den mest legitime form for teologisk tale om GT er gjenfortellingen»⁴. Dette synspunkt lar seg naturlig nok utvide til å gjelde all teologisk virksomhet overhodet. Å bedrive teologi er grunnleggende sett å gjenfortelle, fordi Gud åpenbarer seg i og gjennom historien/historier. Han er «Abrahams, Isaks og Jacobs Gud, ikke filosofenes og de lærdes» (Pascal). Gud åpenbarer seg ikke som prinsipper eller ideer, men han gir seg til kjenne for sitt folk ved sine handlinger gjennom historien. Denne åpenbaringshistorie når sitt toppunkt og fullendes i Jesu liv, død og oppstandelse.

Guds åpenbaring i GT og NT kan derfor bare fastholdes som fortellinger. Først i annen hånd kan det reflekteres over dem, og innholdet kan abstraheres. Også denne aktiviteten er teologisk legitim og finner også sted innenfor bibelen. Men etter en slik tankegang blir

fortellingen det *fundamentale* i teologien og et *grunnelement* i den kristne sjelesorg. Sjelesorgen er etter dette ikke kristelig kvalifisert ved at bibelske prinsipper eller sannheter på et eller annet vis danner grunnlaget for samtalen, men ved at den bibelske fortellinger bringes til et møte med konfidentens livshistorie(r). Sjelesorgens karakter av å være samtale kan etter dette nærmere bestemmes som en samtale der en deler historier.⁵ Den personlige sjelesorg vil derfor alltid være en kombinasjon av monolog og dialog.

En har lenge vært oppmerksom på nødvendigheten av å åpne for konfidentens monolog i sjelesorgen. Gjennom aktiv lytting skulle sjelesørgeren tre tilbake og gi konfidenten påskyndelse til å fortelle sin historie. Først deretter kunne sjelesørgeren gå inn i en dialog med dette mennesket.

På samme vis må også sjelesorgen gi rom for sjelesørgerens monolog om det skal bli noen dialog, noe mer enn en speling av, og en refleksjon over konfidentens fortelling. Også sjelesørgeren må fortelle, ikke *sin* historie, men han/hun må levere bibelsk fortelling som kan kommentere, utfylle eller korrigere konfidentens fortelling. Derfor vil den sjelesørgeriske situasjon også møte konfidenten med utfordringen om å lytte.

Slik legges grunnlaget for dialog, for samtale. Uten fortelling har vi ikke noe å snakke om. Uten felles fortelling har vi noe å snakke sammen om. Den sjelesørgeriske samtalen skapes etter dette i et gjensidig forhold mellom konfidentens og sjelesørgerens fortelling, og den vekslings mellom replikk/duplikk som oppstår på dette grunnlag.

2.

For det andre er fortellingene eller historiene en livsform som medvirker til å grunnlegge vår identitet som mennesker. Enheten i menneskets subjektivitet ligger i de historier som mennesket er forviklet i, hevder fortellingsfilosofen Wilhelm Schapp.⁶

Jeg nøler med å la en slik historie/eksistensfilosofi få tjene som en *altomfattende* forklaringsmodell til fenomenet menneskelig identi-

tet. Men det synes i det minste å være på det rene at det her er pekt på vesentlige sider ved hvordan mennesket opplever seg selv og omverdenen: Mennesket opplever mening og sammenheng i tilværelsen gjennom sitt livs historier. Mennesket setter uanstelig hendinger i sitt liv sammen til et hele, en fortelling. Det å fortelle sitt livs historie er den kontinuerlige prosess som mennesket bruker til å skape enhet, helhet og dermed mening i sitt liv. Gjennom sitt livs fortelling fremstår mennesket for seg selv, for andre (og for Gud) med identitet. Dette skjer i dialog med andre mennesker idet vi lever i spenningen mellom det å fortelle vårt liv og det å bli fortalt.

Livshistorier gir et menneske identitet. For å avklare denne påstanden innfører Svend Bjerg⁷ et nytt begrep. Han vil skjelne mellom *grunnfortelling* og enkeltfortellinger. Det mennesket opplever fra dag til dag får ord i enkeltfortellinger, som «så at sige leverer byggematerialet til grundfortællinger, der har den særlige egenskap, at de former og begrunder et menneskes eller et folks identitet.»⁸ Konkret kan det dreie seg om en livshistorie, en ekteskaphistorie, en nasjons historie eller den bibelske universalhistorie. Grunnfortellingen strekker seg over et omfattende handlingsforløp, og dette er utkrystallisert i særlig betydningsladede enkeltfortellinger.

På denne bakgrunn preger så Bjerg begrepet *den kristne grunnfortelling* som «den historie, hvori Gud identifiserer seg eller åpenbarer seg.»⁹

Mark Jensen¹⁰ har fra sitt terapeutiske utgangspunkt understreket verdien av å lytte etter hvorledes konfidenten forteller sitt livs historier (autobiographies). I arbeidet med sjelesorg blant kreftpasienter, hvor identitet og «livsskjebne» er sentrale konfliktområder, har han utviklet en årvåkenhet for den *språkform* pasientene anvender når de forteller om seg selv.

Blant de spørsmål han stiller seg under samtalen er: Er det narrativ enhet – eller brudd i fortellingen? Har fremstillingen dramaets form, der det fortellende «jeg» mangler, eller diktets form, der handlingen mang-

ler? Mark Jensen anvender m.a.o. en enkel metode for analyse av fortellingen med sikte på å diagnostisere og behandle. Nettopp fordi historiene er så grunnleggende for vår identitet og vår evne til å se sammenheng og mening i tilværelsen blir det påtrengende viktig i sjelesorgen ikke å søke etter meningen bak fortellingene, hevder Jensen, men å søke etter fortellingen bak meningene. «Story-awareness is per se therapeutic», sier James Hillmann.¹¹

Det gjelder imidlertid ikke bare i forhold til konfidenten at «story-awareness» er en dyd. Det gjelder i like høy grad i forhold til det bibelske materiale og sjelesørgerens bruk av det i samtalen.

Som et speilbilde av søkingen etter fortellingene bak konfidentens meninger – og den grunnfortelling som skaper sammenheng og mening – er det en oppgave for sjelesørgeren ikke primært å levere bibelsk fundamenterte meninger om konfidentens liv – men å levere bibelske fortellinger som på et eller annet vis handler om ham, hans påtrengende livsproblem, og i dette; hans forhold til Gud.

Før jeg antyder noen teser for en slik bibelsk «storyawareness» i sjelesorgen, kan det imidlertid være grunn til å peke på enda et grunndrag ved sjelesorgen slik den fortøner seg under en narrativ synsvinkel.

Den «narrative sjelesorg» har sin opprinnelse og sitt forbilde ikke i terapeutpasientsamtalen, men i samtalen mellom kristne der de fortalte hverandre hva de hadde opplevd sammen med Kristus. Det er i forlengelsen av denne tradisjon at fortellingene om Jesus etter hvert nedfelles i skriftlig form, slik vi idag kjenner dem i bibelens evangelieskrifter. Den innbyrdes kristne samtale forstummet imidlertid ikke med fikseringen av kanoniske skrifter. Til trøst, oppmuntring og styrke for troen har kristne gjennom alle århundre fortalt hverandre hva de har opplevd sammen med Kristus. Ikke som motsetning eller åpenbaringsteologisk supplement til bibelens beretninger, men som levet fortolkning og bekreftelse av dette bibelske budskap. Denne kristne forteller- og samtale-tradisjon utgjør sammen med skriftemålstradisjonen

sjelesorgens historiske og teologiske ankerfeste.

På bakgrunn av disse overveielser, egne erfaringer og refleksjoner vil jeg antyde noen teser om fortellende sjelesorg.

Tese 1: Bibelens fortellinger kan åpne en til-lukket virkelighetsforståelse og sette brokker av et liv sammen til et meningsfylt hele.

Det er det særegne ved fortellingene at de har sitt eget univers. En fortelling står på sine egne ben. Den bærer med seg en virkelighet som er en annen enn den virkelighetsoppfatning som den lyttende er viklet inn i. Slik kan fortellingen oppstille en alternativ fortolkning av tilværelsen som den lyttende kan utforske, etterprøve og eventuelt anta som en adekvat fortolkning av sitt liv, eller deler av det.

Som et eksempel vil jeg fortelle om en mann i 60-årene. Presten hadde fulgt ham og hans kone gjennom flere års kamp med mannens periodiske alkoholmisbruk. Han var vokst opp i svært enkle kår, reiste til sjøs som 15-åring, men fikk arbeid på Jernbanen da de hadde vært gift noen år. Han var grunnleggende utilfreds med det liv han hadde levet. Han hadde drømt så store drømmer, og det var blitt lite eller ingenting utav dem. Også hans kone hadde drømmer om et liv hun ikke hadde fått leve. Hun tok opp igjen den skolegangen hun hadde avbrutt da hun ble gravid med sjømannen for drøyt tjue år siden. Hun fullførte videregående skole og tok deretter bedriftsøkonomisk utdanning på brevkurs og friundervisning. Etter ett år som næringskonsulent i den lokale sparebanken etablerte hun sitt eget konsulentfirma.

Omtrent samtidig røk ekteskapet overende for godt. Mannen satt tilbake med et halvt hus og et stadig voksende alkoholproblem. De fleste vennene fulgte med henne som forsvant.

– «Jeg har ikke engang en tro, eller en Gud», sa han til presten, og fortalte om salmeboken og bibelen som ble pakket nederst i sekken da han reiste ut. – «Det er liksom ingen mening i livet mitt, bare en rekke av halve vellykket-

heter og nederlag som ikke henger sammen.» Det var da presten, uten innledning eller teologiske forklaringer, fortalte historien om den fortapte sønn. – «Den står skrevet i Lukas-evangeliet 15. kapittel,» sa presten. «Les den mange ganger – og tenk etter om denne beretningen på noe vis kan handle om deg, og om du i den kan finne den sammenhengen du nå ikke ser i livet ditt.»

Og siden dette er en sann fortelling, om enn svært forkledd, må det være tillatt å la det skje som skjedde; at mannen fjorten dager senere tok imot nattverden for første gang, at han nå er aktiv kirkegjenger og fortsatt i perioder sliter med sitt alkoholproblem.

Tese 2: Bibelens fortellinger gir mulighet for å identifisere seg med det bibelske budskap.

Den foregående beretning illustrerer også denne tesen. En beretning kan jeg kjenne meg igjen i. Jeg kan slutte meg til en læresetning. Jeg kan istemme en bekjennelse. Men i en fortelling kan jeg finne meg selv. Uten nødvendigvis å kunne peke på de fornuftsmessige sammenhenger kan en som lytter intuitivt oppleve: «dette er min historie».

Bibelen er rik på fortellermateriale som åpner for en slik identifisering. Vi finner også både i GT og NT eksempler på at fortellerstoff anvendes og fortolkes i slike typologiske og analoge kategorier.

Hebreerbrevets anvendelse av den gammeltestamentlige åpenbaringshistorie er et velkjent eksempel på dette. På samme måte anvendte de gammeltestamentlige profetene seg av gudsfolkets fortellertradisjon i sin forkyn-nelse.¹² Også i Jesus undervisning og sjelesorg er det hyppige alluderings til fortellinger som det forutsettes at tilhørerne kjenner. Ja, hele Jesu liv og virksomhet kan sees som en rekke av analogier til den gammeltestamentlige åpenbaringshistorie.¹³

En bevisst anvendelse av de bibelske fortellinger med det som sikte at den lyttende skal identifisere seg med det han hører, innebærer ikke nødvendigvis at man henfaller til ensidig eksistensial interpretasjon av det bibelske budskap. Den tese jeg her raskt har skissert

må imidlertid sees i sammenheng med den neste.

Tese 3: Jesu Kristi historie kan stedfortredende bli min historie¹⁴

Ved denne tesen har jeg pekt på at det mest sentrale ved troen er knyttet til fortellingen og det å anta eller forvikles i fortelling, nærmere bestemt historien om Jesus liv, død og oppstandelse.

Å min Jesus, kjærleiks kjelda,
lat for meg di lidning gjelda,
slett mi skuld og slökk min harm!

Denne strofen fra den norske oversettelsen av Stabat Mater angir en grunntone i enhver kristentro. Den fortellende formen i denne og andre salmer kunne være verdt et studium i seg selv. Her skal vi imidlertid benytte salmen til å tydeliggjøre noen hovedelementer i denne tesen: Jesu Kristi historie kan stedfortredende bli min historie.

Bønnen i den siterte salmestrofen peker på en side ved den stedfortredende Jesu Kristi historie: hans lidelse og død som soning for vår skyld. At «hans lidning gjeld for meg» er noe av det dypeste i den kristnes tro. Å tilegne seg denne fortrøstningen er en narrativ/sakramental begivenhet; Jesu Kristi historie blir stedfortredende min.

Hjelp meg dag for dag å lære
krossen etter deg å bære
lydig til min siste dag!

Denne bønnestrofen fra Stabat Mater peker på en annen side ved det stedfortredende i Jesu Kristi historie. Den kristne er kalt til «Imitatio Christi», til å etterlikne, til å gjøre hans historie til sin ved etterfølgelse. Dette er ikke bare et etisk imperativ, men setter også i religiøse forstand Kristuskorset som merkestang for den kristnes livsvandring. Den kristne er ikke kalt til å være Kristus i den forstand at han skal etterape Jesu liv og levemåte. Imitatio Christi er å være forviklet i Kristi historie; å ha hjemme der. Det etiske imperativ er narrativt og sakramentalt begrunnet.

Og når lekamslivet ender,
gøym mi sjel i dine hender,
rom i Paradis meg gjev!

Salmens siste strofe målbærer det tredje aspekt ved Jesu Kristi historie som stedfortredende. Håpet om oppstandelse og evig liv er for den kristne knyttet til dette å få dele Jesu Kristi historie. Håpet er å bli oppreist til evig liv med Ham.¹⁵

Tese 4: Den som gjenforteller blir samtidig med de bibelske begivenheter.

Jeg har tidligere berørt identifiseringsfenomenet. Dette har en bibelteologiske bakgrunn som det kan være opplysende å se nærmere på.

Von Rad har gjort oppmerksom på hva han kaller «det lille historiske credo» i GT. Det kunne med like stor rett kalles «det narrative credo». Disse korte utformede påminnelser om den gammeltestamentlige frelseshistorie finner vi bl.a. i 5. Mos 6,20ff og 6. Mos 26,5ff. Av særlig interesse her er å merke seg at det fortellende subjekt rent språklig trer inn i beretningen.

Under kongetiden trådte den jordbruksdyrkende fram med førstegrøden for Guds alter og fremsa, i overensstemmelse med liturgien, følgende credo:

«Min far var en omflakkende arameer. Han drog ned til Egypt og holdt til der med en liten flokk. Der ble han til et stort og tallrikt folk. Men egypterne mishandlet og plaget oss og la hardt arbeid på oss. Da ropte vi til Herren ... o.s.v. (Fra 5. Mos. 26,5ff)

Den bekjennende forutsettes m.a.o. å identifisere seg med exodus-folket. Dette er mer enn en følelsesmessig opplevelse av å være ett med det folk Herren førte ut med stor og mektig hånd. Det er en teologisk kvalifisert identifikasjon og samtidighet med fortidens frelsesbegivenheter som her etableres ved at credoet fortelles. Dette er et gjennomgående teologisk fenomen i GT som det vil føre for langt inn på her.

I NT gjenfinner vi denne teologiske tankeform bl.a. i forståelsen av sakramentene, og kanskje tydeligst i begrepet anamnesis, ihukommelse. Når det i menighetens midte fortelles om «den natt da Han ble forrådt, tok

Han et brød, takket brød det ... o.s.v.», da blir, ved denne beretning, denne begivenheten nærværende og aktuell for dem som er til stede. «Dette er Kristi legeme – gitt for deg.»¹⁶

Den bibelske beretning har, som Guds ord, denne sakramentale kvalitet. Det som berettes blir påny virkekräftig, nærværende, det gjelder nå. Martin Buber har i sin innledning til chassidiske historier¹⁷ pekt på disse trekk også innenfor en jødisk tankeverden. Og han forteller følgende historie:

Man ba en rabbi, hvis bestefar hadde vært elev av Baalschem, om å fortelle en historie. – En historie, sa han, skal man fortelle slik at den er hjelp i seg selv. Og han fortalte: Min bestefar var lam. En gang ba man ham om å fortelle historien om sin lærer. Da fortalte han hvordan den hellige Baalschem pleide å hoppe og danse når han ba. Min bestefar sto og fortalte, og ble så revet med av fortellingen at han måtte hoppe og danse, slik mesteren hadde gjort det. Fra den stunden av var han helbredet.

Slik skal man fortelle historier.

Vi har her omtalt den identifikasjon som hører til det selv å fortelle frelseshistorien. Når sjelesørgeren forteller er det et mål at den som søker hjelp skal komme til selv å «fortelle sitt credo», at vedkommende skal tre inn i bibelens frelsende beretning og si: «Vi var et folk i trellekår, men Herren fridde oss ut.»

Tese 5: Det er ved å vikles inn i nye bibelske enkeltfortellinger at menneskers kristne tro forandres.

Ethvert troende menneske bærer på – eller bæres av – flere kristne grunnfortellinger. Det er disse fortellingene som former og begrunner vår identitet som kristne. Som før sagt: Den kristne grunnfortelling er den historie i hvilken Gud identifiserer seg eller åpenbarer seg, en fortelling som strekker seg over et omfattende handlingsforløp. Det enkelte kristne menneske er derfor bærer av i det minste to kristne grunnfortellinger.

A: På den ene side har vi det vi kunne kalle åpenbaringshistorien, eller den bibelske uni-

versalhistorien, eller den bibelske universalhistorie. Som grunnfortelling lever denne i det vekselforhold til de ulike bibelske enkeltfortellingene. De enkeltfortellinger som den kristne så å si har antatt som «sine» ved å gjenkjenne seg selv i dem, «forvikles» i dem, for å bruke Bjergs uttrykk, og gjenkjent Gud i dem – disse enkeltfortellinger leverer byggemateriale til grunnfortellingen. Dermed er de med på å prege denne. På den annen side virker grunnfortellingen tilbake på enkeltfortellingene igjen ved at den danner en forståelsesramme som virker fortolkende på enkeltfortellingene. På denne bakgrunn er form og grunn for en kristen identitet ganske fastlagt utfra det bibelske materialet. Og samtidig er det, som enhver vil kjenne til, individuelle forskjeller. Disse individuelle forskjeller i kristen identitet er, som det fremgår av det foregående, bl.a. begrunnet i hvilke bibelske enkeltfortellinger den enkelte har annammet. Dette får konsekvenser for den sjelesørger som søker å gi hjelp til å endre, utvikle, helbrede eller fornye den kristne identitet hos et medmenneske. Slik hjelp må etter dette først og fremst være en hjelp til å vikles inn i nye og annerledes bibelske enkeltfortellinger. På den måten kan den falske/syke/mangelfulle grunnfortellingen som er basis for konfidentens kristne identitet endres.

B: På den andre side er den enkelte kristne også bærer av sin egen personlige kristne grunnfortelling. Også denne er en historie som Gud har gitt seg til kjenne i – om enn på en annen måte enn i den bibelske åpenbaringshistorie. Jeg sikter her til den enkeltes livshistorie som kristen. Også denne min personlige kristne grunnfortelling medvirker til både å begrunne at jeg er kristen og forme hva dette innebærer for meg. Den er identitetsskapende. Også her lever grunnfortellingen i et spennings- og vekselforhold til de mange enkeltfortellinger. De opplevelser av Gud i mitt liv som jeg kan fortelle om påvirker min kristne identitet. Og på den andre side preger også min personlige kristne grunnfortelling hvordan jeg tolker enkeltbegivenheter. Den påvirker måten jeg forteller om meg selv på, og om

det som skjer med meg som kristen.

Disse to sett av kristen fortellingsprosess som vi her har omtalt, lever naturligvis ikke adskilt fra hverandre. De påvirker gjensidig hverandre, og står – liksom enkeltfortellingene og grunnfortellingen – i et spennings- og vekslersforhold til hverandre.

Slik må det være for å kunne kalles sann kristen tro. Dersom de to fortellingsprosesser isoleres fra hverandre blir resultatet en forkrøplet kristen identitet. Enten slik at den blir preget av den bibelske fortellingsverden uten kontakt med det liv som leves her og nå, eller slik at den blir preget av de subjektive erfaringer som avskjæres påvirkning fra det bibelske budskap. Det finnes nok av eksempler på begge deler – både i teologiske moteretninger og i enkeltkristnes liv.

Eksempler på sjelesorg som anskueliggjør den tese jeg her har fremsatt gir Jesus selv flere steder i sitt møte med farriseerne og de skriftlærde. Den lovkyndige som ville sette Jesus på prøve er ett eksempel på en slik konfident (Luk 10,25ff). I dialogen med Jesus fremgår det at han er innelukket i sin egen forståelse av hvem Gud er, hva kjærlighet her og hva det evige liv er. Disse spørsmål tar Jesus opp ved å fortelle om den barmhjertige samaritan. Den lovkyndige utfordres dermed til å gjenkjenne seg selv, til å gjenkjenne Gud, til å oppdage kjærligheten, det evige liv og sin neste i fortellingen. Jesus ønsker med denne enkeltfortellingen å endre den lovkyndiges religiøse grunnfortelling, og med det hans religiøse identitet.

Tese 6: Den som er blitt fortalt, kan bli tiltalt. I Lukasteksten som gjengir fortellingen om den barmhjertige samaritan er fortellingen innrammet på en måte som gir grunnlag for refleksjon over fortellingens plassering i den sjelesørgiske samtale. Samtalen innledes, som nevnt, ved en dialog der den lovkyndiges ståsted til en viss grad avklares. Deretter følger selve fortellingen. Og så kommer utfordringen og tiltalen: Hvem viste seg som den ulykkelige neste? – Og: «Gå du bort og gjør likesål!»

Et annet fremstående eksempel på denne overgang fra fortelling til tiltale finner vi i profeten Natans møte med kong David når han har sendt Uria i døden.¹⁸ Natan forteller David om en rik mann som har forsynt seg med sin fattige nabos eneste lam og servert det til sine gjester. Og David rives med av fortellingen. I brennende harme erklærer han at den mannen som har gjort dette skal dø. Da har fortellingen fungert etter sin hensikt, og tiltalen kan lyde: «Du er mannen!».

Etter å ha avlevet sin fortelling og utdypet tiltalen, står det kort og lakonisk at «så gikk Natan hjem». Det hender at det også er sjelesørgens dobbelte utfordring. For det første: Ikke å «gå hjem» før fortellingen er blitt tiltale. For det andre: Når så har skjedd, ikke å la seg drive av eget behov for å være til stede med hjelp og trøst, men å gå hjem og la konfidenten bli alene i den fortelling han er blitt forviklet i.

Feltet narrativ teologi er mangfoldig og behandler mangesidige problemstillinger. Av hensyn til begripeligheten og omfanget har framstillingen i denne artikkelen derfor måttet bli ganske ensidig og ordbruken omtrentlig. Den er imidlertid, etter min vurdering, ikke mer ensidig og mer omtrentlig enn at den praktisk-teologiske utfordringen det munner ut i blir sakssvarende plassert. Og det var i denne omgang poenget.

NOTER:

1. Blant de mange forsøk i nyere tid på å tilrettelegge forholdet mellom terapi og teologi i sjelesorgen viser jeg til Atle Roness' artikkel i Tidsskrift for Sjelesorg, no. 3, 1982, s. 5-13.
2. Denne plasseringen av sjelesorgen i en interdisiplinær spenning kan naturligvis utmyntes på ulik måte. Som et supplement til den overnevnte artikkel av Roness, viser jeg til T.J. Grevbo (Sorensen) om samme emne i Tidsskrift for Sjelesorg no. 1, 1986, s. 7-17.
3. Se f.eks. E. Anker Nilsen: *Pastoralrådgivning*. 1974. s. 32; Knut Enger: *Innføring i sjelesorg*, 1971. s. 64ff.; Kjell-Petter Dahl: *Pastoral-psykologi*, 1972, s. 27ff.
4. Gerhard von Rad: *Theologi des Alten Testaments*, b. I, s. 126.
5. Se *SHARING STORIES IN COMMUNITY: some helps*. AMECEA. Pastoral Institute Staff. AFER, 26, 1984, s. 101-104.

6. Wilhelm Schapp: *Philosophie der Geschichten*. Leer/Ostfriesland 1959.
7. Svend Bjerg: *Den Kristne Grundfortælling*. Teologisk doktoravhandling, Århus 1981.
8. S. Bjerg: anf. skr., side 54.
9. Bjerg, anf. skr., side 72.
10. Mark Jensen: *Som implications of Narrative Theology for Ministry to Cancer Patients*. Journ. Past. Care 38, 1984, s. 216.
11. James Hillmann: *A Note on Story*, Parabola 1979, vol. 4, no. 4, s.4.
12. Se til dette Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments II*, i forkortet norsk oversettelse: *Profetenes budskap*. 1975; og Per-Otto Gullaksen: *Helligkristradisjonen i Jesaja 1-39, Amos og Hosea* Spesialavhandling, MF, 1977, I.
13. Se til dette Sverre Aalen: *Jesu kristologiske selvbevissthet. Et utkast til «jahvistisk kristologi»*. i: Guds Sønn og Guds Rike, 1973, s. 271ff.
14. Denne tesen er formulert av Svend Bjerg, anf. skr. s. 288ff.
15. Den paulinske dåpsteologi, slik den bl.a. kommer til uttrykk i Rom 6, gir en fordypning av dette som her er behandlet. Når det gjelder sammenhengen mellom det narrative og det sakramentale, vises til neste punkt.
16. Til sammenhengen mellom sakrament og fortelling, se J.B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, s. 185.
17. M. Buber: *Werke III*, München 1963, s. 71.
18. Bjørn Krab-Johansen har utfoldet dette eksemplet i *Om at fortælle bibelhistorie*, Danske Kirkeliv 76/77 s. 43.

Holistisk medisin som ny utfordring for kirken og diakonien

Av Joachim F. Grün

Slik som kirken foran sine dører opplever at mennesker søker til nye religiøse sammenhenger, så har også legevitsenskapen fått konkurranse, og torget for det alternative helsetilbud blir mer og mer fargerikt. I Danmark oppsøker allerede ca. 50% av befolkningen alternative medisin- og helsetilbud. I England jobber 70.000 healere (Fulder, 62), for det meste i tilknytning til sykehus. I Tyskland opplevde i 1986 10 millioner mennesker på TV-skjermen et helbredelsesforsøk via tankeenergi. De fleste tyske leger har begynt å utskrive homøopatiske medisin i tillegg til den allopatiske medisin. Mellom 60–70% av de kronisk syke oppsøker alternative behandlingstilbud (Anschutz, 88). I og rundt Oslo finnes det allerede mellom 30–40 alternative behandlingssenter (Romarheim). Det vrirmler av tilbud. På menyen finnes alt fra akupunktur, akupressur, fotsoneterapi og urtebehandling, via iris-, puls- og auradiagnose og biofeedback, til yoga, tai-chi og også reinkarnasjonsterapi. Til sammen finnes det rundt 200 alternative behandlingsmetoder (Fulder). Og tiden er forbi da man trodde at alt dette kunne holdes utenfor med kvaksalverloven. Den nye alternative medisin har mange navn. Noen navn er: biologisk, integrativ, antroposofisk, helhetlig eller holistisk (Milz). I januar 1988 har Norge fått en forening for holistisk medisin

som kaller seg «Norsk Forening for Holistisk Medisin» (Holon). I tillegg har vi Norsk Patientforbund for helhetsterapi (Mat og helse).

La oss først belyse kort hvorfor den nye medisin bryter så kraftig gjennom og distanserer seg fra den tradisjonelle skolemedisinen (Scheldrup, Dossey, Granvik).

1. Bakgrunn

Hva ligger egentlig bak denne nye holdningen som ikke overlater sykdom og spørsmål om helse med selvfølgelighet til leger og helsevesen?

1. *Det økologiske-politiske aspekt:*

Sykdom blir mer og er forstått og sett i sammenheng med livsstil og ernæring, med den sosiale omverden, ikke minst det økologiske miljø. Sykdommen blir til en viss grad av-individualisert.

2. *Det sosialpsykologiske aspekt:*

Det foregår et stille opprør mot legenes kunnskapsmonopol og det hvite hierarki. Alt dette fører blant annet til dannelse av selvhjelpsgrupper, til selvbehandling og til ulike selvheilingsideologier. Protesten retter seg mot legen som «biomekaniker», som bare er interessert i de harde facts, altså alt det som lar seg uttrykke i tall og verken har tid til å møte den enkelte pasient eller viser interesse for de såkalte myke facts, som utgjør pasientens hele livssituasjon (Anschutz, 183). Denne kritikken får videre næring pga. galopperende utgifter i helsevesenet, pga. sykehusbetingede sykdommer og pga. skader som skyldes

bruk av kjemiske medisiner (Letrogenesis, Illich). Undersøkelser viser at opptil 45% av alle disse medikamentene er uvirksomme (Schindel, 1978). Dette skjerper ytterligere viljen til å gå nye og alternative veier. I tillegg kommer den uheldige koblingen mellom den skolemedisinske legestand og den miljøforurensende kjemiske industri.

3. *Det kulturhistoriske aspekt:*

Vårt tiltagende møte med andre kulturer og deres kunnskap, som vi ikke lenger betrakter som underlegne, konfronterer oss også med andre behandlingstradisjoner. Bare et lite eksempel: Den eldgamle kinesiske medisin som baserer seg på et helhetlig syn på pasienten og omgivelsene, åpner for en mye større nærhet mellom lege og pasient.

4. *Det idehistoriske aspekt:*

For tiden foregår det en idehistorisk revolusjon som gjerne omtales som et paradigmaskifte. Med det menes at forestillingene om virkeligheten og om mennesket er i en omformingsprosess, bort fra det gamle såkalte mekanistiske virkelighetsbilde, til et nytt holistisk virkelighetsbilde (Capra). Nå må vi være bevisst på at våre ubevisste forestillinger om virkeligheten, om hva som er virkelighet, også preget vårt menneskebilde. Sammen bestemmer vårt virkelighetsbilde og menneskesyn vårt syn på helse og helseomsorg.

2. Det «gamle» virkelighets- og menneskebildet

Hva mener vi med det gamle mekanistiske virkelighetsbilde og menneskebilde, og hvordan preger det vårt helsevesen?

Det «gamle» mekanistiske virkelighetsbilde

Virkelighetsbildet er til syvende og sist bare tenkt som materie, strukturert i rom og tid. Materien består av enkelte byggestener som står i en kausal sammenheng. Virkeligheten fungerer som en maskin. Alt kan oppdeles i separate enheter (Dammann). Dette virkelighetsbildet er fundamentet for vår klassiske medisin. Selve bildet er materialistisk og mekanisk. Dette bildet dannet seg i det 17. århundret blant annet pga. filosofen Descartes dualistiske skille mellom kropp (res extensa) og sjel, ånd, det subjektive (res cogitans). Tingens og kroppens verden ble sjele- og åndsløs, man kan også si gudløs (Schelderup, 26).

Idehistorisk bakgrunn og medisinsens babeltårn

Idehistorisk sett ligger bak dette *deismens* lære om Gud som totalt adskilt fra verden, forestilling om Gud som urmaker som har laget verden som en klokke som nå fungerer etter kasualitetens lov i seg selv.

Dermed ble sjelens og religionens område skilt fra na-

turen. Naturvitenskapen og den moderne vitenskap kunne skride fram med sitt sekulariseringsprogram. Så som deismen kastet Gud ut av verden, ble også sjelen, det åndelige, kastet ut av mennesket. Sjelen og teologien fikk sin plass i det private. Den store empiriker August Comte forkynte så i det 19. årh. at fysikken nå måtte overta teologien. Siste århundres største tyske lege Virchow forkynte i 1898 at vitenskap måtte bli den nye religion. Medisinen skulle oppfylle drømmen om Eden ved å skape helse for alle. Konsekvensen av denne siste hovmodige helseideologi var sosialdarwinisme, «rasehygiene», tvangssterilisasjon og eugenikk. Med rasegenetiske utvalg skulle folkets helse garanteres. Den tyske medisinhistoriker H. Schipperges, taler her med rette om vitensinsens bablyontårn (Schipperges 107.119ff.131).

Naturen var gudblottet og et rent materielt objekt som mennesket som subjekt kunne gjøre hva som helst med. Dermed var naturen overlatt til menneskets erkjennelse og forbrukende mannlige makttilgrep. Å underkaste seg naturen fullstendig for å herske med og over denne maskin, det var naturvitenskapens innerste «mekaniske» drøm. Men sekulariseringens ånds- og gudsløshets endelige konsekvens er vår økologiske katastrofe.

Det «gamle» mekanistiske menneskebildet

Men ikke bare naturen ble betraktet som maskin, nei tiltakende også mennesket selv. I 1879 proklamerte den eksperimentelle psykologiske far, Wilhelm Wundt i Leipzig, at mennesket er et dyr uten sjel, kun med stimulansrespons, mekanismer og uten egen vilje.

Positivismen og den «pavlovske hund» (Pavlov betraktet mennesket i likhet med en hund som en slags refleksmaskin) er en konsekvent videreføring av det mekanistiske menneskesyn. Ånden kunne bare forstås som et bi-produkt av biokjemiske prosesser. Ånds- og sjeleliv kan kontrolleres ved hjelp av opplæring og manipulering. Mennesket er/var blitt et høyere mekanisk dyr.

Den «gamle» sykdoms- og helseforståelsen

Menneskets kropp blir i dens tusen enkeltdelel analysert, og disse enkeltdelelenes samspill oppfattes som samspillet i en avansert maskin. Sykdom er en ikke-funksjon i en del, som blir reparert i store verksteder, kalt sykehus. Har mennesket ikke somatiske symptomer, som kan repareres med kjemiske våpen, kniver eller stråler, så defineres psyken som defekt (Capra).

Det er ubestridt at medisinen ut fra dette reduksjonistiske bildet av virkelighet og mennesket, har gjort enorme landevinninger, særlig ved sykdommer hvor etiologien og patologien er kjent. Dette gjelder ikke minst for kirurgien – som vi kanskje kan kalle det gamle paradigmas klassiske disiplin. Men med rett gjør prof. Arthur Jores (E. Kayser) oppmerksom på at denne legekunsten ikke kan hjelpe særlig når det gjelder de psykiske og psykosomatiske sykdommer. Der hvor menneskets psyke eller sjel, eller skal vi si menneskets ånd i sin innvirkning på kroppen, står som årsak for sykdommer, møter den gamle medisin sin begrensning.

Kirken og det gamle paradigma

Kirken har egentlig aldri akseptert dette mekanistiske virkelighets- og menneskebildet. Virkeligheten er mye mer enn bare en maskin. Mennesket er etter Bibelens oppfatning en levende sjel, med et samspill mellom kropp, sjel og ånd. Men man må nok medgi at teologiens forhold til det gamle paradigma er ambivalent. For det første vel fordi naturvitenskapen krevde ene-rådighet på alt som het materie og bannlyste teologiens viten om sammenhengen mellom ånd og materie. Men for det andre også fordi teologien, særlig den protestantiske, selv var interessert i en slags sekularisering. Fysikeren Bohm, en av de avantgardistiske tenkere når det gjelder det nye paradigma, begrunner dette på Dammanns spørsmål slik: «De protestantiske teologer har ... hatt en tendens til å betrakte ånd som noe utenfor det materielle, opprinnelig fordi de ville ha slutt på magi-utøvelsen som forutsatte at materien har åndelige kvaliteter ... Slik oppsto det en allianse mellom teologien og den mekaniske vitenskap» (Dammann, 120). Den siste konsekvens av denne allianse var R. Bultmanns teologi.

Det nye holistiske verdens- og menneskebildet synes derimot ved første blick å være lettere forenlig med en kristen forståelse av virkeligheten og mennesket.

3. Den nye helhetlige medisin og dens virkelighets- og menneskebilde (paradigma)

Dette nye paradigma går ut på at virkeligheten til syvende og sist er en helhet hvor alle deler er knyttet til alle de andre delene. Denne helheten er også representert i alle delene (som f.eks. enhver celle i form av genekoder har hele kroppen innebygget i seg). Virkeligheten er et stort dynamisk relasjonsnett hvor alle prosessene på ulike måter går i kretsløp. Det finnes ikke noen isolerte avgrensede årsak-virkningsprosesser. Dette hele, – hva det nå enn måtte være – blir også kalt ånd. I den holistiske modell sammenlignes virkeligheten snarere med en stor organisme enn med en stor maskin (Capra, Wilber, Dammann).

En av Norges holistiske orienterte leger, W. Schelderup, beskriver den vitenskapelige bakgrunn for det nye paradigma: «I dag finner vi oss i en ny situasjon. Nyere utviklinger i fysikken åpner for bedre muligheter til å forklare levende organismers antientropiske

og selv-regulerende egenskaper» (Schelderup, 1989, s. 273). Her henviser han til oppdagelser som strider mot det 2. termodynamiske hovedprinsipp som sier at entropi (uorden) stadig øker i naturen. Disse oppdagelser ser derimot håpefullt på de ordnede strukturer, som iblant også uforventet bryter frem. Ved siden av informasjonsteorien (Solli, 14), kan det med Schelderup her også refereres til tre nye teorier: «Teorien om dissipative strukturer, teorien om koherente eksitasjoner i biologien og teorien om biologisk plasma» (Schelderup, 273).

Det nye holistiske menneskebilde

Tilsvarende blir også mennesket ikke lenger sett på som en biokjemisk maskin, men som en enhet av kropp, sjel og ånd. Le Shan f.eks., skiller mellom 4 nivåer i mennesket: det biokjemiske, det fysiologiske, det psykologiske og det spirituelle. Andre (Engel) legger vekt også på det sosiale nivå og foreslår en bio psyko-sosial modell av menneskebildet. Legen Hans M. Solli henviser også til den infomedisinske modell, som betrakter pasienten som «en biopsykososial enhet» i en «åpent system»-utveksling av informasjon med omgivelsene (Solli, 14). Med østens mange lærer og teorier om menneskebildet kommer så i tillegg også synet på mennesket som energivesen inn i bildet. Den nye forskning om det elektriske mennesket ledet av prof. Bjørn Nordenström, Stockholm, kan her kanskje danne en vestlig vitenskapelig forståelse og vektlegging av menneskets energetiske dimensjon. Han hevder at det finnes et tredje, nemlig et elektrisk sirkulasjonssystem i kroppen, ved siden av blodomløpet og lymfekarsystemet (Grenseland, 6/86).

Den nye sykdoms- og helseforståelsen

Den nye sykdoms- og helseforståelsen med et mer helhetlig syn på mennesket som en enhet av kropp, sjel og ånd, som en del av samfunnets helhet, og ut over dette, også en del av hele kloden, vil nødvendigvis føre til forandringer i helseoppfattelsen. Sykdommen blir ikke lenger bare en maskinskade, men kan ikke minst ha «åndelige» årsaker. Sykdommen blir betraktet som et signal som kan si noe om vår måte å tenke, føle og leve på – kort sagt: Vår måte å stå i relasjon til denne ene helheten på. Dermed vil man forstå sykdom som en sjanse og mulighet til forandring, noe som appellerer mye sterkere til pasientens eget ansvar og medvirkning i helbredelsesprosessen. Sykdom kan etter det nye syn på mennesket ha sine årsaker på forskjellige nivåer. Den kan ha sin årsak på det økologiske, på det biokjemiske, det psykiske eller på det åndelige nivå. Det holistiske syn vil vel fore til et nytt diagnosesystem, som tar hensyn til mennesket som en slik helhet. Kanskje kan vi kalle et slikt diagnosesystem for «nivå-analyse», fordi det vil være avgjørende viktig å erkjenne

på hvilket nivå sykdommen hovedsakelig oppstår og på hvilke nivåer den må behandles.

Helhetstenkning, det er vel det viktigste stikkord som danner det nye fokus innenfor det såkalte nye paradigma. Som en konsekvens av det må ånden og energi (informasjon) tas på alvor. Særlig samspillet mellom de enkelte dimensjoner i mennesket som helhet.

Helhetstenkningen ser altså mennesket som enhet hvor ånden, sjelen, psyken innvirker på kroppen og hvor omvendt kroppen også har direkte innvirkning på vårt indre liv. Dette gjelder ikke minst for vår måte å puste på.

Ut over mennesket som helhet må mennesket så igjen forstås som enhet som står i den store sosiale og økologiske helhetssammenheng.

Spesifikke og uspesifikke terapier

Dette nye helhetlige paradigma åpner for en del av det vi i dag kaller *alternativ medisin* som innenfor et nytt paradigma kunne få sin plass som *supplerende* helsetilbud.

Legen Reinhard König skiller i sin bok «Sanfte Heilverfahren» mellom spesifikke terapier – her menes den vanlige terapiformen og den uspesifikke: Siste definerer han slik: «Her prøver man å styrke kroppen med egnede midler i sin selvhelbredelsesevne, slik at den kan takle sykdommen selv. I disse terapier får den menneskelige sjel i sin mangfoldige vekselvirkning med kroppen en sentral plass (König, s. 19 oversettelsen fra forf.).»

Placebo – åndens hemmelige helbredelsespotensiale

Med placebo menes her ikke falske piller, men selve den mentale effekten, som virker som en slags bro mellom kropp og psyken, som et 3. nervesystem, som virker over neuropeptider (Fulder, 236). Etter noen undersøkelser skal placeboeffekten lege eller bidra til bedring hos mellom 35% og 70% av pasientene (Gielmour, 1977). Med placeboeffekten berører vi sikkert den dimensjon som vi også i videste forstand kan kalle menneskets ånd. Med menneskets ånd menes her en betydning som favner alle våre mentale muligheter.

Det er tydelig at vår tenkning om oss selv, vårt selvblinde, våre tanker som kretser rundt våre menneskelige konflikter osv., i høyeste grad kan være med å skape sykdom eller helse. Ut fra sjelesorg vet vi om hvor direkte skadelig hat, bitterhet, uforsonlighet etc. er for menneskets helse. Terapiretninger som f.eks. «kognitiv terapi» baserer seg akkurat på dette. Her kan det også tenkes på autosuggesjon f.eks. i form av autogen trening som en mulig innvirkning ut fra våre mentale muligheter, eller på det omstridte fenomen hypnose. Også ikke-religøse meditasjonsformer kan her være aktuelle terapisuppleringer.

Men så snart vi utvider forståelsen av ånden til å omfatte også vår transcendent dimensjon, vil det være mulig å se f.eks. vårt gudsforhold i relasjon til helse. Her kan det f.eks. henvises til salmene, hvor f.eks. synden vår, som ikke blir bekjent, settes i en psykosomatisk sammenheng. «Så lenge jeg tidde, tærtes jeg bort, jeg stønnet dagen lang. For din hånd lå tungt på meg dag og natt. Min livskraft tørket bort som en eng i sommerheten» (Sal 32,3f).

Psykosomatikk

Når man først tar mennesket som helhet og «ånden» som virksom dimensjon på alvor, så vil det selvfølgelig føre til ny fokusering på psyken innvirkning på vår soma, vår kropp. Psykosomatisk forskning går tilbake til bl.a. Viktor von Weizsäcker og har i dag sin hovedrepresentant i von Uexküll. Her blir den forstått som en slags systemteori som anser psykososiale og biologiske fenomener som en gjensidig regelkrets (Anschutz, 86). Psykosomatikkens mål er å overvinne vår sjele-kropp-dualisme, som på den ene siden er en gresk levning i vår vesterlandske kultur, for det andre et produkt av Descartes dualisme, som vi allerede har beskrevet. I psykosomatikken ligger allerede kimen til et helhetlig menneskesyn og dets konsekvenser for medisinen.

Kroppsterapien

I den grad mennesket blir forstått som en enhet vil det selvfølgelig ikke bare ligge nær å gå veien fra ånden over psyken til kroppen, men også omvendt. Innvirkningsmuligheten fra kroppens side på psyke og ånd vil bli tatt i bruk. Når kroppen ikke lenger betraktes som maskin, men som gestalt for sin historie, uttrykk for vedkommendes hele «relasjonstilstand», så tilkommer kroppen en høyere rang. Senest siden W. Reich har den tette sammenheng mellom psyke og muskelspenninger vært kjent. Arbeid med kroppens feilholdninger og muskelspenninger er ikke bare arbeid med en kroppsmaskin, men med det hele menneske.

I dag finnes det allerede en mangfoldighet av kroppsterapier, fra enkel massasje, over pusteterapier, bevegelsesterapier, eutoni til bioenergetikk, thymopraktikk, primærterapi, vegetoterapi og orgonterapi o.a. Disse terapier kan være veldig effektive. Derfor er det meget viktig at ikke kvakkalsverne anvender disse på korte weekendseminarer, noe som særlig i de amerikanske growthbevegelser har ført til kaotiske erfaringer med store skadevirkninger (Petzhold, 478ff). Derfor er det viktig at slike terapier blir etablert i samspill med den klassiske skolemedisin.

Kristen diakoni og det nye paradigma

Kirken forkynner Kristus som sannhet. Dermed har alt som er sant og virkelig å gjøre med Kristus. Kirken må derfor være det sted hvor fortrenghing av sannhet og virkelighet ikke får finne sted. Når nå det materialistiske virkelighetsbildet og menneskebildet kritiseres og utvides i retning av et mer helhetlig syn, så må kirken, og også kristne som arbeider i helsesektoren, være de første som hilser velkommen alt som er sant og virkelig i det nye paradigmaet. Tro og fornuft må lære å arbeide sammen. Kristent helsepersonell skulle være i første rekke når det gjelder å utvide vår

forståelse av virkelighetsbildet og mennesket. Dette fordi et mer helhetlig syn på mennesket er et sannere bilde om mennesket og kommer dermed nærmere det bildet som Gud har skapt oss i. Samtidig kan kristne leger og kristent helsepersonell forøvrig på denne måten være med å forhindre den okkulte fremmedgjøring som truer det holistiske anliggende i det nye paradigmaet og i de nye terapiene.

Utvilsomt utfordrer den holistiske medisin kirkens diakoni på hjemmebane. Kirken, som alltid har visst at mennesket ikke er en kroppsmaskin, har likevel i sine helseinstitusjoner stort sett tilpasset seg den tekniske behandlingen av mennesker i nød. Bortsett fra at prester en gang i uken kommer som sjelens rådgiver, er det liten forskjell mellom et kristent diakonalt drevet sykehus og en vanlig helseinstitusjon. Det er mitt inntrykk etter mange samtaler med helsepersonell om dette problemet. Unntak finnes, sælig der hvor man har begynt å jobbe sammen som helseteam på tvers av faggruppene. Slik en arbeidsmetode er uttrykk for en ny måte å se mennesket som helhet.

Selv om det snakkes holistisk om mennesket, sælig blant sykepleiere, og selv om man kan finne det kristne menneskesyn i statuttene til diakonale institusjoner, så ser man lite av det i den diakonale praksis. I praksis behandles mennesker fortsatt som om de bare hadde en kroppsmaskin med i blant sjelelige behov.

Sykehus er, i likhet med vårt skolevesen, et ektefødt barn av den kristne tro. Derfor er det nå, da den nyreligiøse bølge og alternativ medisin gjenoppdager mennesket som helhet, i teori og praksis avgjørende at kirken ikke glemmer hva de vet om mennesker. Det gjelder ikke bare å frigjøre teologien fra alliansen med det gamle paradigma, men også diakonien. Hvis ikke, er det mulig at det om ikke så lenge finnes et fornyet helsevesen som behandler mennesker som helhet basert på en ikke-kristen religiøsitet. Ikke på noe annet område enn akkurat terapiens områder, har vel New Age-tenkning vunnet sånn innpass i folks tenkning og praksis. Derfor må kirken

endelig igjen ta sitt helhetlige menneskebilde på alvor i den diakonale praksis.

Dette betyr at sykdom (her tenkes ikke på fysiske skader som benbrudd) ikke behandles som en ren biologisk-kjemisk skade, men som et uttrykk for vedkommendes samspill mellom ånd, sjel/psyke og kropp og utover dette som uttrykk for de relasjoner mennesket står i.

Videre måtte diakoni ta samspillet mellom kropp og psyke på alvor. Dette fører kanskje til at psykosomatikk blir diakoniens store anliggende. I denne sammenheng kunne det tas hensyn bl.a. ved å ta kroppsterapier opp i behandlingen, og ikke minst ved å legge vekt på menneskets åndsliv. I en tid da nyreligiøs behandling tar østens meditasjonspraksis i bruk uten blyghet, er det på høy tid at de diakonale institusjoner med mye større frimodighet integrerer kirkens kunnskap og tilbud om åndens liv.

Her åpner seg en ny stor mulighet for en re-integrasjon av kirkens sakramentale liv inn i diakonien. Det skal vi til slutt nærmere belyse ved å fokusere på kirkens helbredelsesoppdrag.

Men diakonien må ikke bare se på mennesket som en isolert helhet, men som en helhet som igjen står i en større helhet til det sosiale og det økologiske liv rundt seg. Antakelig er det i lengden ikke mulig å behandle mennesket bare som individ uten å ta menneskets nære, sosiale omverden med i diagnose og terapi. Det enkelte syke mennesket er jo ikke sjelden bare symptomfører for sitt miljø.

Kirkens diakoni griper dermed også inn i de sosiale og økologiske omstendigheter som det enkelte individ lever under. Først da kan det virkelig med rette hevdes at vi tar vårt kristne helhetssyn på alvor. I det perspektiv vil jeg foreslå å utvide diakoniens selvforståelse i retning økologi for å integrere en *grønn diakoni*. Etter mitt syn faller vårt kristne engasjement for skaperverket innenfor diakoni på sin rette plass. Omsorg for det enkelte mennesket vil snart vise seg som uatskillelig knyttet til omsorg for skaperverket. Hva vi trenger mer enn noensinne, er en kristen helhetslære som

kan møte den ikke-kristne holisme.

En slik betraktningmåte gjør behandlingen mer komplisert og krever teamarbeid. Den vil etter hvert gi oss en helt annen kunnskap om livets helhetssammenheng og kan med tiden også føre til mye mer effektive tiltak når det gjelder helseforebyggende arbeid.

4. Overtro og helse i en ny tid

Så langt har jeg beskrevet den stille revolusjon i virkelighets- og menneskebilde såvel som dens konsekvenser for helsearbeid som noe stort sett positivt (Brosche). Troen kan etter mitt syn følge fornuftens nyvinninger. Men det spørs allikevel ikke om nissen sitter på flyttelasset og blir med når vi så å si flytter fra det gamle mekanistiske virkelighets- og menneskebilde til det nye holistiske virkelighets- og menneskebildet.

Det som for tiden særlig skjer i New Age-miljøet, er at man åpner seg meget ukritisk for vestens esoteriske, okkulte tradisjon og østens antropologi og religiøsitet for å finne fram til et nytt virkelighets- og menneskebilde. Men hvis den okkulte tradisjon og østens mystikk skulle få prege det nye virkelighets- og menneskebildet, vil vi få et annerledes, men eldgammelt paradigma introdusert igjen. Vår vesterlandske postmoderne åndsstrømning i dag kan føre til en ny irrasjonalitet og eskapisme som gjør oss åpne for kvakalvere og metapsyriske spekulanter. Her gjelder det å være på vakt, her gjelder det å skille klinten fra hveten. Det innebærer en prinsipiell åpenhet for nytenkning, men med et klart nei til det okkulte som trenger seg inn på livsanskuelsenes torg.

I korte trekk skal jeg forsøke å beskrive hvordan okkulte ideer og ideer hentet fra østen er med å prege det holistiske virkelighets- og menneskebilde. Dette er ideer som på nytt vil gjøre oss til fanger av det eldgamle paradigmaet. Det er her livssynskampen raser den dag i dag (Olofson).

Det eldgamle (okkulte) virkelighetsbildet

I dette bildet blir virkeligheten forstått til syvende og sist som en stor åndsenhet. Denne enhet finnes i alt og kan kalles energi, kraft, (od-kraft) eller som i det kinesiske og hinduistiske språkrom: ki og prana. I denne enhet faller alle motsetninger sammen. I den kinesiske tradisjon kalles det Tao, som omfatter de fundamentale polkrefter: Yin og Yang, det kvinnelige og mannlige, jord og himmel, det onde og det gode. Dette virkelighetsbildet omskrives i blant med: *Alt er ett*. Pga denne enheten kan man via analogitenkning erkjenne likheter eller «tilsvarelsesforholdene». Dette erkjennelsesprinsipp ligger f.eks. til grunn når de gamle gjenkjente livmorens form i kamilleblomster som pga. denne likhet måtte være egnet for å hjelpe ved livmorsbesvær.

Det eldgamle menneskebildet

Når alt er ett, så gjelder dette selvfølgelig også for mennesket, som tenkes som ett med kosmos. Her støter vi på forestillingen om at mennesket som mikrokosmos speiler makrokosmos.

Mennesket blir oppfattet som inndelt i forskjellige legermer. Vår fysiske kropp er bare den «laveste, ytre eller 1. kropp». Utover dette skal mennesket ha andre, finstofflige legermer, energilegermer, som i blant kalles eteriske eller astrallegermer. Deres utstråling tenker man seg som en slags aura. De finstofflige legermer, de åndelige, er de viktigste. Mennesket er knyttet til kosmos som gjennomstrømmer menneskets legeme med energi.

Det gjelder nå for mennesket å kunne styre denne energi resp. å bli ett med den. Her kommer østens mangfoldige tradisjoner inn i bildet og vil hjelpe til med energiens frigjøring og manipulasjon via meditasjon eller lignende. For å bli herre over livets innerste energi, må mennesket frigjøre seg fra sin tid-rombegrensning, hvor dets jeg er fanget for å bli ett med alt i en mystisk enhetserfaring (Bertelsen, A. Aagaard).

Senest her åpner det eldgamle virkelighets- og menneskebildet for magi og kontakt med hinsidige åndskrefter og deres energier. Okkult tenkning slår om i okkult praksis. Fra dette eldgamle paradigma oppstår farer for det såkalte nye holistiske paradigma. Hvis denne faren ikke kan utelukkes, så vil nok nissen flytte med lasset. Det er derfor her at den kristne teologi er utfordret til å være på vakt i denne åpningstiden for åndens og energiens dimensjon i vår tenkning rundt virkelighet og menneske.

Idehistorie og det nye babeltårn

Den enorme dreining i en retning som ser mennesket som åndsvesen, ville for øvrig ikke akkurat åpne for et mer helhetlig syn på mennesket, men føre oss inn i en slags spiritualistisk reduksjonisme i stedet for den nåværende materialistiske reduksjonisme. Helhet i okkult språkbruk betyr bare å forstå mennesket som en del av kosmos. Men dette fører slettes ikke til en psykosomatisk betraktning hvor de «materialistiske» sider tas skikkelig hensyn til.

Vi sa allerede at faren er stor for at nissen flytter med på lasset. Det å forkaste det gamle paradigma for å åpne en holistisk-okkult helseforståelse, garantere på ingen måte at de virkelige farene til det gamle paradigma er utelukket. Et eksempel på dette er Friedrich Nietzsche. Han var kanskje den første som med sin nihilisme rev ned det gamle paradigma, men samtidig fornyet han dets helseideologi. Hans anliggender var den såkalte «store helse» som et mål for hans filosofi. Hans håp for det høyere mennesket som ikke lenger lar seg hemme av medlidenhet, inkluderte evgenik og seleksjon. Nietzsche har altså ikke kastet vrak på sosialdarwinismens kjerne (Schipperges, 164ff). Og sosialdarwinisme kan lett forbindes med en form for religiøsitet, liksom vår moderne helsekult i New Age får tiltakende religiøse undertoner. Også under medisinenes første babeltårn finner vi denne forbindelse hos den store Ernst Hæckel o.a. som postulerte en monistisk religion bygget på panteismen. Et nytt forsøk på å føre menneskeheten inn i den «store helse» kan altså godt tenkes som en kombinasjon av det gamle paradigmas makt over genene og det eldgamle paradigmas makt over ånden eller energien.

Sunnhetsforståelse

Sunnhet er mer enn en frihet fra sykdom. Sunnhet er den harmonitilstand hvor energien i mennesket, og utover det, mellom mennesket og kosmos, strømmer uhindret. Sunnhet er en utilstand som finnes i menneskets dyp (L. Hay).

Etter et kristent menneske- og virkelighetsbilde er mennesket, heller ikke i sitt dypeste dyp, i en slik harmonisk utilstand som vi kan søke tilflukt i.

Sykdomsforståelse

Sykdom er ikke at mennesket lider av symptomer og funksjonsforstyrrelser. Fordi ånd og energi er den ytterste virkelighet, er også syk-

dom til syvende og sist åndelig betinget. Sykdom hjelper mennesket til å oppdage dette og til å gi selvinnsikt.

Dette gjelder også ved kreft. Mennesket er selv skyld i sin egen kreft. Denne måten å tenke på kan være meget grusom. Mennesket har for alle sykdommer selv det fulle ansvar, også for sykdom pga. epidemier eller ulykke, og derfor må det få selvinnsikt og selv gjøre noe med sin ånd.

Naturligvis finnes det sykdommer som er selvfor-skyldt, f.eks. på grunn av hatsfølelser. Men at alle sykdommer skal være personlig og åndelig betinget kan føre til en flukt fra ansvar og inn i en situasjon preget av helse-terror som gjør Hitlers helsepolitikk kun til et lite forspill. Samfunnets ansvar for syke og handicappede vil miste sin betydning og mening. En slik inngripen vil jo kun hindre mennesket fra å oppdage sin egen personlige åndelige skyld.

Helseforståelse

Fordi sykdom er åndelig betinget og selvfor-skyldt er veien til helse de sykes eget ansvar. Den alternative medisin fokuserer derfor på selvhelbredelse.

I første omgang ser dette ut til å være frigjørende. Vi har jo selv store muligheter til å forhindre sykdom og legge forholdene til rette for sunnhet. Alternativ medisin har på dette punkt et viktig og riktig anliggende og korrektiv. Men i neste omgang er tanken om at alle må helbrede seg selv, en klar parallell til ekstremt herlighetsteologi med dens vektlegging på rett selverkjenne og riktig bruk av ånden (Bergem). I dag kommer tilbud med bakgrunn i østen, om yoga, meditasjon, tantrisk sex, eller alle de nyreligiøse tilbud som f.eks. Scientologikirken, og gir teknikker og «veier» til bevissthetsutvidelse. Gjennom bevissthetsutvidelse, gjennom en guddommeliggjøring, oppnår mennesket helse og sunnhet. Helse blir et biprodukt på denne «veien».

Når sykdom er betinget i gammel skyld, så innebærer selvhelbredelse at mennesket må lære å tilgi seg selv. Derfor legges innenfor New Age vekten på selvtilgivelse. Det syke mennesket må, ved hjelp av en form for selvsuggesjon, hjernevaske seg selv under mottoet: Jeg tilgir meg selv.

Mennesket blir fanget i sitt eget egen-helbredende kvellertak. De friske, vellykkede og sterke er de som har skyldfrihet. De har lært å leve åndelig riktig. De har guddommeliggjort seg selv.

Et ekstremt eksempel på selvtilgivelse innenfor New Age finner vi reinkarnasjonsterapi. Her føres pasienten under hypnose tilbake til sine tidligere liv, for å konfronteres med sin gamle skyld som så må bearbeides ved hjelp av selvtilgivelse. Kanskje viser spesielt denne spiritualiserende sykdoms- og helseforståelse i New Age klart grunn-

leggende forskjeller til den kristne tradisjon. Tanken at Gud selv har båret menneskets synd og sykdom, at Kristus til og med identifiserer seg spesielt med de lidende, er for den nye helsefrelse-religionen helt uakseptabel og fremmed.

De som går helt og fullt inn for dette selvfrelsesbudskapet, som virker forlokkende i dagens samfunn, de er med på å undergrave den kristne barmhjertighets- og omsorgstanke.

Legens eller guruens rolle

Selv om selvhelbredelse står sentralt er dette bare en begrenset mulighet. Der hvor selvhelbredende energier ikke strekker til, må energi tilføres utenfra for å oppløse blodkaden. Tilførsel av denne energien kan skje indirekte eller direkte. Indirekte skjer dette ved hjelp av en religiøs praktiker som har den rette innsikt og kunnskap, en guru. En slik guru lærer f.eks. gjennom yogateknikker å frigjøre indre energier (f.eks. i Hatayogaen hvor Kundalini/den sovende slange skal vekkes til live). I østen tenker man seg to urkrefter: Kunkalini og Prana. Prana-pusteteknikk kan likeså som natras (energifylte ord/gudenavn) brukes for å frigjøre energi. Her blir det tydelig at guddommeliggjøring og helse faller sammen. Helse blir lik frelse og «legen» blir prest. I mange systemer er gurun helt avgjørende for å oppnå innsikt og ferdigheter for å kunne helbrede seg selv. Guruen inntar legens plass. I disse sammenhengene spiller underkastelse under og avhengighet av gurun en mer avgjørende og helt nødvendig rolle sammenlignet med pasientens tillit til legen i tradisjonell vestlig medisinsk praksis. Men dermed blir hele selvhelbredelsen og også dens frigjøringsaspekt kraftig nedtonet og truet.

Direkte tilførsel av energi skjer ved hjelp av «bestråling» av de såkalte chakrasentrene, oftest ved bruk av hendene som kraftoverføringsredskap. Denne type skjer enten via kontakthelbredelse eller æterisk helbredelse (avstandshelbredelse). For det meste blir mennesker som søker hjelp, kjent med denne type energioverføring hos ånds-energetiske helbredere.

Den nye shaman, den nye ånds-energetiske helbreder

Urtypen er den tradisjonelle shaman eller medisinmann. I ham er prest og lege forenet i samme person. Disse to gjenforenes her. Shama-mannen kommer ofte fra en okkult begavet og ofte innviet familie. En dag blir han så kalt av åndene (i dag ofte av engleskikkelser), og han trekker seg tilbake fra familie og samfunnsfellesskapet. Nå lever han i nærkontakt med de avdøde og åndene. Han gjennomlever ulike psykotiske tilstander og ulike former for dødsopplevelser. Han blir innviet. Han lærer å foreta indre reiser til indre læremestre og levende ånder som gir ham overnaturlig kunnskap (Clairvoyance) som han så kan bruke som veiviser og helbrede. Han kan nå tjene som medium for ånder og overføre energi etc. til andre (Frank, Grossinger).

Hva sier den jøde-kristne tradisjon og Bibelen til slik helbredelse?

Vi leser i 5. Mosebok kap. 18, 9–11: «Når du kommer til det landet Herren din Gud gir deg, skal du ikke ta etter all den styggedom som folkene der driver med. Hos deg må det ikke finnes noen som lar sin sønn eller datter gå gjennom ilden, ingen som tar varsler, ingen tegntyder, spåmann eller trollmann. Ingen må drive med besvergelses, spørre gjenferd og spådomsänder til råds eller søke råd hos de døde. For alle som gjør slikt, har Herren avskyt for . . .»

Når den levende Gud, skaperen, forbyr mennesket omgang med dødsriket og de kosmiske ånder, er det for å verne om mennesket. Bibelen kjenner mørke hinsidige makter som mennesket også kan bruke i sine helbredelsesforsøk. Men denne type helbredelse skjer ikke ved kosmisk nøytrale krefter og energier som enhver kan få kontroll over. Den skjer ved hjelp av ånder som formidler kunnskap og krefter. Vi må altså spørre slik fariseerne spurte Jesus: I hvilken kraft gjør du dette?

Bibelen beskriver en kraft som er i strid mot Gud, som utgir seg for å være lysets engel (Lusifer). Men Bibelen omtaler denne makt som løgner og morder. Dennes krefter tilbyr seg ved å vise til helbredelsesevner. Men prisen til de mennesker som tar i mot disse energier er sjelens sunnhet og frihet. Kroppens helse og sunnhet kan være for dyrekjøpt. Det at noe virker positivt inn på kroppen, sier ikke noe om dets opphav (se eksempler hos Skambraks).

Bibelen gir den kunnskap at den usynlige verden ikke kun består av den ene og samme åndsenergi. Og nettopp derfor oppfordrer Bibelen oss til å prøve åndene, også i dag i vår situasjon (Skambraks, Reisser/Weldon).

Helbredere legger ofte vekt på at det de gjør ikke har noe med religion å gjøre. Men likevel betegner de kreftene som de overfører som guddommelige. Selv om de kanskje ikke representerer en bestemt religion, så bygger de svært ofte sin praksis på et verdensbilde som bare kjenner en åndsnet og en guddommelig kraft som også finnes i oss alle. Slik blir helbredelsen tolket ved hjelp av et verdensbilde som nesten er identisk med det okkulte verdensbildet. Når helbredelse finner sted, er også for de fleste de forklaringsmodeller som helbredere bruker, plausible og innlysende. På denne måten får de som blir behandlet et okkult verdensbilde med på kjøpet uten å være klar over det. I redelighetens navn må helbredere etter mitt syn informere om sitt verdensbilde og sine forklaringsmodeller og samtidig opplyse om hvordan de har kontakt med og aktiviserer de energier som de bruker.

Shamanistiske helbredere som står i kontakt med åndsmakter og som tolker sin aktivitet innenfor et okkult verdensbilde, bør det advares mot. Men om dette ikke er tilfelle? Når helbrederen bare har helbredende evner uten ved hjelp av kontakt med ånder og samtidig bruker disse evnene uten i tillegg også å levere en forklaringsmodell. Hva da? I slike tilfeller bør etter mitt syn kirken hilse ham velkommen som en helbredelseskilde, en som Gud ved siden av mange andre, bruker i sin helbredende kjærlighet og omsorg for sitt skaperverk.

Kirkens spesifikke utfordring

Kirken lærer at kroppens helse ikke er av den høyeste verdi i livet. Mennesket kan tape sjelens ånd og åndens liv hvis det åpner seg for helbredende krefter som ikke kommer fra Gud. Kirken som vet og lærer at ikke enhver ånd er Guds ånd, og ikke enhver energi er Skaperens energi, må ta sitt formidleransvar på dette felt på alvor. Men kirkens hovedansvar ligger ikke først og fremst i å advare, men i det å gjenoppdage radikalt sin egen helbredende funksjon og kraft (MacNutt). Vil kirken virkelig møte det moderne mennesket med sin usynlige energetiske del av skaperverket, må kirken møte de mange alternative helbredelsestilbud. Slik kan kirken gjenvinne sitt opprinnelige syn på Guds helbredelse.

5. Guds helbredelsesverk

Den unge kristne kirkes helbredende virke

I begynnelsen hadde kirken en helbredende kraft i likhet med den vår Herre Jesus Kristus hadde. Gjennom Jesu forkynner- og helbredergjerning manifesterte Guds rike seg på jorden i rom og tid. På Johannes døperens spørsmål: «Er du den som skal komme, er du Messias?» svarte Jesus: «Gå og fortell Johannes hva dere har sett og hørt: Blinde ser, lamme går, spedalske renses, døve hører, døde står opp, og evangeliet forkynnes for fattige; salige er den som ikke tar anstøt av meg.» (Lk 7, 20–23). Da Jesus sendte sine disipler ut for å forkynne evangeliet til hele verden, sa han: «Og disse tegn skal følge dem som tror: I mitt navn skal de drive ut onde ånder, de skal tale nye tungemål, og om de drikker dødelig gift, skal det ikke skade dem. De skal legge hende-

ne på syke, så de blir friske» (Mk 16,17f).

Jesus sier til og med at hans disipler skal gjøre større gjerninger enn han. Guds helbredelsesverk, Kristi rike skal spre seg ved kraft (dynamis). Og slik skjedde det. Guds rike manifesterte seg kraftfullt i ord og helbredelser i den unge kirkes virke. Sykdom som forsmak på døden måtte vike, – som tegn på at oppstandelsens kraft var virksom.

Hadde kirken på dette tidspunkt ikke vært en helbredende kirke, hadde nok mange mennesker fortsatt oppsøkt magikere med deres salving og håndspåleggelse, drømmetydere og prester i de hedenske templer. Men kirken hadde Den Hellige Ånds helbredende kraft, og salving og håndspåleggelse og helbredelse skjedde i kirken.

Mye tyder på at vårt samfunn tar stadig flere likhetstrekk med antikkens religiøse og magi-okkulte pluralisme. Nettopp bevegelser og ideologer som står dagens nyreligiositet svært nær. I dag begynner folk igjen å oppsøke magikere, selvgestaltede shamaner og okkulte healere. Samtidig har kirken stort sett sluttet å salve og be for syke. Den har glemt sakramentenes helbredende kraft. Og så får mennesker steiner for brød.

Gresk fremmedgjøring av kroppen

Kirken var i sin første tid ikke bare en ordkirke. Men så snek den greske dualisme som skiller mellom kropp og sjel og nedvurderer kroppen, seg inn i kirkens liv og lære. Her ligger også noe av forklaringen til den tilsøringen av seksualiteten og uteglemmelse av kroppens helbredelse, som kom til å prege kirkens liv og lære i mange århundrer. Når så i dag viten om enheten mellom kropp, sjel og ånd gjenoppdages, da er tiden inne for at kirken igjen tar ansvaret, i liv og lære, for hele menneskets oppreisning og ikke bare vektlegge frigjøringen av menneskets sjel.

Kirken må slutte med å la helbredelsesarbeid som medisinsk hjelp, sosialarbeid og diakoni være gode bi-gjæringer eller et forsøk på å gjøre det egentlige «Ordet» mer troverdig. Kirkens helbredende funksjon er ikke et tillegg eller en attpåklatt til Ordet, men viser oss

nettopp Ordet, – hvem Gud er og at hans rike er underveis.

Teologisk sammenheng mellom frelse og helbredelse

Vi sa allerede at Jesu gjenreisningsverk utformet seg som kamp mot synd og sykdom. Begge har nemlig en felles årsak: den kosmiske strid mellom Gud Skaper og Satan diabolos. Dermed strides de biofile og nekrofile kreftene (E. Fromm) i hele tilværelsen. Og denne strid kan vi kristne ikke tilsløre ved å erklære den som et gitt vesen til naturen eller som f.eks. i kinesisk religion å erklære den som livets yin-yang-spenning. Også det okkulte slangesymbol, hvor slangen biter seg i halen, gjenspeiler slik en religiøs-okkult tilsløring av denne spenningen. Denne slangen, også kalt uroboros, symboliserer livets evige rytme mellom å oppstå og forgå. Her er døden som siste konsekvens for synd og sykdom forevigeget og ikke lenger – som i den kristne tro – den siste fiende som skal oppheves til slutt.

Striden om den grønne planet – jorden – er derfor ikke bare striden om menneskets sjel, men en strid om alt liv. Det er en kamp mot de oppsplittende krefter på alle livets nivåer. I denne kamp som utgår fra Gud, er frelse og helse to sider.

Denne sammenheng mellom frelse og helse kan teologisk begrunnes fra minst tre sannheter:

1. Skapelse og inkarnasjon

I motsetning til vestens gnosos og østens religioner er skapelsen etter kristen tro noe godt. Derfor er det heller ikke bare sjelen, det åndelige i mennesket, som skal frigjøres fra materien (skapelsen). Nei, mennesket er tenkt som Guds bilde i sin helhet, som kropp, sjel og ånd, som igjen står i helhet til alt det andre skapte.

Den enestående kristne skapertro tilsvarende inkarnasjonen, altså troen på at Gud selv ble menneske og dermed ikledd seg materien for godt. Dette er materiens store rehabilitering. Derfor sier MacNutt med full rett: «Å helbrede er å ta inkarnasjonen på alvor.»

2. Kristi forsoningsverk

Men det å helbrede betyr også å ta korset og forsoningen på alvor. I Jesu liv begynte hans forsoningsverk ved at han helbredet og frelste.

Og når GT beskriver profetisk det som skal skje i Kristus og korset, så møter vi igjen denne sammenheng: «Sannelig, våre sykdommer tok han på seg, og våre smerter

bar han. Vi trodde han var blitt rammet, slått av Gud og plaget. Men han ble såret for våre misgjerninger, straffen lå på ham for at vi skulle ha fred, ved hans sår har vi fått legedom» (Jes 53, 3-6).

Det finnes vel knapt en tekst i GT som beskriver dyperet det som har skjedd for oss alle på korset. Som i Jesu eget liv og virke sier også denne teksten at syndsforlatelse og helbredelse et to sider av Guds virke i verden. Og derfor brukes også det samme greske ordet i NT til å uttrykke frelse og fysisk helbredelse (sozein – Mk 5,34; 10,52).

Kirkens helbredende tjeneste bygger altså dypest sett på Kristi forsoningsverk på korset. Mon tro om vi ikke har mistet helbredelsen som en selvfølgelig del av kirkens liv, fordi vi har fokusert så sterkt kun på sjelens individuelle forsoning med Gud. En individualisert, antroposofisk forsoningslære som glemmer at forsoningen gjelder hele skaperverket, førte også til en nedtoning og forglemmelse av kirkens helbredende manifestasjoner av Guds rike.

Men Paulus fremhever bevisst og tydelig i brevet til Korintherne, til en menighet i et meget sterkt og variert «ny» religiøst miljø, at forsoningen gjelder hele kosmos: «Det var Guds vilje å ha hele sin fylde ta bolig i ham, og ved ham forsoner alle ting ved seg selv, alt i himmelen og på jorden da han skapte fred ved hans blod på korset» (Kol 1,19ff).

Fra korset strømmer Guds helbredende krefter fortsatt ut. Og disse krefter vil forsoner og oppheve fiendskapet som rår mellom alle. Fiendskapet kom inn i verden gjennom syndefallet og med den – død og dødens sykdom. Kirken må derfor se Kristi forsoningsverk som et kosmisk helbredelsesverk.

3. Eskatologien

Også i den kristne lære om verdens ende finner vi sammenheng mellom frelse og helse eller mellom sjelen og materien fastholdt. Den kristne eskatologi gir ikke noe fundament for en lære om bare sjelens frelse. Denne jord skal fornyes, og de frelste sjeler venter på oppstandelsen, hvor de igjen skal få en forherliget kropp. Med rette skriver derfor N.A. Dahl: «Frelse er ikke utfrielse fra det legemlige, materien, men frelse for hele mennesket, med legeme og sjel, gjenreisning av det skapte, fra synd og død, til liv, helhet, integritet.» (Dahl, 17).

I profetien om barnets lek med slangen, som symbol for det onde (Jes 11,8), finner vi en beskrivelse av den nye forsoning mellom mennesket (barn) og alt det skapte, et bilde som strider mot en aseptisk sjeletro som glemmer materien.

Denne for den kristne tro så viktige sammenheng mellom syndsforlatelsen og helbredelsen, som holder fast sammenheng mellom sjelens frelse og materiens fornyelse, er et sterkt bolverk mot den spiritualiseringen som ligger til grunn for mye av det okkulte helsefrelsetilbud.

Troen på Kristus eller vår guddommelige potensial

Mye av det som rører seg innenfor New Age og i den såkalte alternative medisins tyder på at menneskers tro på og opptatthet av helse, helhet og hellighet er i ferd med å bli til en tro på menneskets eget guddommelige potensial. Helbredelsen løsrives fra Jesus Kristus og korsets mysterium, fra Kristus som er menneskehetens og kosmos' helbreder. Derfor må kirken forsøke å møte troen på helse og egen guddommelighet med sin tro på Jesus.

Mennesker har iboende selvhelbredelses-potensialer, noe som i dag kalles placebo-effekten. Men tilliten til og troen på dette fenomenet må ikke erstatte troen på Gud som bruker denne mekanismen som skaperverkets egen helbredelsesprosess. Som til syvende og sist har sitt opphav i Guds kjærlighet for sitt skaperverk. Vi skal ikke sette vår lit til placebo-effekten, men til Gud. Ellers kan tilliten til placebo-effekten bli til en innkrøket tro. Arnfinn Engesets bok: «Kirken og de syke», som på mange måter er en god bok, kan dessverre leses som en oppfordring til å sette sin lit til placebo-effekten mer enn til Guds helbredende krefter som han formidler gjennom sin kirke (Engeset). Men placebo-effekten er vel bare naturens klangbunn for nådens kraft.

Det hele evangelium

I møte med tidens tro på og opptatthet av helse er kirken nødt til å formidle hele evangeliet til hele mennesket. Dette evangeliet omfatter ord, sakrament og helbredelsens diakoni. Fordi ord og sakrament er Guds middel til forsoning er de samtidig også Guds midler til helbredelse. Luther kalte derfor Ordet for det helbredende ord, som er en energi som griper inn i menneskets liv på åndsniivået. Nattverden kalte den gamle kirke derfor for medisins til oppstandelsen. Men også skriftemålet og boten, som våre katolske brødre anser som sakrament, må vi gjenoppdage som en helbredelseskilde. Disse sakramentene bør praktiseres også sammen med salving av syke som Jakobs brev oppfordret oss til. Salving er også

i den katolske kirke fortsatt et sakrament. Tiden er moden for å bruke en liturgi i tilknytning til kirkens helbredende oppgave og embete.

På denne måten kan kirken anskueliggjøre kirkens budskap nettopp som et helbredelsesarbeid. Men Gud virker ikke bare helbredende gjennom ord, sakrament, forbønn og liturgi, men også gjennom det kristne fellesskap. Kjærlighetens omsorg som vi kan erfare i en levende menighet, er kanskje Guds viktigste kilde til helbredelse. I dette mangfold kan kirkens helhetsbudskap nå det hele mennesket også i dag blant oss.

For hele mennesket

Gud har kjærlighet og omsorg for oss som kropp, sjel og ånd (1 Tess 5,23). Hans omsorg gjelder ikke kun for vår sjel. Jesus viste oss ikke bare hva sjelesorg er, men også hva ånds- og kroppsomsorg betyr. Kirkens omsorg må derfor omfatte åndsomsorg, sjelesorg og kroppsomsorg. Når kirken på nytt forstår seg selv som Kristi forsonende og helbredende kraft i verden, så betyr dette likevel ikke at kirken har et helbredelsesmonopol. Nei, alt sant helbredelsesarbeid som skjer, har del i Guds rikes virksomhet i Guds skapte verden.

For hele skaperverket

Men samtidig som kirken forstår sitt liv og virke som Kristi helbredende virke i verden, må kirken slå ring om lidelsens hemmelighet. Dette fordi det gjelder å demme opp for den nye helseterroren som vektlegger og forkynner helse som helsefrelsereligion enten det nå skjer inne herlighetsteologien eller i New Age (Bergem). Så lenge ikke alt og alle ting, så lenge ikke hele skaperverket er friskt og gjenreist, så lenge mennesker i den 3., men også i den 1., 2. og 4. verden stadig trekkes dypere inn i lidelsen, og miljøødeleggelsen stadig sprer seg, kan det enkelte mennesket ikke være friskt. Dersom vi forstår det enkelte mennesket som en del av hele skaperverket, kan ikke en enkelt del hevde å være frisk, så lenge urett og lidelse finner sted. Kirkens helbredelsesoppdrag begrenser seg derfor ikke til

det enkelte mennesket, men omfatter hele skaperverket. Derfor må også kirkens ånds-, sjele- og kroppsomsorg i dag utvides til også å inkludere økoomsorg. Hva vi trenger er en grønn diakoni.

Så lenge mennesker og skaperverket fortsatt lider, kan og må den våkne kristne sammen med hele Guds kirke bare gå enda dypere inn i andres lidelser. Har ikke Kristus selv levd slik, og har han ikke sagt at han er å finne blant de lidende? Derfor må kirken slå ring om og være i lidelsen. Ellers forblir Kristus alene i verdens nød. Men i og ut av denne nød fødtes det nye liv.

Mellom herlighets- og elendighetsteologi

Kirkens møte med vår tids helsekult tvinger til en teologisk orientering mellom den nyreligiøse og innerkirkelige herlighetsteologi på den ene side og den fortsatt sterke elendighetsteologien som ikke vil se sammenhengen mellom frelse og helse.

Nei til herlighetsteologien

En type herlighetsteologi møter vi f.eks. i WHO's (Verdens helseorganisasjon) helsedefinisjon: «Helse er en tilstand av komplett fysisk, mentalt og sosial velvære, og ikke bare fravær av sykdom og vanhelse.»

Når vi nå ut fra Bibelen må erkjenne den dype sammenheng mellom frelse og helse, er det da ikke nærliggende å forvente at de troende også skal være friske i overensstemmelse med WHO's definisjon?

N.A. Dahl har henvist til den herlighetsteologi som vi finner allerede i NT, og som Paulus imøtegår. Blant de første kristne iakttar vi en typisk seierstemning som iblant fører til svermeri. «Oppstandelsen er allerede skjedd», var det noen som hevdet (2 Tim 2,17f). De troende var allerede lik engler, ikke mer mann eller kvinne. Derfor ble ekteskapet forkastet. Det har vel også medført at man nektet for at synd og sykdom hadde noen realitet. Men Paulus ironiserte over dette svermeri ved å henvise til sin svakhet sammenlignet med deres styrke (1 Kor 4, 8-10) (Dahl, 15).

Den paradoksale kraft

Selv om Paulus selv gjorde underverk (Rom 8,18; 2 Kor 12,12), så skjedde dette i svakhet. Hans styrke lå i hans svakhet for «at Kristi kraft kan ta bolig i meg» (2 Kor 12,9). Her støtter vi på den kristne hemmelighet bak styrke. Den kristne kraft inkl. kraft til underverk hviler i svakhet, dvs. i avhengighet av Guds vilje. Derfor eier den kristne ikke den kraft og heller ikke den ære som følger underverket.

I overensstemmelse med Kristus, som også den oppstandne bærer korsets merke på seg, skal den kristne styrke skje i svakhet. «For når jeg er svak, da er jeg sterk» (2 Kor 12,10). De kristne skal handle i kraft. Men denne kraften er oppstandelsens kraft som fortsatt er kjenetegnet fra korset. Vi er delaktig i Kristi lidelser og blir lik ham, men i det erfarer vi også oppstandelsens kraft – så Paulus (Fil 3,10).

Magi eller Guds vilje

Det er denne svakhet som holder det kristne under i avhengighet av Guds vilje og forhindrer at den kristne undergjøring degenererer til magi. Der hvor den kristne helbredelse baseres på at Gud alltid vil helbrede en kjent og bestemt sykdom, da omgjøres Guds vilje til en lovmessighet som det kristne kraftmennesket kjenner, så som magier kjenner til tilværelsens lover. Men så som Jesus ikke alltid helbredet alle (Joh 5; Lk 4, 23-27), men bare i overensstemmelse med Guds vilje til hans faders tid, så skal også hans kirke handle.

Vår bønn om at ikke vår vilje, men Guds vilje må skje, skiller kristen helbredelseshandling fra en magisk helbredelse. Magi fungerer alltid når alle lover er kjent og handlingen blir utført på riktig måte. Kristen helbredelse virker når Gud vil det og på den måten han vil. Vi må ikke se bort fra at Gud helbreder på en annen og dypere måte enn det vi har bedt om!

Hvile i Guds vilje gir frihet fra enhver helbredelsesmekanisme. Den er også utelukket fordi helbredelsen har sin grunn i korset, som vi sa, altså i nåden. Derfor må kirkens helbredelse aldri bli en prestasjon eller en tvangs-

handling. Herlighetsteologien med dens helbredende iver tar ikke dette aspektet på alvor i sin praksis. Kirkens helbredende virke må hvile i når den, det vil si i stillhet og i en ren mottagelse av Guds gaver.

Nei til elendighetsteologi

Med elendighetsteologi menes den teologien som fokuserer bare på sjelens frelse ut av denne jammerdal. Den er en slags *from gnosis* idet den ikke tar hensyn til materien som skaperverk og som adlet gjennom inkarnasjonen og med den forjettelse over seg at den skal fornyes. Denne teologien river derfor frelse fra helse og fraskriver kirken ethvert ansvar for mennesket som helhet.

Men den tar ikke bare mennesket for lite på alvor, men også Guds forsoningsverk i all sin fylde og kosmiske virkelighet. Elendighetsteologien kan derfor kalles en vrang eller minst en forvrengt tro. I likhet med herlighetsteologien som tilpasser seg den moderne helsekult, er den ikke egnet som svar fra kirken.

Hva er helse i kristen forstand?

Hvis vi forsøker å beskrive en kristen helseforståelse mellom herlighets- og elendighetsteologi, så må det avspeile såvel det håpet som ligger i Kristi forsoningsverk og den kraft som vi kristne skal få del i, som det må avspeile de begrensninger vi etter Guds vilje fortsatt lever under.

Mange har forsøkt å definere helsen. I mitt eget forsøk på å definere helse i en forstand som gjør det mulig å snakke som kristen om helse og tilstrebe helsen, bygger jeg på en definisjon som legen Tor Haugstad har gitt, og som jeg foretrekker framfor andre: «Helse er evne til vekst og modning i møte med livets utfordringer» (Haugstad). Men denne definisjon skulle etter mitt syn modifieres ved at vi ikke fokuserer på det enkelte menneskets helhet, men på den enkelte i sine relasjoner til tilværelsen som helhet.

Hvis man ser mennesket som en individuell helhet som lever som en del av den store helhet, som utgjør skaperverket, skulle vi etter mitt syn forandre definisjonen slik at det ikke

først og fremst konsentreres på den enkelte vekstmulighet, men på det som den enkelte betyr i samspill med sin «medverden». Dette igjen betyr også å se på livets kamp ikke bare som utfordring for det enkelte mennesket, men som smerte.

Dermed får vi følgende definisjon: *Helse er evne til å leve helbredende i livets smerter.* Med evne menes her en fleksibel livskraft som kan tilpasse seg stadig nye utfordringer til å virke helbredende i forhold til seg selv, og som helhet eller innenfor individets relasjonsett til livets helhet. Etter denne definisjonen kan også et skadet eller endimensjonalt sett sykt menneske ha en helbredende virkning og kan dermed kalles et sunt menneske.

LITTERATURLISTE:

- Aagaard, J. *Kosmologien bag healing*. Den nye Dialog, nr. 28/87, Aarhus.
- Alternativ legekunst, en samlet oversikt*. Oslo, 1981.
- Anschutz, Felix. *Arztliches Handeln, Grundlagen Möglichen Grenzen Widersprüche*. Darmstadt 1987
- Beck, D. *Krankheit als Selbstheilung*. Insel, Frankfurt, 1981.
- Berkeley Holistic Health Center: *Das Buch der ganzheitlichen Gesundheit*. Scherz, Bern, München, Wien, 1982.
- Bergem, A. *Himmelen på forskudd*. Oslo, 1986.
- Bertelsen, J. *Energi bag bevisthed*. København, 1984.
- Brosche, F. *Helhetssynen återupptäckt*. EFS-forlaget, 1985
- Capra, F. *Vendepunktet*. Oslo, 1986.
- Dammann, E. *Bakenfor rom og tid*. Oslo, 1986.
- Dossey, L. *Lægevidenskabens krise*. København, 1984.
- Engel, G. *The need for a New Medical Model*. Science, Vol 196/1977.
- The Biosychosocial Model and Medical Education*. The New England Journ. of Medicine, Vol 306, 13/1980.
- The Clinical Application of the Biosychosocial Model*. The American Journal of Psychiatry, 137:5, 1980.
- Engeset, A. *Kirken og de syke*. Oslo, 1987.
- Ferguson, T. *Medical Self Care*. New York, 1980.
- Flynn, P. *Holistic Health, The Art and Science of Caring*. Brady, Bowie, 1980.
- Frank, J. D. *Die Heiler*. Stuttgart, 1981.
- Krankheit als Symbol*. Frankfurt, 1983.
- Fulder, Stephen: *Håndbok i supplerende medisin*, Dreyer 1986
- Fynn, P. *The Healing Continuum*. Brady, Bowie, 1980.
- Gannik, D. *Opbrud i sundhedsvæsenet*. København, 1985.
- Gielmour, R. *In Clinical Trial*. pp147-161. Ed: Johnson. N.F. and Johnson S. Oxford 1977.

- Grenseland, tidsskrift
Grossinger, R. *Wege des Heilens*. Kosel, Munchen, 1982.
Haugstad, Tor: *intermedicos*, nr. 3, 1983 *Helse Frelse*, Luther 1985
Hay, L.L.: *You can Heal your Life*. Santa Monica, 1984.
Holon. Tidsskrift for biologisk medisin og helhetsterapi.
Illich, I. *Grænser for lægevidenskaben*. København, 1977.
Kaslof, L. *Holistic Dimensions in Healing*. New York, 1978.
Kayser, Erling: *Profeti og terapi*, i: *Helbredelsens tjeneste i kirkens misjon*, Egeinstituttet 1965
König, Reinhard: *Sanfte Heilverfahren*, Hanssler, 1987
Le Shan, L.: *Psychotherapie gegen den Krebs*. Stuttgart, 1982.
MacNutt, F.: *Healing*. Indiana, 1974 (Ave Maria Press).
Mac og Helse. Tidsskrift. Utgitt av norsk Pasientforbund for helhetsterapi.
Milz, H. *Ganzheitliche Medizin*. Königstein, 1985.
Olofson, P.: *Alternativ helbredelse*. Nordisk Misjons-tidsskrift, nr 31/84.
Pelletier, K. *Holistic Medicine. From Stress to Optimum Health*. New York, 1979.
Petersen, J-E. R: *Menneskeoppfattelse i øst og vest*. Sygeplejersken, nr 30/86.
Petzhold, Hilarion: *Die neuen Kopertherapien*, Paderborn 1985
Pfeifer, Samuel: *Helse for enhver pris*, Hermon 1988
Reisser, P.C. og Weldon: *The Holistic Healers*. Inter Varsity Press, 1983.
Sabetti, S.: *The Wholeness Principle*. Sherman Oaks, California, 1986.
Schelderup, W.: *Lægekunsten på nye veje*. København, 1975.
Nytt lys på medisinen, Cappelen 1989
Schindel, L.: *The Placebo Dilemma*. pp 231-235. *Europ. J. clin. Pharmacol.* 13/1978.
Schipperges, Heinrich: *Utopien der Medizin*, Salzburg, 1968
Skambraks, U.: *Vorsicht Geistheilung*. Verlag Shultz, 1987.
Solli, Hans Magnus: *På vei mot en global medisinsk praksis*, i: *intermedicos*, 1/1989
Tidsskrift for den norske lægeforening: 1-7/1986.
Teegen, F.: *Ganzheitliche Gesundheit*. Reinbek, 1983.
Wilber, K.: *Det holografiske verdensbilde*. Aarhus, 1985.

Strängare än Jesus och Paulus

Om Erling Utnem och nytestamentlig äktenskapssyn

Av Edvin Larsson

I senaste numret av Praktisk Teologi (Hefte 2. 1989), s 7-17, levererar biskop Erling Utnem en uppgörelse med den traditionella lutherska synen på frågan om skilsmässa och omgifte i kyrkan. Han omnämner också Menighetsfakultetets Lärarråd och dess uttalande i frågan 1980. Den utredningen gläder han sig visserligen över men finner att den, i likhet med traditionell luthersk syn, inte lägger tillräcklig vikt vid bibelmaterialet. Ty enligt Utnem är bibeln, i detta fall Jesus och Paulus, strängare, mer restriktiva, i hithörande frågor än vi i vår kyrka har varit villiga att inse. Därför måste en omprövning till av traditionell syn och praxis i vår kyrka.

Det är god reformatorisk teologi att tid efter annan granska kyrkans tro och ordning mot bibelmaterialet. Så Utnem är i sin fulla rätt, när han kräver en prövning. Hans egen syn på och behandling av de aktuella texterna är dock av den art att läsaren inte blir övertygad om att det är motiverat med någon förändring. Tvärtom framstår hans vision av och plädering för en mera restriktiv, legalistisk halaka-artad ordning som en indirekt, ofrivillig, demonstration av det förnuftiga i vår kyrkas hittillsvarande hållning. Jag ser det inte som min uppgift att till varje pris försvara traditionell syn. Bara att på nytt gå igenom materialet. Låt oss helt kort se på bibelstoffet.

Det gäller Matt 5:31-32; 19:3-9; Mark 10:2-12; Luk 16:18 och 1 Kor 7:1-16 (främst 10-16). Vi börjar med den litterärt äldsta texten, 1 Kor 7. Utnem berör avsnittet tämligen kortfattat. Men texten är, enligt min mening, viktig därför att den ger exempel på hur ett Jesus-logion kunde användas av urkyrkan i nya situationer.

I 1 Kor 7:1ff proklamerar Paulus att det ogifta ståndet är det bästa. Motiveringen är antagligen den att en ogift person, enligt apostelns mening, lättare kan bestå i de kommande vedermodorna (7:26ff). Men då inte alla kan leva i sexuell avhållsamhet (det är en speciell nådegåva), anbefaller Paulus äktenskap. Detta är ett värn mot otukten. Och det är en viktig synpunkt för Paulus. I både judiskt och urkristet sammanhang betraktas nämligen otukten som en speciellt farlig förseelse, som kan leda till att den otuktige utestänges från frälsningen (1 Kor 6:9, 15-20). Därför skall den som inte kan behärska sig ingå äktenskap. Ja det bör redan den som är upptänd av begär (men kanske har kraft att behärska sig). Ty det är bättre att gifta sig än att brinna av åtrå. Kampen mot otuktsbegäret gör honom annars delad i håg och sinne. Han är inte «hel».

I v 10 kommer Paulus in på frågan om skilsmässa mellan kristna makar. Betecknande

nog utgår han från en förordning av Herren. Det Jesusord han anspelar på är till sitt innehåll identiskt med förbudet mot skilsmässa i Mark 10:11f med par. Detta logion har väl nått honom via den muntliga traditionen. Och han betraktar det som absolut förpliktande: En hustru får inte skilja sig från sin man (v 10), och mannen får inte skilja sig från sin hustru (v 11). Skilsmässoförbudet är toltalt, heltäckande (att kvinnan förutsätts kunna ta initiativet återspeglar troligen förhållandena på hellenistisk mark).

Det är med tanke på detta överraskande att Paulus redan i v 11 överväger skilsmässans möjlighet. Maningen att förbli ogift eller försona sig med äktenskapspartnern kan bara nödtorftigt överskylla detta förhållande. Ty det är ju – om man håller sig till ordalydelsen – *skilsmässan* som förbjuds i v 10. Inte bara skilsmässa med påföljande omgifte.

Paulus räknar alltså realistiskt med skilsmässa också i ett kristet äktenskap. Trots Herrens förordning, som han på intet sätt försöker mjuka upp. Då skilsmässor *faktisk* förekommer, måste han på något sätt ta ställning till fenomenet. Han stöter inte ut de felande ur kyrkans gemenskap (vilket han däremot kan göra, när det gäller onaturlig otukt, 1 Kor 5:5). Men han försöker begränsa skadeverkningsarna av en skilsmässa så långt som möjligt. Den som har brutit upp från ett äktenskap skall förbli ogift eller försona sig med äktenskapspartnern. Här har vi en praktisk och handgriplig motivering för att en frånskild skall förbli ogift. Det gäller att hålla vägen till försoning öppen. Detta motiv är, efter mitt sätt att se, betydligt bättre belagt än de ofta förekommande tankarna om att ett upplöst äktenskap fortsätter att existera i Guds ögon. Någon reflexion om vad som kan ske, om en försoning inte längre är möjlig förekommer inte hos Paulus. Fråga är om det inte borde vara en uppgift för kyrkan att tänka vidare på den punkten med hänsyn till seriösa kristna som anser sig bundna av ett upplöst äktenskap, trots att varje form av försoning för länge sedan är utesluten.

I 7:10–11 söker alltså aposteln tillämpa ett

traderat Jesusord, som han uppfattar som absolut förpliktande, på de nya, *faktiska* förhållanden som han konfronteras med. Framställningen i v 12–16 illustrerar hur han förstår budet mot skilsmässa i en situation, som inte var förutsedd i ursprungsläget. I detta fall blandäktenskapet. Ty självfallet menar Paulus att Jesusordet äger sin giltighet också här. Det framgår av den iver med vilken han slår vakt också om blandäktenskapets bestånd. Den kristna partnern får inte ta initiativ till skilsmässa. Om den icke-kristna partnern vill fortsätta samlivet, skall det fortsätta. Detta trots att många kristna – vid sidan av alla de svårigheter, som ett blandäktenskap rimligen har berett dem – måste ha fruktat att bli kultisk orena genom sitt samliv med en icke-kristen man eller hustru. Föreställningar av det slaget var inte ovanliga under antiken. Det är för att motverka sådana farhågor som Paulus kommer med sitt tal om den kristna heligheten (v 14). Den är starkare än all hednisk orenhet. Därför är det den icke-kristna partnern som riskerar att bli påverkad. Det gäller därför för den kristne att hålla ut. Det är, som synes, inga små krav Paulus ställer till en kristen i ett blandäktenskap.

Men det finns en gräns. Om den icke-troende parten vill skiljas, måste skilsmässan komma till stånd (v 15). Paulus tillägger (v 15b) att en kristen (man eller kvinna) «inte är bunden» i sådana fall. Frågan blir då vad aposteln avser med denna utsaga (*ou dedoulotai*).

Primärt betyder den naturligtvis att han/hon inte är pliktig att med alla medel försöka «rädda» äktenskapet. Talet om den frid som kristna är kallade till pekar i den riktningen. Likaså utsagorna om det ovissa i att försöka rädda sin icke-troende partner. Den kristna parten är alltså utan ansvar för det som nu sker. Många, däribland Utne, nöjer sig med denna tolkning av uttrycket *ou dedoulotai*. Och han drar därav den slutsatsen att det här inte ges möjlighet för ett nytt äktenskap. En sådan förstäelse är dock otillräcklig. Den situation Paulus skildrar ger ju inte den kristna parten något val. Den icke-troende kan lätteligen få sin skilsmässa. Det är då po-

änglöst om satsen bara säger att den kristne inte är skyldig att kämpa för äktenskapets fortbestånd. Det är en ren truism. Skall utsagan *ou dedoulotai* ha någon reell mening måste den innebära att vederbörande är löst från sitt äktenskap så att han/hon kan gifta sig på nytt.

Denna tolkning är inte exegetiskt oomtvistad. Vissa exegeter nöjer sig med att säga att Paulus inte går in på frågan om nytt giftermål. Detta är att göra det för lätt för sig. Man är, anser jag, skyldig att observera att Paulus här inte (som i v 10-11) menar den kristna parten att söka försoning. Inte heller rekommenderar han vederbörande att leva *agamos*, ogift (jfr v 9). Dessa förhållanden, som markerat avviker från resonemanget i v 10-11, är rejäla indicier för att det omdiskuterade uttrycket om obundenheten implicerar möjligheten för ett nytt giftermål (jfr den lutherska traditionens tal om *desertio malitiosa*).

Om vi så går til evangelierna och Utnems behandling av relevanta passager där, kan det först noteras att han med rätta betonar att Jesus förbjuder själva skilsmässan. Inte bara en skilsmässa med påföljande omgifte. Men han ställer naturligt nog frågan om skilsmässa under alla omständigheter är otänkbar i kyrkans rum. Därmed kommer han in på otuktsklausulen i Matt 5:32 och 19:9. Den traditionella synen på luthersk mark har varit att Jesusutsagan innebär att sexuell otrohet är giltig skilsmässogrund och att den dessutom lämnar möjlighet till nytt äktenskap för den kränkta parten. Denna tolkning vill Utnem inte vara med på längre. Och det är han inte ensam om. Både exegeter och andra teologer har i långa tider försökt förstå otuktsklausulen på annat sätt. Uttrycket *porneia*, otukt, har satts i förbindelse med motsvarande ord i det s k apostladekretet, Apg 15:20.29; 21:25, där termen troligen avser äktenskap i förbjudna led, förbindelser som i vissa judiska kretsar kunde betecknas som otukt. Det är dock föga troligt att den betydelsen är aktuell i Matteussammanhanget. I kap 5 t ex är kontexten bestämd av tanken på sexuella frestelser, vilket gör att *porneia* här bäst tolkas som

avseende otukt i vanlig etisk mening. Utnem väljer en annan lösning för att undgå den traditionella förståelsen. Han anknyter till de exegeter som ser otuktsklausulen i dess judiska kontext. Man anför det kända förhållandet att en man efter judisk lagtolkning var förbjuden att leva sammen med sin hustru, om hon bedrivit otukt. Därför, säger Utnem, behöver klausulen hos Matt «ikke bety en *allmen* sanksjonering av utroskap som skilsmässogrunn fremfor andre grunner». Den avser lärjungar av judisk börd.

Denna lösning är märklig både som exegetisk tolkning av Jesus och som praktisk lösning av skilsmässoproblemet. Exegetisk sett är det högst ovisst, om den nämnda judiska lagtolkningen verkligen utgör bakgrunden för otuktsklausulen. Med rätta brukar det invändas att ett sådant halaktiskt resonemang illa passar in i Bergspredikans sammanhang. Den är osannolik också av andra skäl. Och om tolkningen skulle vara riktig uppstår en märklig situation. Det skulle innebära att man i utkyrkan hade en dubbel praxis: En judekristen som är olycklig nog att ha en otrogen hustru kan skilja sig från henne. En hednakristen i motsvarande situation måste däremot släpa på sin otrogna hustru till livets slut. Det är svårt att se hur den konklusionen kan undvikas. Men detta är samtidigt ett starkt indicium för att denna tolkning av Matteuspassagerna är felaktig. Vi känner inte til någon sådan dubbel praxis från urkyrkan. Varken «kyrkorättsligt» eller själavårdsmässigt. Närmast kommer Lukas i Apg, även om det där rör sig om helt andra ting. Där förutsätter han att judekristna fortsätter att hålla sig till judiska «seder» (*ethe*), något som kristna av hedniskt ursprung inte förväntas göra. Men desse *ethe* betecknar kultiska bestämmelser (omskärelse etc). Inte grundläggande etiska bud. Dessa är naturligtvis lika för alla. Det går inte att, under hänvisning till olikheter i judisk och hednisk miljö, förutsätta någon dubbel praxis etiskt sett. Utnem betalar onekligen ett högt pris för att komma ifrån den traditionella synen.

När det gäller otuktsklausulen är, som så

ofta annars, den enklaste och närmast till hands liggande lösningen den bästa. *Porneia* har en vid innebörd. Ordet betecknar alla möjliga former av irreguljärt sexuellt beteende. Detta, ur judisk och urkristen synvinkel, så allvarliga brott utgör giltig skilsmäsogrund enligt Matt och ger – det ligger i det förutsatta exemplets logik – den förfördelade möjlighet till omgifte. Trots att det första äktenskapet var efter Guds vilja, har mänsklig synd lyckats förstöra det. Vad Gud har sammanfogat, har människan med sitt brott lyckats åtskilja. Det motsägs inte av utsagan om att den som gifter sig med en fråskild bryter äktenskapet. Utsagan anger att han bryter mot Guds (ursprungliga) vilja. Men det innebär inte att det förstörda äktenskapet fortfarande existerar i kraft av någon mystisk ontologi.

Den biblicistiska legalism som präglar Utnems framställning gör den egendomligt defensiv. Det gäller tydligen främst att dra sig tillbaka till säkra bastioner. Med det undgår han också många av tidens frågor. Ett exempel på detta är att han inte med ett ord berör

sambo-problemet. Trots att detta komplicerar hela den hittillsvarande diskussionen och ställer oss inför helt nya förhållanden. Hur skall man med Utnems biblicistiska modell komma till rätta med ett sambopar, där både parterna har upplösta äktenskap bakom sig? Där deras f d partners är infogade i nya äktenskap och sålunda oätkomliga för försoning. Ett samboförhållande där både parterna för med sig barn in i «familjen» och där denna sedan utökas med gemensamma barn. Detta är dessvärre inte något teoretiskt exempel. Det rör sig om situationer, som tycks bli mer och mer vanliga. Det är ingen givet att säga hur sådana problem skall hanteras från kyrkans sida (i varje fall finns det ingen biblisk «oppskrift»). Inte heller biskop Utnem skall avkrävas någon lösning på den punkten. Men jag har en bävande förnimmelse av att legalistiska «reverseringsprogram» av det slag han föpträder kan bli allvarliga hinder för konstruktivt nytänkande kring frågan, hur vi i dagens läge skall kunna göra Guds vilja med äktenskapet gällande.

Skilsmisse og gjengifte

Bidrag til en drøftelse

Av Ole Modalsli

I «Praktisk teologi» hft. 2-89 oppfordrer Erling Utne til en mer inngående drøfting av spørsmålet om skilsmisse og gjengifte. I en sterkt engasjert og dyktig gjennomarbeidet artikkel gir Utne selv et ansporende utgangspunkt for videre drøftelser. Ut fra sin forståelse av Skriften lukker han døren nesten helt for skilsmisse, og stenger døren helt for skiltes gjengifte.

Utnes motiver er gode. Skilsmisene øker stadig i tall, de øker også blant kristne. Dette fører med seg så meget av sorg og rådløshet og umoral at en må gjøre hva gjøres kan for å stanse oppløsningen av hjemmene. For barnas og ektefellenes skyld og for samfunnets skyld og for troens og Guds rikes skyld!

Jeg er selvsagt enig i svært meget av det Utne skriver. Jeg forstår ham også godt når han så energisk vil avvise muligheten for å kunne regne med Guds velsignelse dersom en åpner døren for fraskiltes gjengifte. Men i dette spørsmålet må jeg likevel følge reformatorene. Jeg skal prøve å begrunne dette.

1. Det store budets forkjørsrett

I det lutherske bekjennelsesskriftet «Om pavenes makt og overhøyhet» skriver Melancthon: «Urettferdig er også den bestemmelse som forbyr gjengifte for den uskyldige parten etter en skilsmisse». Dette kan nok virke frei-

dig. Det står jo skrevet: «Den som gifter seg med en fraskilt kvinne, bryter ekteskapet» (Matt 5,32; Luk 16,18). Til utsagnet ovenfor bemerker Utne at «passusen har liten bindkraft som bekjennelsesutsagn, da den ikke anfører noe belegg for at gjengifteforbudet er skriftstridig». Men denne innvendingen rammer ikke. Når reformatorene her bruker ordet «injustus» (urettferdig) og «unrecht» (urett), er det ut fra en hellig overbevisning om at forordningen strir mot «det som veier mer i loven: rettferdighet (eller: rett), barmhjertighet og trofasthet» (Matt 23,23). Dette og andre liknende ord så reformatorene som uttrykk for den ansvarlige godhets absolutte forkjørsrett.

Med dette forholder det seg slik: Budet om den kristne kjærligheten er det største av alle Guds etiske bud, og egentlig også det eneste. Alle gyldige etiske bud i Det nye testamente er konkretiseringer av dette ene budet. «Der kan du se hvordan det første bud er selve hodet og kilden som alle de andre springer ut av, og hvordan alle budene viser tilbake til dette budet og har sammenheng med det, slik at enden og begynnelsen er knyttet sammen og forbundet med hverandre» (Store katekisme I p. 329).

Det er altså en klar sammenheng mellom det store budet og de konkrete enkeltbudene i

Det nye testamentet. Likevel forekommer det, både i NT og i menighetens liv, at konkrete guddommelige bud i gitte situasjoner kommer i strid med det store budet. Som eksempel kan nevnes striden om sabbaten. Flere ganger lot Jesus sabbatsbudet vike for det som var viktigere, og han begrunnet denne prioriteringen med eksemper fra Det gamle testamentet (Matt 12,1ff). Ut fra det store buds absolutte forrang vil så noen trekke den konsekvens at det bare er det store budet som får gjelde som Guds bud, mens enkeltbudene er relative menneskebud. Men til dette er å si at også enkeltbudene i NT er Guds bud, nemlig som konkretiseringer av det store budet.

Luther legger meget sterk vekt på de ti bud som uttrykk for Guds brennende omsorg for menneskene. Men samtidig er han klar over at også disse bud under visse omstendigheter kan slå ut til skade. Derfor må også omstendighetene bli trukket inn i den etiske avgjørelsen. Ut fra Mark 2,25–28 ser Luther det som «innlysende at også guddommelige bud alltid må ha unntak i nødssituasjoner (casus necessitatis) ikke bare når det gjelder sjelene, men også når det gjelder legemlig velferd og timelige ting» (WA 8,662, 22ff). En preken over Luk 14,1–11 avslutter Luther slik: «Summen av dette evangeliet er altså: Kjærlighet (les: ansvarlig godhet) og nød (les ikke: lidenskap, brynde) mestrer alle lover. Og det skal ikke gis noen lov uten at den skal bli bøyd og styrt etter kjærligheten. Dersom ikke dette skjer, skal det være ute med loven, endog om den var gitt av en engel fra himmelen» (Roths sommerpost 1526, WA 10 I 2, 398,32ff). Dette syn på det store buds overhøyhet over alle andre bud lar seg følge hos Luther like fra 1516 og hele veien siden.

Ansvarlig skjønn og rimelighet («Billigkeit») er nødvendig i all lovanvendelse. Uten dette kan den store rett bli til den største urett (Summum jus summa injuria) (WA 8,661,25: 51,204,14.16f). Fra vårt rettsvesen kan henvises til forkjørsretten for ambulanse og brannbil. I spørsmålet om gjengifte vil de fleste evangeliske teologer forstå Skriften slik at det gis tilfeller da en forstøtt eller forlatt kan gifte

seg igjen. Reformatorene gikk altså så langt at de hevdet gjengifte som en generell rett for enhver som var blitt forstøtt og forlatt uten selv å ha vært skyld i dette ved å leve i utroskap. Når Melanchthon sier «den uskyldige part», forutsetter han ikke at noen er helt uten skyld når det går galt med ekteskapet. Den uskyldige part er den som følger lovene for ekteskapet og ønsker at ekteskapet skal bestå.

Det kan bli innvendt at en lære om det store buds forkjørsrett vil være farlig og fordervelig. Den vil lett bli «et påskudd for den syndige natur», en «leilighet for kjødet» (Gal 5,13). Denne innvendingen må bli tatt alvorlig. Slik som Skriften og reformatorene må vi advare mot den falske frihet og den falske kjærligheten som bare har glosen felles med den ansvarlige og uselviske godheten som Skriften og også reformatorene taler om.

Bli så konsekvensen av de reformatoriske tankene som nå er gjengitt, en ren situasjonsetikk uten konkrete og faste guddommelige bud og normer? Dette svarer ikke til Luthers forståelse av f.eks. De ti bud slik de er forklart i katekismene. For Luther står det fast at menneskelivet har en meget høy grad av konstans og uforanderlighet, og at det også gis både menneskelige og guddommelige bud med en høy grad av allmenngyldighet. Gud har gitt oss sine bud forat de skal holdes! Men likevel er menneskenes liv på jorden så komplisert at intet bud passer i enhver situasjon – intet uten det store budet. Derfor må vi alltid ha Den Helliges brennende omsorg for menneskebarna for øyet når vi forkynner og praktiserer Guds bud.

Her må vi kaste et blick på den katolske tradisjon, som jo sier at ekteskapet er uopp-løselig. Jesus sier at mennesker ikke skal skille det Gud har føyd sammen (Matt 19,6), men kirken utvider dette til et «ikke kan skille»: Ethvert rett vigslet ekteskap består for Gud så lenge begge ektefeller er i live. Derfor er gjengifte uetisk og utilstedelig for begge parter.

Grunnlaget for dette synet finner man i Jesu ord, forent med den klassiske ide om «lex eterna», den evige og uforanderlige lov som svarer til det guddommeliges uforanderlighet

og pasjonsløshet. Guds evige lov og ordning består og skal gjøres gjeldende uansett det enkelte menneskets situasjon. Det samme gjelder nye bud og forskrifter som med kirkens autorisasjon er lagt til Skriftens bud.

Når det gjelder Luther, taler han sterkere og mer konkret om Guds vilje og bud enn vel noen annen. Men han reiser seg med kraft mot ideen om en uforanderlig og følelsesløs gud og mot enhver hjerteløs bruk av menneskelige og guddommelige bud. Gud er den levende Gud, han gir klare og sterke bud til gagn for hvert menneskes medmenneske. Og Gud kan endre holdning og handling etter hva som er til virkelig gagn for hans mennesker. Dette svarer til det at dekalogens første bud har forkjørsrett fremfor de andre budene.

Det jeg nå har anført, mener jeg skulle være en plausibel gjengivelse av en tankegang som ligger til grunn for setningen i «Om pavenes makt og overhøyhet»: «Urettferdig er også den bestemmelse som forbyr gjengifte for den uskyldige parten etter en skilsmisse».

2. Skilsmisse og gjengifte i Matt 5,31–32.

Vi må se nærmere på det evangeliene sier om skilsmissebrevet. I Matt 5,31f avviser Jesus dem som brukte Moselovens bestemmelse om skilsmissebrevet (gresk: apostásion) som en guddommelig tillatelse for en mann til å skille seg fra sin hustru når han finner noe skjendig eller skammelig eller annet som byr ham imot. Rabbinerne var opptatt av hva dette kunne være for grunner. Noe utuktig, mente Sjammajs skole, at hun sviktet sine husmorpplikter, mente Hillel, at mannen hadde funnet en han fant penere, antok Akiba. Men saken er at denne siden ved saken ikke har vekt i 5 Mos 24. Det sies ikke at en mann under den eller den omstendighet har rett til å skille seg. Det forutsettes bare at en mann av en eller annen grunn vil skille seg fra sin kone, og at han da gir henne skilsmissebrev. Dette er en juridisk bestemmelse som ikke forutsetter en etisk gyldig begrunnelse for skilsmissen. Denne juridiske bestemmelsen ble av rabbinerne brukt til etisk legitimasjon av skilsmisse. Men

det sier Jesus nei til. Den juridiske bestemmelsen om skilsmissebrevet gir ingen etisk godkjenning av gjeldende skilsmissepraksis.

Skilsmissebrevet gir altså ingen etisk legitimasjon av skilsmissen. Men det var i seg selv en barmhjertig sak. Uten dette brevet kunne mannen ha sendt konen fra seg uten at hun var virkelig fri fra ham. Hun ville stadig vite seg bundet, og han kunne eventuelt komme en dag og forlange at hun skulle flytte hjem til ham igjen.

Denslags ville ikke Herren ha noe av. Mannen med det harde hjerte – slik karakteriserer Jesus ham – skal være så god å gi henne et skilsmissebrev hvor han frasier seg enhver rett til henne. Der skulle det stå, utvært på hvitt: Hans og hennes fulle navn og to vitners navn, og en erklæring fra mannen om at hans kone er fri og at det er henne tillatt å giftes på ny med hvilken mann som helst.

Hva sier nå Jesus til dette? Tar han fra den forstøtte den positive muligheten brevet tross alt ga henne midt i hennes ulykke, nemlig muligheten av et nytt ekteskap? Hva annet kan det bety når Jesus sier: «Den som gifter seg med en fraskilt kvinne, bryter ekteskapet» (5,32)? Denne konklusjon trekker Utne helt konsekvent, sammen med mange andre teologer. Men denne konklusjon er det altså et luthersk bekjennesskrift kaller urett, ut fra prinsippet om det store buds overhøyhet. Også ut fra en nøyere eksegese av Matt 5,32 i Bergprekenens kontekst mener jeg at ovennevnte konklusjon må avvises.

«Den som gifter seg med en fraskilt kvinne, bryter ekteskapet». Dette leser vi i «antitesene» Matt 5,21–48. Det samme utsagnet står også i Luk 16,18, også der i sammenheng med bergpreken-ord. I Matt 19,9 er setningen sløyfet i ny oversettelse, fordi den mangler i ett av de beste håndskrifter (Sin.). Setningen er sløyfet ut fra den vurdering at den i gammel tid lettere kan ha blitt tilføyd i 19,9 etter påvirkning fra 5,32, enn at den skulle vært uteglemt eller strøket. Jeg går altså ut fra at siste setning i 5,32 er et bergpreken-ord og hører hjemme blant antitesene.

En hovedsak i antitesene er forskjellen mel-

lom jus og etikk. Moseloven rommer begge deler, og rabbinerne forstod forholdet slik at det den guddommelig rett godtok, det var dermed etisk legitimert. Men Jesus markerer både forskjell og motsetning:

Matt 5,21f, jus: Du skal ikke slå ihjel. Den som gjør det, skal stevnes for retten. Etikk: Du skal ikke engang bli sint!

5,33f, jus: Du skal ikke sverge falskt. Etikk: Dine ord skal være å stole på, du skal slett ikke sverge!

5,38f, jus: Øye for øye og tann for tann. Etikk: Du skal ikke sette deg imot det onde!

5,43f, jus: Du skal ta avstand fra, ja hate fiender. Etikk: Du skal vise ansvarlig godhet uten grenser!

Vi ser så på 5,27–32. V. 27, jus: Du skal ikke bryte ekteskapet. Etikk: Du skal leve rent, i fullkommen troskap!

V. 31f, jus: Ved skilsmisse skal du utstede skilsmissebrev. Etikk: Du skal ikke tenke på å skille deg, ikke tenke på å koble din ektefelle med en annen!

Det er dette etiske synet på ekteskapet som blir fremstilt av Jesus i 5,27–32. Jeg gjengir innholdet som direkte tiltale til den enkelte (jfr. v. 29ff): Det finnes gifte menn som ser på en annen enn sin hustru og tenker: Kanskje jeg heller skulle ha henne til kone. Tenker du slik, du mann jeg taler til? Begjærer du en annen? Det er stor synd mot henne du har lovt troskap. Du er ubarmhjertig mot henne, du er troløs i ditt hjerte! Merk deg Skriftens ord, som du nok kjenner: Vær ikke utro mot din ungdoms hustru! Jeg vil ikke vite av skilsmisse, sier Herren, Israels Gud! (Mal 2,15f).

Du sier kanskje: Jo, jeg vil skille meg, og gi henne skilsmissebrev slik loven byr det. Men hvordan vil det da gå henne? Hva med hus og hjem, hva med barna, hva med det økonomiske. Hva med hennes savn. Vil hun make livet i ensomhet? Kanskje vil hun som så mange forstøtte søke hjelp og trøst på forbudte veier! Det du gjør, mann, er skrikende urett og ondskap! Du sier: Hun kan jo gifte seg igjen, slik skilsmissebrevet gir adgang til det. Men tenk nå på hvem det er saken gjelder: din egen kone. Din Mirjam som du er gift med og

som du har lovt troskap. Mirjam er din, men du er begynt å tenke på en annen. Du pønsker på å sende Mirjam fra deg. Du er begynt i tanke og sinn å koble din egen kone med en annen mann. Du ser din egen Mirjam sammen med en annen enn deg, og slik vil du ha det – fordi du ser og ønsker deg selv sammen med en annen enn henne. Dette betyr: Du er en ekteskapsbryter. Alt dette er ekteskapsbrudd. Også for ham du tenker sammen med din hustru blir det ekteskapsbrudd. For det er en ektevigd hustru det dreier seg om – din egen Mirjam! Dette er den situasjon og mening Matt 5,27–32 for en vesentlig del sikter til. Konklusjonen blir altså gitt i v. 32: «Den som skiller seg fra sin hustru . . . han blir skyld i at det begås ekteskapsbrudd med henne (eller: at hun driver hor). Og den som gifter seg med en fraskilt kvinne, bryter ekteskapet». Dette er et prinsipielt etisk utsagn om ekteskapet. Her skal ingen annen få ektefellens plass i tanke og sinn. Tanker om skilsmisse skal være bannlyst. En skal ikke tenke sin ektefelle knyttet til en annen, eller en annen knyttet til ektefellen. Alt slikt ville være ekteskapsbrudd opp og ekteskapsbrudd i mente.

Men som ved de andre antitesene, er det med dette ikke sagt noe om hva som kan være rett i alle livets situasjoner. Det er urett dersom en på grunnlag av antitesene lager et generelt forbud mot ed, mot rettssaker, mot politi- og militærtjeneste. Og like urett er det ut fra antitesene å hevde et generelt forbud mot gjengifte for en som er forstøtt.

Den forstøtte kvinne var – som også ofte idag – en av de mest utsatte og hjelpeløse av mennesker. Det beste som kunne hende henne, var å møte en som ville gifte seg med henne. Mange havnet i løse forhold. Ikke minst denne mulighet siktes det til i v. 32b. Og selv om også et eventuelt gjengifte skulle være med i v. 32, betyr det noe at utsagnet har sin plass i antitesenes prinsipielle sammenheng. Som ved de andre antitesene må vi se på livets harde virkelighet og spørre: Hva er rett og hva er urett når vi tenker på eller står overfor den forstøtte i hennes situasjon? Den som vil holde fast på at nytt ekteskap er urett og synd for

henne, bør ha annet enn antitesene å begrunne dette med.

3. *Andre bibelord om skilsmisse og gjengifte.* Det finnes en rekke bibelord i Det nye testamente som blir anført mot gjengifte. Jeg nevner noen:

Matt 19,3–9 og Mark 10,1–12 taler om dem som aktivt skiller seg i egen interesse, og eventuelt gifter seg med en annen. Dette er syndig ekteskapsbrudd. Hovedsynden er at ektefellen forstøtes. Også 1 Kor 7,11 kan muligens gjelde en som skiller seg i selvisk egeninteresse.

Det er mulig at tanken på skilsmisse i 1 Kor 7,10–17 først og fremst fantes hos mennesker som mente seg å ha edle motiver. Spesielt «åndelige» kretser i Korint var preget av asketiske tendenser. Et eksempel på dette kan være 1 Kor 7,36ff, hvor det kan dreie seg om såkalt åndelige ekteskap som har vist seg problematiske og som Paulus er blitt rådspurt om (jfr. 7,1). 7,10ff kan særlig gjelde ekteskap som er truet av et asketisk syn på seksuelle relasjoner (Barrett). V. 11 taler ikke om enhver kvinne som har lidt den skjebne å bli skilt. Verset gjelder en kvinne som aktivt har skilt seg eller skiller seg. Den grammatiske form tillater riktignok både oversettelsen «er blitt skilt» og «har skilt seg». Men sammenhengen taler for den aktive betydningen av verbet: En kvinne skal ikke skille seg fra sin mann (v. 10b). Og en mann skal ikke skille seg fra sin hustru (v. 11c). Mellom disse setningene står som i en parentes utsagnet om en kvinne som har skilt seg fra mannen og som har muligheten for å forlike seg med ham igjen. Om motivene for hennes skilsmisse er aldri så fromme, må hun vite at det for henne ikke vil gå an å inngå nytt ekteskap. Denne aktive betydning av verbet «har skilt seg» finner vi bl.a. hos Schlatter,

Odland, Conzelmann, Barrett og Danbolt. På denne måten gir 1 Kor 7,11 intet forbud mot gjengifte for den forstøtte.

Skriften er altså langt mer restriktiv overfor skilsmisse enn den er overfor gjengifte. Det skal meget sterke grunner til at en skilsmisse blir etisk forsvarlig. Når det gjelder dem som tar det alvorlig med sin kristendom, så vil disse bære sitt kors i et vanskelig ekteskap lenger enn det verden finner rimelig. Likevel betyr en slik restriktiv holdning ut fra Skriften ikke at en ektefelle er forpliktet til å utholde psykiske og fysiske påkjenninger like til en går til grunne. Det finnes en grense, hvor også en ansvarlig sjelesørger kan komme inn i bildet og tilrå skilsmisse. Ellers kan en bli medskyldig i at et medmenneske bukker under.

Heller ikke i et slikt tilfelle kan 1 Kor 7,11 uten videre bli anført som argument mot gjengifte. Situasjonen blir her egentlig den samme som for den forstøtte, en har lidt den skjebne å måtte gå med på skilsmisse.

Hva med skilsmissebrevet? Opphevet Jesus dette? Ja og nei. Jesus avviste den forståelse av skilsmissebrevet at det ga etisk legitimasjon av skilsmisse. Brevet var en juridisk ordning for harde hjerters skyld. Det er prinsipielt nødvendig og uten mening der den ansvarlige godhet rår.

I denne verden vil et slikt «brev» likevel være nødvendig så lenge det finnes gifte menn og kvinner med utro og harde hjerter. Også i kristne menigheter kan slike hjerter finnes, også der kan hustruer og ektemenn blir forstøtt og forlatt. Også der får skilsmissebrevet gyldighet med den rett til gjengifte det proklamerte. Det samme må gjelde der ansvarlige medmennesker i kristent alvor tilrår skilsmisse for å hindre det som er verre.



Kirken og familiepolitikken

Det finnes ikke noe viktigere for et samfunn enn gode familieforhold. Likevel er kirken ikke lenger synlig som pådriver på familiepolitikkenes felt. Antagelig skyldes dette frykt for å bli opphengt i gamle «hjertesaker», men også innbyrdes uenighet blant kirkens «opinion leaders» er nok en del av forklaringen. Det siste har riktignok ikke hindret utspill på andre områder fra dem som har vært tilstrekkelig engasjerte. Etter min mening står familiepolitikken for tur igjen – og har gjort det lenge!

Hva er kirken kalt til i dagens situasjon? Den er bl.a. kalt til å si noe konkret om penger. Etter hvert som den marxistiske ideologi mister grepet på land etter land, kan det være nyttig om man fra uventet hold blir minnet om sammenhengen mellom holdninger og materielle forhold. Vårt samfunn har i dag – og har hatt det lenge – støtteordninger og skatteregler på familiepolitikkenes område som ikke trekker i gunstig retning: Viktige deler av vår økonomiske familiepolitikk er ikke barnevennlig, motvirker valg av ekteskap som samlivsform og gir visse familietyper spesielle ulemper uten rimelig grunn. Ikke minst rammer dette familier som bevisst prioriterer et høyt omsorgsnivå, og som dermed avlaster samfunnets institusjoner.

Dette er konklusjoner jeg bl.a. deler med fylkesmannen Kåre Willoch, som fra sidelinjen er blitt sterkt kritisk til beslutninger på familieområdet han også selv har vært med på. Jeg nøler ikke med å utrope hans artikkel om familiepolitikk i Aftenposten 13.1.90 til årets viktigste politiske brannfakkell!

Hva er det nemlig de økonomiske ordninger utsier, om vi skjønner at de langt fra et tause? Jeg begrenser meg her til de *negative* utsagn som er innebygget.

1. Vær forsiktige med å gifte dere!

Et ungt par venter barn. Hvis de gifter seg, får moren kr. 8 750 i nedkomststøtte. Dropper de ekteskapet, kan moren få kr. 18 430. Eller et annet eksempel: Hvis to par etter skilsmisse bytter partnere og unnlater å gifte seg, kan «fortjenesten» beløpe seg til over kr. 100 000 sammenlignet med et eventuelt nytt ekteskap. – I slike støtteordninger ligger det knapt noen spore til å styrke ekteskapet.

2. Omsorgarbeid i hjemmet lønner seg ikke!

Et par har allerede ett barn, og moren har valgt å arbeide hjemme de første leveår av hensyn til barneomsorgen. Nå ønsker de seg barn nr. 2, og vil få kr. 8 750 i støtte. En fødende kvinne som er yrkesaktiv utenfor hjemmet, vil få opptil kr. 105 600 i lønn fra folketrygden under 28

ukers permisjon. Hvis hun dessuten er ugift eller separert, følger et tillegg som er større enn hele støtten til den hjemmeværende. – Eninntektsfamilier med flere barn kan også komme til å betale atskillig mer i skatt enn et barnløst par med samme husholdningsinntekt. I forhold til toinntektsfamilier med barn mangler de attraktive fradragmuligheter. – All tale om reelle valgmuligheter er for de fleste på denne bakgrunn en økonomisk illusjon.

3. Barn er for slitsomt eller for dyrt!

Det fødes i Norge i dag ca. 12% færre barn enn det som skal til for å opprettholde folketallet. Som vi har sett, oppfordrer de økonomiske støtteordninger til at begge foreldre skal være yrkesaktive, og dermed får de knapt *mentalt* overskudd til mange barn. På den annen side vil en familie med en hjemmeværende omsorgsperson neppe ha *økonomisk* overskudd til mange barn. – Det finnes selvsagt individuelle unntak i begge retninger. Generelt sett gjør imidlertid ordningene at barn blir for slitsomme eller for dyre – og ofte begge deler. Følgen blir at vårt samfunn får det skremmende kjennetegn at det ikke makter reproduksjonen.

4. Splitt søskenflokkene ved familieoppløsning!

Hvis søsknene etter en skilsmisse blir boende *sammen* hos den ene av foreldrene, blir skatten for foreldrene tilsammen større og støtten mindre enn ved oppsplitting. Det som oftest vil være best for barna, vil altså være dårligst for økonomien. Igjen er tallenes tale nokså skremmende.

Selvsagt handler familieforhold og familiepolitikk om mye mer enn penger. Det ville imidlertid være uhyre naivt å tro at ikke økonomiske forhold spiller med i valg av samlivsform, arbeidsplass (ute/hjemme), barnetall og barnefordeling.

Det er ingen tvil om hvor de sterkeste økonomiske og ideologiske interesser i dag befinner seg, nemlig hos dem som har kjempet de beskrevne ordninger frem. En vesentlig endring av betingelsene – f.eks. jevnere fordeling av nedkomststøtte mellom alle typer fødende – synes lite aktuelt. Ønsket om å føre flest mulig kvinner inn i et vanlig karrierepreget mønster, er plassert høyere i verdihierarkiet. Menn som plukker bort i dette, får gjerne høre at de er ute etter å beskytte kjønnsrolleprivilegier.

I denne nokså fastlåste posisjon er det desto viktigere at kirken ikke glemmer familiepolitikken, men preger den med et barnevennlig engasjement for gode ordninger. Selvsagt må det være rom for fleksibilitet i den konkrete utforming. Men det må være helt galt når ekteskapet i enkelte sammenhenger kommer økonomisk ufordelaktig ut, når omsorgsarbeidet i hjemmet blir nedprioritert og når barnefamilier generelt representerer vår nye fattigklasse.

Vi må ikke bli medskyldige i forvitringen av det som i hele menneskets historie har utgjort grunnfjellet i fellesskapet, nemlig familien. Derfor må en gammel «hertesak» trekkes frem igjen. Det ligger også Gud på hjertet!

Tor Johan S. Grevbo



En annerledes kirkeutfordring

I våre hjemlige drøftinger om en ny studieordning på 80-tallet ble også spørsmålet reist om ikke tiden nå var inne til å arbeide fram *en norske kirkekunnskap*. Drøftingene var i utgangspunktet konkrete nok, for behovet var så utvilsomt til stede, men resultatene er til nå små eller helst ingen, om man da ikke regner med stensilhefter og mindre publikasjoner. (I en parentes bør det vel også antydes at ingen av de forespurte forlag syntes særlig interessert, noe som ble registrert med en viss oppgitthet av den daværende initiativkretsen).

Men hvorfor nevne dette innledningsvis i omtalen av en *svensk* bok? Fordi man der har tradisjoner nettopp for utgivelser av denne type. Den bok som i det følgende skal omtales, *Kyrkans liv*, er en introduksjon til det som i nabolandet kalles «kyrketenskap» eller for fullstendighetens skyld, «Kyrko- og samfunnsvetenskap», som har vært betegnelsen fra 1982 på det som før het «Praktisk teologi».

Faget defineres slik:

«Kyrko- og samfunnsvetenskap innefattar forskning med anvendning av ulike metoder inom en rad delområden som förenas i sin inriktning på de kristna kyrkornas och samfundens praxis i historia och nutid: Gudstjänst- och fromhetsliv, förkunnelse och undervisning, själavård och karitativ verksamhet, organisatorisk och rättslig utgestaltung, estetiska och konstnärliga uttrycksformer samt inbördes relationer.»

Den foreliggende bok må sees på bakgrunn av sine forgjengere. Kanskje bør oppregningen starte alt med «Svenskt gudstjänstliv» (av Edvard Rodhe, 1923). Med «Svensk Kyrkokunskap» (Yngve Brilioth, 1933 med 2. oppl. 1946), er vi i alle fall på det spor som fører fram mot «Praktisk teologi» (Sven Kjöllnerström m.fl., 1959 med 2. og omarbeidet opplag i 1976), og «Kyrkokunskap» (Carl-Gustaf Andrén m.fl., 1971 med en ny og omarbeidet utgave i 1973).

Nå skal det, før vi gir en nærmere oversikt over innholdet i den nye boken, bare påpekes at en svensk bok om «kyrketenskap» aldri helt kan bli det samme som en norsk kirkekunnskap. Det skyldes kort og godt at vårt fagemne, konfesjonskunnskap, i så stor grad preger «Kyrko- og samfundsvetenskapen».

Men så til oversikten over innholdet. Det er disponert i to hoveddeler:

Del I utgjøres av en allmenn introduksjon til fenomenet kirke eller «Allmän kyrkokunskap». Del II behandler det som kalles «Kyrkliga livsyttringar», på mange måter svarende til våre praktisk-teologiske fagdisipliner. Mer detaljert kan vi brette ut bokens innhold slik:

Del I:

Kyrkotrådet. De kristna samfundet i historia och nutid (Carl Henrik Martling)

Kyrkor och samfund i dagens Sverige (Oloph Bexell)

Svenska kyrkan (Jan Arvid Hellström)

Vad är kyrkan? Några ecklesiologiska grundbegrepp (Stephan Borgehammar)

Kyrkligheter i Svenska kyrkan. Om några begrepp (Oloph Bexell)

Del II:

En skärningspunkt mellan idé och verklighet. Ekumenik som kyrkovetenskapligt studieobjekt (Sven-Erik Brodd)

Kyrkan i konkret gestalt. Kyrkorättens grundfrågor (Bertil Nilsson)

Liturgivetenskapliga konturer (Lars Eckerdal)

Ordet och orden. Om homiletikens grundfrågor (Alf Härdelin)

Kyrkans undervisning. Historiska utvecklingslinjer och ett kyrkovetenskapligt forskningsområde (Rune Larsson)

Kyrkorna och konsterna (Barbro Bohman och Jan Arvid Hellström)

Den kristna existensen. Om spiritualitet och spiritualitetsforskning (Alf Härdelin)

Det er selvsagt en umulighet å gå noe nærmere inn på de enkelte artiklene. Det følgende blir derfor bare noen inntrykk som en sitter igjen med etter endt vandring gjennom boka.

Den økumeniske orientering er særlig iøynefallende. Vesentlig sterkere enn det nok ville blitt i noen norsk kirkekunnskap. Og likevel er dette en utfordring som vi i utgangspunktet kan trenge her hjemme. På denne bakgrunn er det noe underlig at avsnittet med omtalen av de nordiske søsterkirker, som var med i flere av de tidligere bøker, nå er borte.

Man savner ellers et eget kapittel om sjelesorg. Og i en norsk utgave ville det vel også være utenkelig å gå så helt forbi *diakonien* som en kirkelig utfordring. Disse savn er forresten ikke bare underlige sett med norske øyne, men også på bakgrunn av den innholdsbestemmelse av faget «Kyrko- og samfundsvetenskap» som vi har gjengitt foran.

For denne anmelder har det vært særlig aktuelt å stanse litt nærmere ved de kapitler som direkte og indirekte har med *liturgikk* å gjøre. Her er det mye interessant, men også ting en stiller seg mer spørrende til. Hovedinntrykket er at det gjennomgående blir noe for snaut. Avsnittet om kirkeåret er et typisk eksempel på dette. Godt, ja svært godt, så langt det rekker. Men det rekker ikke langt nok. Derfor er litteraturhenvisningene, som til flere av kapitlene i boken er fylldige og gode, et både nyttig og nødvendig supplement.

Boken som sådan er og blir en introduksjon. Det er ingen kritikk. Det er dens anlegg og bruksområde. Men det sier samtidig noe om dens begrensning. For norske forhold betyr den mest som en utfordring til å fylle et tomrom i vårt eget kirkebibliotek.

En norsk kirkekunnskap kunne gjerne fremstå som en enhet av lærebok for teologiske studenter/kandidater og håndbok for prester/menigheter. Et slikt opplegg ville bli nokså annerledes enn svenskenes. Også det svært krevende – men ikke umulig. Tvert om er det en både aktuell og spennende utfordring!

Stephan Borgehammar (red.): *Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen*. Stiftelsen Kyrkovetenskapliga Institutets skriftserie. Verbum, Stockholm 1988, 242 s. N.kr. 290,-.

Tore Kopperud

Sjelesorg i historisk perspektiv

Det er få ting som er viktigere for dagens sjelesorg enn å gjenvinne en perspektivrik historisk bevissthet. Først da får den også mulighet for reell handlefrihet, ubundet av historisk fortrengning.

Til dette formål har Tübingen-teologen R. Schmidt-Rost gitt et vesentlig bidrag gjennom sitt habilitasjonsskrift som her skal presenteres. Det er lett å gjenkjenne D. Rössler som den store inspirator, en oppgave han synes å få for stadig flere innenfor den aktuelle praktisk-teologiske debatt (jfr. anmeldelsen av hans praktisk-teologiske grunnbok HPT 1/1988).

Schmidt-Rosts bok ruver ikke gjennom sin tykkelse, men inneholder likevel mye stoff på grunn av sin komprimerte og presise form. Det kan riktignok ofte gå en halv side før man finner et skikkelig punktum, men da lander man til gjengjeld alltid ved avslutningen av et sobert gjennomført resonnement.

Bokens hovedtittel – som plasserer sjelesorgen mellom embete og yrke – viser til en helt sentral problemstilling. I tradisjonell forstand var sjelesorg knyttet til embetet gjennom skriftemål, oppdragelse og rådgivning, og den søkte å lede den enkeltes liv til forpliktelse på de overleverte normene i det kirkelige fellesskap. Betoningen av individualitetens betydning – ikke minst gjennom en viss resepsjon av reformasjonstidens arv – får imidlertid etter hvert så stor innflytelse at forutsetningene for en tradisjonsbundet, embetsorientert sjelesorg går i oppløsning. Den avløses av en moderne yrkesutforming, der imøtekommelse av konfidentenes individuelle behov for hjelp blir det sentrale.

Dette er en utvikling som Schmidt-Rost ønsker å problematisere, samtidig som han fastholder betydningen av det *gjensidige* ansvarsforhold mellom sjelesørger og konfident som den ensidige embetsorientering umuliggjorde. I denne sammenheng blir diskusjonen om den rette forståelse av Luthers understrekning av «*mutuum colloquium et consolationem fratrum*» et viktig punkt i fremstillingen. Under ingen omstendighet kan imidlertid sjelesorgen på moderne vis settes i bås med diakonal hjelp eller former for sosial virksomhet, ifølge Schmidt-Rost, men må funderes positivt i sentrum av evangeliet, f.eks. slik: Evangelisk sjelesorg vil gi hver enkelt troende fotfeste i den kristelige overlevering, så vedkommende makter selvstendig å fatte meningen med sin bekjennelse og å leve i denne mening (s. 14).

Forfatterens hovedoppgave har ikke minst vært å undersøke om den moderne sjelesorglære virkelig utgjør en tidsmessig utleggelse av den nevnte lutherske formulering om «brødrenes innbyrdes samtale og trøst». Selv er han tydeligvis på dette punkt sterkt fascinert av det ofte oversette arbeid til J. Henkys: *Seesorge und Bruderschaft*, Stuttgart 1970.

Først beskriver Schmidt-Rost profilen på den moderne, diakonale sjelesorg, for deretter å vise sammenhengen den er oppstått i gjennom et 200-års perspektiv. Denne historiske analyse utgjør det klare tyngdepunkt, men til slutt fremkommer også Schmidt-Rost med noen flere holddepunkter til sin egen posisjon. La oss gi noen smakebiter fra ulike punkter i fremstillingen:

Typisk for moderne sjelesorg er bl.a. dens avhengighet av «hjellestrukturen» til det terapeutiske samfunn, påstår forfatteren. Denne struktur bygger på den ene side på ulike *behov* og *mangler* hos konfidentene (klientene), og på den andre side på sjelesørgerens *hjelpetilbud* av ulik karakter inn i denne mangelsituasjon. Problemene med denne måte å tenke på forfølger

Schmidt-Rost i tre viktige sammenhenger: 1. Når det gjelder *menneskebildet*, blir følgen at de aspekter trer i forgrunnen som er avledet av psykologiske og psykoterapeutiske tankemodeller. At mennesket som Guds skapning ikke på noen måte «går opp» i sine mangler, har fått liten gjennomslagskraft. 2. I forholdet mellom *teologi* og *psykologi* har førstnevnte følgelig mistet sin selvsaute rangposisjon i sjelesorgen ved at mennesket ikke i utgangspunktet bestemmes gjennom sin kristne eksistens og det som det kristne perspektiv har å si inn i situasjonen. 3. Dette får også følger for sjelesorgens *normgivning* som foregår på basis av en åpen tilbudsantropologi, der ulike programmer konkurrerer om å hjelpe sjelesorgen til en mest mulig adekvat imøtekommelse av menneskets behov. Dette bidrar sterkt til at sjelesorgen – i sosiologisk forstand – mer kommer til å tjene den «hjelpende ledsagelse» fremfor verdiformidlingen, noe som utløser endeløse propriumsdiskusjoner uten håp om virkelig avklaring.

Hvordan den moderne sjelesorg er blitt preget av disse tilsynelatende utryddelige forutsetninger, viser så Schmidt-Rost i en interessant gjennomgang av de siste par århundrers pastoralteologiske refleksjon. En relativt tidlig konsekvens av teologiens samspill med samtiden ble her en to-sporig utvikling, der både (1) en spesiell vitenskapelig sjelesorglære ble utviklet, og (2) en ny generell sjelesorg i lys av ulike sosiale initiativ så dagens lys. Sentrale navn på det første spor er F.D.E. Schleiermacher, A. Schweitzer og C.I. Nitzsch, og på det annet spor står T. Fliedner, J.H. Wichern, G. Werner og E. Sulze i fokus.

Følgen av disse bestrebelser blir bl.a. at det utvikler seg en sjelesorgforståelse med klar differensiering mellom generell og spesiell sjelesorg, som i konsentrasjonen om hjelpetrengende enkeltpersoner etter hvert fører til forsømmelse av førstnevnte, generelle utgave innenfor hele kirkebildet. Samtidig søker sjelesorglæren etter vitenskapelig forankring for sin praksis hos de fremvoksende humanvitenskaper, noe som videre resulterer i en galopperende profesjonalisering med bestemte tilleggskrav til den som skal dekke sjelesørgeriske behov. Den videre utvikling viser at sjelesørgere mer og mer blir forstått utfra sammenligning med leger, og da særlig nerveleger. Dette pysko-faglige perspektiv kommer fullstendig til å overskygge ønsket om å trekke legfolket mer inn i den aktive sjelesorg. Den evangeliske sjelesørger blir stort sett en tidstypisk yrkesutøver med terapilignende resultatkrav!

Dagens sjelesørgere er altså ved hjelp av den historiske utvikling havnet i den sosiale posisjon til en slags «hjelpende rådgiver», uten at det en gang forventes en skikkelig kritisk distanse til denne funksjon. Han ser ikke lenger sin ytelse i fruktbar spenning til embetets objektivitet, men har som yrkesutøver overtatt dets objektive funksjon i form av en individuell arbeidsytelse til andres beste.

*

Schmidt-Rost er ikke blind for positive trekk i den historiske utvikling, jfr. s. 57ff. Han vil imidlertid heller inspirere sjelesorgen til å gi menneskene et språk som gjør at de aktivt kan tre inn i «den innbyrdes samtale» mellom kristne, en samtale der både utsagnsevne og mottagelsesevne er viktig. Sjelesorgen får hermed som sitt spesifikke kjennetegn å bidra til en intensiv samling om en felles, meningsfylt plattform gitt til mennesket og fellesskapet gjennom Guds ord og virke. Gjennom innbyrdes «forsikring» om de livsmuligheter som dette grunnlag åpner, får evangelisk sjelesorg sin dybeste mening og identitet. – Hvis sjelesorgen derimot velger den psykiske konflikt som sitt normative utgangspunkt, mister den lett blikket for de livsmuligheter som ikke kommer fra den enkelte selv. Evangelisk sjelesorg må derfor unngå å bli opphengt i en slik terapeutisk hjelp, forstått som behovsorientert nødhjelp. Denne hjelp kan bare oppnås gjennom en form for innordning, enten i normaliteten til hverdagslige adferdsnormer eller i en gjennomsnittlig psykisk sunnhet. Sjelesorgen må heller strebe mot en «livsvisshet» som for den enkelte bidrar til faktisk realisering av kristelig overbevisning i ens psyko-sosiale livssammenheng. En felles utleggelse av og innøvelse i «tro, håp og kjærlighet» (1 Kor 13,13) vil her alltid

være det sentrale. Dette må skje i møtet med vitnesbyrdet om Jesus Kristus, der det åpnes for fremtid og menneskelig samliv av ellers uante dimensjoner.

*

Denne raske gjennomgang av boken til Schmidt-Rost formidler intet helt rettferdig inntrykk. Boken er i det hele så fortettet at enhver forkortet gjengivelse vil nærme seg en avsporing.

Man kan nok imidlertid undre seg over at forfatteren ikke trekker flere direkte bibelske referanser inn i overveielene, særlig når han så energisk søker å gi sjelesorgen et annet fundament enn bare resultatet av den nyere historiske utvikling. De alternative formuleringer blir her for ensidig filosofisk preget. – Man kan også undre seg over at det i dag er mulig å skrive langt om sjelesorg uten en fortløpende kontakt med dokumenterte praksiserfaringer. Schmidt-Rost viser imidlertid at dette endog tidvis kan være ønskelig! Det motvirker nemlig en laugspreget nærsynhet. For tiden er det akutt mangel på langsente sjelesørgere.

Det Schmidt-Rost skriver for praktiserende sjelesørgere er som tatt ut av en annen verden. Det er denne verden som sjelesorgen hurtigst mulig igjen må få kontakt med.

Reinhard Schmidt-Rost: *Seesorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 144 s.

Tor Johan S. Grevbo

Nytt fra Danmark

Under denne samlebetegnelse skal det presenteres en del ulikt materiale av dansk opprinnelse som har med kirkehus og gudstjenesteliv å gjøre.

«Kirkerne i Danmark». Bind I (1988) 165 s. Bind II (1989) 185 s. Boghandlerforlaget A/S, København. Dkr. 225,- pr. bind.

Det er to praktbind dansk kirke- og kulturhistorie som med dette skal vies en kort omtale. Bind I med stoff fra kristendommens første tid på dansk jord og til reformasjonen. Bind II fra reformasjonen av og like opp til vår egen tid.

En spennende faglig gjennompløying i lys av et praktfullt bildemateriale i farger gjør timene med disse bøkene til en sjelden rik opplevelse. Verket presenterer et kolosalt omfattende stoffområde på en oversiktlig måte. Her trekkes en rekke linjer – historisk og tematisk. I de ulike kapitler hentes det fram et vell av detaljer, uten at helhetsinntrykket med det går tapt. Det liturgisk interesserte vil her ha atskillig å stanse ved – det være seg døpefont,

nattverdbord eller altertavle, for bare å nevne noen av mange stikkord. At hvert bind har en omfattende litteraturliste, gjør det ikke mindre interessant.

I Norge hadde vi lenge glede og nytte av Sigurd Muris «Norske kyrkjer» (1971). Men her var opplegget et helt annet. Utvalgte kirkebygg ble gjenstand for separat omtale, noe som ikke er tilfelle med «Kirkerne i Danmark». Hos oss er det stort sett blitt med en presentasjon av kirker lokalt eller regionalt. Godt og vel det også. Likevel nøler jeg ikke med å si at vi har et stort og udekket behov for noe i likhet med det danskene her presenterer. Det forlag som virkelig ville satse f.eks. på ett slikt bind, tror jeg skulle merke overraskende god respons.

«Den Danske Salmebog» 2. udgave, Det kgl. Vajsenhus' Forlag, København 1988.

I alle de nordiske land har man de senere år fått nye salmebøker. Det gjelder følgelig også Danmark – om enn på en annen måte. Førsteutgaven av Den danske Salmebog utkom i 1953. Det som nå er skjedd, er Hennes Majes-

tet Dronningens autorisasjon av 2. utgaven av samme bok.

Innholdsmessig er tekster og melodier uendret. Det som har skjedd er en bearbeidelse av 1. utgaven med sikte på å rette opp påviselige feil, og tilføyelse av en del henvisnings- og oversiktsmateriale.

Det er den nye salmebokutgavens siste del, prosadelen, som ved første øyekast påkaller særlig oppmerksomhet. Den består av følgende enheter:

Ritualbog (men hvordan våge dette innslag før liturgirevisjonen er avsluttet?)

Bønnebog (med 89 oppslag)

Påmindelses- og trøsteord (med 50 henvisninger)

Af Luthers lille Katekismus

Trosbekendelsen og Fadervor

Alterbog (identisk med vår gamle Tekstbok)

Historiske opplysninger og Registre

Til det aller siste:

«De historiske opplysninger» er resultater av senere års hymnologiske forskning. Registerne er på mange måter interessante, men noen er for omfangsrrike, andre helst overflødige. Nærmest for moro skyld kan det i denne sammenheng nevnes at 21 salmer har skiftet forfatter fra 1953 til 1988, og at vår egen Petter Dass er gitt en levetid på 123 år og plassert som prest i Alstahang. Så helt uten feil er altså ikke 2. utgaven heller.

Sett utenfra er det på mange måter underlig at ikke danskene tok sine opprettinger og tilføyelser i tilknytning til arbeidet med en helt ny salmebok. For den må vel også komme?

E. Thestrup Pedersen: *Nattergalen fra Wittenberg* Om Luthers salmedigtning, 100 s.

P. Balslev-Clausen: *Salmedigteren B.S. Ingemann*, 89 s.

L. Smedegaard Andersen: *Bristefylt af sang* Om nyere salmedigtere, 84 s.

Alle bøkene, som er utgitt i 1989 gjennom Materialecentralen/Religionspædagogisk Center, Fredriksberg, koster Dkr. 98,-.

Som gode supplementsbind til vår egen verdifulle hymnologiske serie med Egil Elset som forfatter (se forøvrig omtale av hans nye bok om Blix annet steds i dette nummer), kommer disse tre utgivelsene fra Danmark.

Den første av bøkene har to hoveddeler: En relativt kort om salmediktningen som en del av Luthers reformatoriske virke. En fyldigere med fortolkning av utvalgte Luther-salmer. Det står knapt til diskusjon at vi i vår tid igjen trenger å hente inn den reformatoriske arv også gjennom salmeboken, og virkelig åpne opp for disse salmers særegne dybdevirkning.

At Bernhard Severin Ingemann inntar en helt annen plass i «Den Danske Salmebog» enn i Norsk Salmebok, kan ikke forundre noen. Henholdsvis 39 originalsalmer og oversettelser/bearbeidelser i hjemlandet, og 9 hos oss, hvorav to er dubletter. Hvem var han så denne B.S. Ingemann? Og hvem var han som salmedikter? Slike og lignende spørsmål hjelper dette salmebindet oss til å besvare.

I den tredje av de nevnte bøker presenteres seks nyere danske salmediktere. Såvidt nye at ingen av dem er representert i verken den danske eller norske salmebok. Ikke ennå. Hvorvidt vi vil møte dem der senere gjør man seg saktens tanker om underveis. (Noen er i hvert fall kommet med i de salmeboktillegg som danskene har så mange av). Også av den grunn er det spennende å møte Johannes Johansen (beskrevet som «lovsangens digter»), Jørgen Michaelsen (med en tone av «bunden varme»), Hans Anker Jørgensen (storbyalsalmisten), Jørgen Gustava Brandt («virkeligheds erfaringens digter»), Sten Kaalø («nutidens digter») og til sist bokens forfatter, som tar sjansen på å skrive også om seg selv. Ukjent det aller meste – og for de aller fleste. Men, som sagt, spennende nok.

Hans Thysen: *En ny Gudstjeneste* Poul Kristensens Forlag, 1989 32 s. Dkr. 36,-

En dansk prost griper ordet i søsterkirkens debatt om høymessen. Hans uro er at om ikke kirken forandrer sin gudstjenesteform, vil den snart bli en losje for de særlig innvidde. Det

tradisjonelle bør nå vike for det folkelige. Gudstjenestens karakter av fellesskap må bli langt mer fremtredende, ja være *det* bærende. Visst kjenner vi signalene igjen fra vår hjemlige kirkemark. Prost Thysen går konkret til verks og fremmer forslag til en ny gudstjeneste. Spørsmålet er bare – er dette tilstrekkelig vel fundert?

Under bøn og håndspåleggelse. Indvielse af missionærer, diakoner og præster. Anis/Materialcentralen, Viborg 1989 220s. Dkr. 168,-

Det første man merker seg med denne boken er at det er *Dansk Missionsråd* som har initiert studiearbeidet om dette emnet. Så får vi da en drøfting av misjonærinnvielser hjemme og en presentasjon av misjonskirkenes situasjon ute, som i de lutherske kirker i Bangladesh og Tanzania. Man forholder seg også til mer uoffisielle innvielsesritualer for diakoner og sekretærer i Danmark. Alt sammen både nyttig og interessant. Mindre aktuelt for de fleste norske lesere er nok behandlingen av ordinasjon og innvielse i Metodistkirken og Baptistsamfunnet i Danmark.

Så utvilsomt mest interessant blir det når man med den svenske professor og spesialist på emnet, Lars Eckerdal, vandrer inn i de mer tradisjonelle emner om ordinasjon/vigsling til prest og biskop. Dette er jo spørsmål som like til det aller siste har vært inngående drøftet også hos oss. At man i Danmark fikk et nytt autorisert rituale så sent som i 1987, gjør ikke gjennomlesningen mindre aktuell. Som perspektivrik studiebok til et spennende emne anbefales den på det beste.

Kjeld Holm (red.)

Dansk kirkeliv 1988-89 og 1989-90

Aros forlag, Århus 1988/138 s, 1989/127 s. Dkr. 140,-.

La meg avslutte denne avdelingen «Nytt fra Danmark» med igjen å peke på det vi noe uformelt kunne kalle Den danske kirkes årbok. Den skiller seg meget fra den tilsvarende norske, men inneholder materiale som gjør en

slik beskrivelse naturlig. Jeg tenker på sokneprest Arne Schmidts årvisse, og alltid like verdifulle «Dansk kirkeliv. Med kommentarer». For en som vil følge litt mer enn alminnelig med i det som rører seg på dansk kirkemark, er denne hovedartikkelen alene nok til å skaffe seg boken.

Av stoff ellers merker man seg denne gang (88/89) særlig den før nevnte Lisbeth Smedegaard Andersens artikkel om «Salmedigting mellom traditionen og det traditionelle».

T.K.

Med norsk salmeklang

Hans Th. Landstad: *På nært hold. Belyst med familiebreve*. Det Norske Samlaget, 1989, 246 s./Kr. 198,-

Livet rommer opplevelser og inntrykk som en sent eller aldri glemmer. Et slikt minne bærer jeg med meg fra jeg første gang hørte den pensjonerte elektroingeniør, Hans Th. Landstad, kåsere om sin oldefar – salmedikteren.

I denne boken, utgitt av det nye Landstad-instituttet i Seljord, møter jeg mye av det samme materialet igjen. Stofftilfanget er jo unikt – et stort antall brev, som ingen utenom familien har kjent til tidligere. I første rekke dreier det seg om brev fra ham selv og hans hustru Mina. Men korrespondansen omfatter også noen brev til MBL, som han stort sett omtales som i boken.

Om de enkelte salmene hører vi egentlig ikke så mye. Og en salmевurdering er ikke denne boken ute for å gi. Snarere en vurdering av mannen bak salmene. «Kven var denne merkelege presten?» (som professor Olav Bø stiller spørsmålet i forordet). På det spørsmålet får vi et mangesidig, men dypest sett moll-preget svar. Personlig synes jeg det langt på vei må være riktig å beskrive det som en lidelseshistorie, det som her brettes ut for oss. Og kan *det* være noe å dvele ved? Kanskje, om det er tilfelle at mye av norsk lynne, og følgelig også salme, er slik stemt. Utvilsomt,

når dikteren med klangen av «den gråtende glede» faktisk kan bli oss til inspirasjon i det å holde ut i kampen for det en er overbevist om, i det som legges på av sorger og vanskeligheter.

Egil Elseth: *Elias Blix. Verk og virke*. Verbum, Oslo 1989, 221 s. (m/studieplan) Kr. 99,-.

«Med en viss rett kan ein seia at det var Landstad og Blix som fullførte reformasjonen i Norge. Dei gav oss ein salmeskatt som nordmenn kjende seg att i.» Slik åpner forfatteren – og denne gang på nynorsk! – den nye boken i det som etter hvert er blitt et helt lite hymnologisk bibliotek. Landstad har han tatt for seg tidligere. («Magnus Brostrup Landstad. Pilegrimen og poeten», 1986). Nå er det Blix sin tur. Vi møter ham bl.a. som politiker og bibeloversetter, men først og fremst er det salmedikteren som kommer oss nær inn på livet. Av salmer er det både velkjent og ukjent som presenteres, ordnet etter følgende inndeling: Julesalmer, pasjons- og påskesalmer, pinsesalmer, foruten salmer med henholdsvis pilegrims- og dødsmotiv.

Ikke alle salmer vurderes like høyt av Elseth. Det kan i seg selv være et spennende utgangspunkt for den enkelte lezers nærkamp med salmematerialet. Men ingen skal behøve å være i tvil om forfatterens beundring for og takknemlighet til «ein stor kunstnar og ein varm kristen».

En merker seg med interesse at bøkene i denne serien har vokst i omfang etter hvert. Det er ikke til å undres over, for her er mye å øse av. Men neste bind bør ikke bli større. For vi regner da med, og håper i hvert fall på, at Egil Elseth vil gi oss flere bind i denne verdifulle serien. Boken om «Vårsangeren» må ikke bli den siste!

Åge Haavik (red.): *Det finnes en dyrebar rose*. 46 melodier til tekster av Svein Ellingsen, Verbum, Oslo 1989, 110 s./Kr. 148,-

Til vår store «salmediakons» 60-årsdag ifjor kom denne samlingen ut. Mange av melodie-

ne er originalkomposisjoner som her blir presentert for første gang. På denne bakgrunn kan en omtale av samlingen i *dette* tidsskrift virke noe overflødig. Men så er ikke tilfelle – og det er da særlig *tekstene* vi har i tankene. Et par av dem kjenner vi igjen fra Norsk Salmebok, noen flere fra andre kilder, mens mange vil fremstå som nye, selv om deres tilblivelse åpenbart ikke er av helt ny dato. Det er en stor vinning at vi nå har fått dette verdifulle salmematerialet i ett bind. Det står nemlig fortsatt ikke til å nekte at Svein Ellingsen på en sjelden fin måte «låner ord til mennesker» gjennom sine salmer.

Boken er forsynt med ulike registre. Fra komponistregisteret merker vi oss at Egil Hovland er særlig sterkt representert, og at den engelske Orlando Gibbons (1583–1625), som inntil nå har sluppet lite til i norsk salmesang, er oppført med hele tre komposisjoner. Men ellers er det med mange av våre kjente samtidskomponister. «Hans dikt er yndet hos komponistene», skriver redaktøren i forordet. Og la oss gi ham rett også i det følgende: «I denne henseende viser Ellingsens salmer sin styrke. Klangen i dikterens sinn må vekke gjenklang hos en annen.»

Denne gang gjaldt det altså noen bøker med norsk salmeklang – det være seg i hovedsak tekst, men i stor grad også tone.

T.K.

Ingo Baldermann: *Einführung in die Bibel* (Uni-Taschenbücher 1486), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 291 s.

Baldermann er en aldrende er religionspedagog som i denne boken skjenker sin livsfrukt slik den er modnet frem i møtet mellom Bibelboken og erfaringen. Det kan gå år mellom hver gang man leser en så perspektivrik bok. – En hovedtanke i fremstillingen fanges opp av følgende formulering: «Siden opplysningstiden har teologien vært fokusert på Lessings «garstige Graben» som skiller Bibelen fra vår samtid. For generasjoner av teologer var det

avgjørende spørsmål om og hvordan det overhodet kunne være mulig å forstå tekstene på en saksvarende måte over en slik avstand. I dag opplever vi at Bibelen på nytt skaffer seg gehør over årtusnenes gap. Den urgamle bok viser seg forbausende levende og skremmende forståelig» (s. 10).

På dette grunnlag unngår Baldermann å nærme seg Bibelen med pådyttede læringsmetoder og teknikker for tekstforklaring. Isteden søker han å gjenoppdage de veier som Bibelen selv benytter, for å føre sine hørere og lesere til stadig nye læringserfaringer. Bibelens egne språkformer kommer da i fokus på en livgivende og fasettert måte til stor hjelp for forkynnelse, sjelesorg og undervisning. Dette skjer endog uten ensidig bekjennelse til «narrativ teologi». – Kanskje kan man bruke «nyfundamentalisme» som betegnelse på Baldermanns tilnærming. Sløvheten i mye av vanlig bibellesning er riktignok blåst bort. De tanker som settes i sving, er utfordrende og overraskende – og faktisk: bibelske! Den som her ikke finner noe å lære, er mer dum enn from.

T.J.S.G.

Dietmar Linke: *Niemand kann zwei Herren dienen. Als Pfarrer in der DDR*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1988, 287 s.

Den øst-tyske presten Dietmar Linke og hans familie følte seg i 1983 tvunget til å forlate DDR. Det betydde slutten på en sammenhengende rekke av trusler og trakasseringer som etter hvert gjorde det umulig å fortsette som prestefolk i DDR. – Linke var på mange måter en vanlig prest (nå midt i 40-årene), som ønsket å utføre sitt oppdrag på Kirkens premisser (men derfor ikke alltid på kirkeledelsens!). Samtidig var han en lederskikkelse innenfor den uavhengige kristne fredsbevegelse i DDR. I den foreligende beretning om livet «bak muren» som han offentliggjorde i 1988, møter vi en meget inntrykksfull, og samtidig nøktern informasjon.

Det har skjedd mye i DDR siden 1988, men den som ønsker et levende vitnesbyrd om kir-

kens kår i et totalitært samfunn skildret gjennom en prests hverdag og helg – bør gripe begjengelig til Linkes bok. – Et større intervju med ham og hans kone avrunder boken. Det gjør den ikke mindre verdifull.

T.J.S.G.

Richard Riess: *Sehnsucht nach Leben. Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 309 s.

«En sjelesorg som følsomt nærmer seg livets spenninger, merker – som sjelden før – lengselen etter et liv med fylde og fornyelse», skriver Riess (s. 7). Han er praktisk teolog i Neuenhettelsau, og utvilsomt en av de tyske sjelesorglærere som i dag lettest lar seg anbefale. Med et klart luthersk og kirkelig utgangspunkt utviser han stor kreativitet og dristighet i møte med teologiens grensedisipliner og dagens utfordringer. – I denne bok om menneskets livstørst er det samlet en rekke artikler som både tar utgangspunkt i dagens kulturelle situasjon (f.eks. «Die verborgene Dimension. Zur religiösen Erfahrung in unserer Zeit»), i den sjelesørgeriske praksis (f.eks. «Die Krisen des Lebens und die Kasualien der Kirche») og i mer teoretiske perspektiver (f.eks. «Entdämonisierung Gottes als Entdämonisierung des Lebens. Entwurf für ein seelsorgerliches Gottesbild»).

En artikkelsamling gir lett et sprikende inntrykk, og lar seg ikke alltid forene med ønsket om å skape en noenlunde enhetlig bok. Riess har likevel lykkes bra, selv om den eldste artikkel er mer enn 15 år gammel. Riktignok savner man sårt noen emner når f.eks. et av hovedstikkordene er sjelesorgens spiritualitet. Det man blir tilbudt, er imidlertid mer enn nok til å forsvare utgivelsen.

T.J.S.G.

Gerhard Ruhbach: *Theologie und Spiritualität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 269 s.

Også dette er en artikkelsamling med «spiri-

tualitet» som sentralt stikkord. Artiklene er jevnt over kortfattede, og stammer bare unnaksvis fra rent vitenskapelige tidsskrifter. – «Hvor har teologene lært hva *vita spiritualis* betyr i tillegg til *vita rationalis*, hvor har de hørt og praktisert at begge veier hører sammen og nettopp ikke utelukker hverandre?», heter det i et bidrag om gaven til å prøve åndene (s. 114), og Rubbachs styrke er nettopp at han makter å holde disse to sider nærmest eksemplarisk sammen.

Boken er delt i tre hovedbolker: 1. «Teologi og spiritualitet» der karisme-begrepet står sentralt, 2. «Spiritualitet og fromhet» der bønn og meditasjon står i forgrunnen, og 3. «Spiritualitet i hverdagen» som på ulike måter handler om å leve i tro. Rubbachs bok er et vellykket forsøk på å forbinde teologien med et ofte vanskelig realiserbart kristent liv. Her er mye å hente for teologiske fagfolk, men like mye for praktikere som trenger teologisk overlys.

T.J.S.G.

Hans-Diether Reimer: *Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegung*, Quell Verlag, Stuttgart 1987, 132 s.

Reimer sitter sentralt plassert i den tyske kirke med ansvar for bearbeidelse av livssynsspørsmål. Tidligere har han bl.a. skrevet om trosfellesskap utenfor kirkene. Selv er han samtidig blitt overbevist om at den karismatiske bevegelse er en Guds gave til dagens kirkeliv. På denne bakgrunn skriver han en engasjert og fundert helhetsfremstilling av den nyere karismatikks historie (jfr. L. Christenson: *Welcome Holy Spirit. A Study of Charismatic Renewal in the Church*, Minneapolis 1987, som riktignok er langt grundigere, og også S.C. Boysen: *Kristenheden i karismatisk oppbrud*, Århus 1979). Reimers bok er ikke ukritisk, men bæres oppe av hans positive hovedinntrykk. Samtidig er den oversiktlig og kortfattet.

Først møter vi en kort historisk oversikt, der den kontinentale del av bevegelsen får en

særlig omfattende presentasjon. Deretter følger en tolkende avklaring av sentrale begreper, først og fremst karisme-begrepet og åndsdaup. Videre får vi en konkretisering av sjelesorgen i rammen av bevegelsen, et ofte oversett hovedpunkt. Boken avsluttes med ulike former for kritiske vurderinger, der det veloverveide hyrdebrev fra biskop W. Krusche i Magdeburg utgjør et høydepunkt. – Også den norske søsterbevegelse kunne trenge en bok som denne, og i det minste å la seg utfordre til videreførende dialog av positivt innstilte mennesker som ikke bare føler, men også tenker.

T.J.S.G.

Øyvind Eide: *Pastoral Care in an African Village*, Scripture Mission, Nairobi 1987, 80s.

Amanuensis Øyvind Eide ved Misjonshøyskolen i Stavanger har skrevet en liten bok om sjelesorg for afrikanske forhold. Den representerer en syntese av erfaringer fra misjonsvirksomhet i Etiopia og pastoral-klinisk arbeid i Norge.

Hoveddelen består av 9 casus-presentasjoner, der den unge presten Yohannes er en oppdiktet gjennomgangsfigur. Presentasjonene bearbeides hele veien etter et enkelt skjema med analyse, sjelesorgerisk tilnærming og en avsluttende oppsummering. Man merker seg med særlig glede den bevisste nærkontakt med bibelske utsagn og beretninger. Det er gjennom en lyttende innlevelse i både bibeltekstene og de ulike problemsituasjoner at Eide ønsker å dyktiggjøre afrikanske sjelesørgere. – I et innledende avsnitt behandles spørsmålet om teologiens kulturelle kontekst og sjelesorgerens viktigste grunnholdninger. Hele tiden er dialoger som Yohannes er involvert i, den dominerende pedagogiske metode.

Eides bok har de fordeler og ulemper som er knyttet til typiske «case books». Den representerer et sympatisk og innfølende bidrag til en stedegen sjelesorgerisk refleksjon som afrikanere selv må føre videre.

T.J.S.G.

Reinhold Gestrich: *Am Krankenbett. Seelsorge in der Klinik*, Quell Verlag, Stuttgart 1987, 168 s.

Gestrich har vært sykehusprest i 10 år og er pastoral-klinisk veileder (PKU) i det «tyske system». Hans bok er det siste større tyske bidrag til praktisk sjelesorg ved sykesengen. I utgangspunktet kan sjelesørgeren velge mellom tre roller: 1. Den evangeliserende sjelesørger, 2. Den psykologisk/terapeutiske sjelesørger, og 3. Den medlidende/diakonale sjelesørger. I stedet for å velge mellom dem, viser Gestrich til deres respektive faremomenter. – Forfatteren bekjenner seg helt til den amerikanske sjelesorgbevegelse og de nedslag denne har fått på tysk språkområde. Skulle man gi ham en selvstendig profil, måtte den knyttes til den uvanlig sterke vekt som legges på den initiale overføring, der pasientens sjel, ifølge Gestrich, umiddelbart gir seg til kjenne (s. 11). Sjelesørgerisk kontakt er altså ikke noe sjelesørgere trenger å etablere, men heller må lære å oppdage.

I dette innspill kan det ligge mye god veiledning, men Gestrich blir så opptatt av at pasientens religiøse uttrykk får et korresponderende svar fra sjelesørgere, at sistnevntes teologiske identitet står i fare for å forsvinne. Riktignok ser Gestrich problemet med at sjelesørgeren blir borte som en selvstendig motpol til pasienten (s. 20). I praksis får denne fare likevel ubetydelig oppmerksomhet.

Hvis dette problematiske utgangspunkt blir erkjent, er det mye å hente i Gestrichs gjennomgang av f.eks. lidelsesbearbeidelse, psykologiske relasjonsproblemer og sjelesørgerens egen sunnhet. Enda viktigere er kanskje veiledningen i en psyko-somatisk helhetsforståelse, som få andre på et sykehus tar alvorlig. Her gjelder det at i alle fall sjelesørgeren ikke svikter.

T.J.S.G.

Christof Bäumlner/Norbert Mette: *Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven*, Chr. Kaiser/Patmos, München/Düsseldorf 1987, 422 s.

Dette er et ettbinds. oppslagsverk med 35 stikkord som behandles av ledende evangeliske og katolske teologer. Søker man en rask orientering om hvordan det i dag på kontinentet reflekteres med tanke på område etter område av menighetslivet, gir denne boken en kærkommen hjelp. Av mer uvanlige stikkord kan jeg nevne: *arbeidere, kvinner, utlendinger og fest og feiring*. De sentrale områder som *kasualpraksis, forkynnelse, sjelesorg og evangelisering*, forsømmes imidlertid ikke. Hver redegjørelse avsluttes med en aktuell litteraturliste.

Selvsagt blir man mer eller mindre inspirert av de ulike forfattere, men ingen menighetsprest kan unngå vesentlige impulser til fornyelse av sin menighetspraksis.

T.J.S.G.

Ulrich H.J. Körtner: *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 428 s.

Körtners omfattende behandling av apokalyptiske spørsmål er antatt som habilitasjonsskrift ved den kirkelige høyskole Bethel/Bielefeld. Han påstår bl.a. at vi midt i angstens tidsalder fortsatt er analfabeter når det gjelder angst. I stedet for å unnvike angsten, trenger vi en teologisk teori som med angstens intensitet søker å avtvinge apokalyptikken dens eksistensforståelse. Den såkalte «verdensangst» (til forskjell fra «selvangst») – som nettopp innbefatter skremmende forestillinger om verdens undergang – blir avslørt som selve drivkraften, og denne hermeneutiske nøkkel blir så utprøvd i forskjellige sammenhenger. Teologiens fremste oppgave blir derfor på denne bakgrunn å muliggjøre en ansvarlig omgang med den apokalyptiske verdensangst: Hva er det som virkelig holder i møte med den truende undergang? – Vi kan

også uttrykke Körtners hovedanliggende slik: Apokalyptikken er å forstå som en form for sjelssorg overfor engstelige hjerter. Det er den i sin kombinasjon av trøst og formaning. Aktuell teologi må spørre seg om den for sin del fremmer en tilsvarende sjelesorg i en tid sterkt preget av en uunngåelig verdensangst.

Ser man hva Körtner konkret skriver om sjelesorg overfor gruppen av engstelige personer, der vi alle mer eller mindre hører hjemme, kommer følgende hovedtanker frem: Enhver teologi som er preget av optimistisk fremtidsstro, har spilt fallitt. Den tro som står sin prøve, viser seg i *mot* til et liv uten garantier, gitt oss gjennom Guds advent til oss og for oss i Jesus Kristus. Inspirert av Tillich, Rahner og Camus – men også i klar avgrensning overfor dem – tegnes konturene av en tro som handler, lider, erindrer og ber. I den ligger sann sjelesorg mot verdensangst og verdensundergang, uten at den blir en feig flukt.

Selv om Körtners analyse bevisst er begrenset til eksistensielle problemstillinger, virker den ikke generende ensidig. Den er heller utfordrende dyp.

T.J.S.G.

Christof Schorsch: *Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung*, Gütersloher Verlagshaus (Gerd Mohn), Gütersloh 1988, 256 s.

Menneskehetens apokalyptiske trussel og lengselen etter et nytt livsgrunnlag har frembrakt den verdensomspennende bevegelse som håper på en «New Age». Schorsch – som er beskjeftiget med filosofisk arbeid ved Freie Universität i Berlin – har gitt bevegelsen en meget pålitelig og grundig presentasjon og kritikk. Presentasjonen gjelder bl.a. bevegelsens tolv grunnbegreper: Ny tid, paradigme, helhet, ny bevissthet, bevissthetsutvidelse, selvrealisering, spiritualitet, androgynitet, nettverk, selvbestemt organisasjon, transformasjon og planetær bevissthet. Den kritiske gjennomgang peker bl.a. på hvordan drøm og virkelighet forveksles, og hvordan naive ønsker om en vei tilbake til paradisiske uskyld får

blomstre. De utopiske og mytiske aspekter blir i det hele møtt av forfatteren med en meget nyttig «avmytologisering».

Schorsch gjør så langt jeg kan se, rett overfor bevegelsens kompleksitet, dens filosofiske og historiske premisser og dens nevnte mytiske karakter. Han er heller ingen fanatisk talsmann for en *mot*-bevegelse. Bokens klarhet og nøkternhet er viktige kvaliteter i en ellers sterkt emosjonspreget debattsituasjon. Jeg kjenner for tiden ingen mer tillitsvekkende helhetsfremstilling.

T.J.S.G.

Jan H. Heitmann: *Tillitsverv og styrearbeid. Lederskap og ansvar i menighet og organisasjon*, Tano, Oslo 1988, 121 s.

Heitmanns nye bok utdyper og konkretiserer en del av de temaer som allerede ble anslått i «som gode forvaltere» (jfr. HPT 2/1988). Tittelen viser tydelig hva som denne gang står i fokus. Det er da heller ingen tvil om at tillitsverv og styrearbeid i kristelige sammenhenger ofte utføres uten et minimum av kunnskap, innsikt og målbevissthet. Her kommer Heitmann inn med sine velanrettede impulser. De fremføres klart, oversiktlig og med atskillig kreativitet. Det er trolig at kvaliteten på det organisatoriske arbeid vil stige vesentlig dersom Heitmanns tanker får gjennomslag. Faktisk vil det også for de fleste bli morsommere. Kanskje vil en reflektert leser likevel ta seg i å spørre: Blir ikke det hele litt for kvikt tenkt og skrevet?

T.J.S.G.



Teleologiens varmestrøm er i ferd med å bli uttørret. Tilliten til en økende forsoning mellom menneske og natur er brudt, og først nå merker vi hvor dypt og avgjørende denne har preget oss – like inn i våre filosofiske og teologiske tolkninger av fremtiden. Nå trer imidlertid plutselig Sisyfos inn på arenaen ved siden av Prometheus, Nietzsche ved siden av Marx, Camus ved siden av Teilhard, Monod ved siden av Whitehead.

Johann Baptist Metz

Vi lar oss heller ødelegge enn forandre; vi dør heller i vår forferdelse enn å møte øyeblikket og bli befridd fra våre illusjoner.

Wystan Hugh Auden

Utilslørt går en sterk lengten gjennom tiden – det gamle er forgangent og kan ikke, som det var, stå frem på nytt.

Friedrich W.J. Schelling

En ting kan jeg aldri nok få bedt Gud om: at publikum, mennesker, menighet aldri må høre meg som målsmann for en innbilt fullkommenhet: *her* står en som har sitt på det tørre og som bare kan hale de andre opp på bredden til seg: «Kom kun til meg, kom kun til meg», som det het i en berømmelig predikantvise før krigen. La meg aldri rette ett ord til andre som ikke samtidig er rettet til meg selv!

Per Lønning

Gudstjeneste har sin grunn i dette: Gud gjør seg mindre enn han er – for å gjøre oss større enn vi er (= større enn vi er uten ham). I gudstjenesten er Gud mindre enn han er i seg selv, og vi blir større enn vi er i oss selv. Bare slik kan Gud og mennesker møtes. Den grenseløse. De på alle kanter og i alle retninger begrensede.

Per Lønning

Å tjene er det motsatte av å trelle. Å tjene er å ville i bevisst JA til en sammenheng som sprenger min egen lille sirkel.

Per Lønning

ETTERUTDANNINGSKURS VED MENIGHETSFAKULTETET
12.-15. JUNI 1990
KIRKEN OG KULTUREN

TIRSDAG 12. JUNI:

- 11.00: Formiddagsmat i kantinen.
12.00: Kursåpning.
Kursleder, førstelektor Tor Johan S. Grevbo.
Dekanus, professor Magne Sæbø.
12.30: Kirken og norsk kultur i dag.
Kirke- og kulturminister Eleonore Bjartveit.
13.15: Kristent kulturansvar i en etter-kristen tid.
Professor Axel Smith.
14.15: Kirken og norsk kultur i dag. Panelsamtale.
Teatersjef Svein Erik Brodal, (Det Norske Teatret), Journalist Håkon Harket (Aftenposten),
Professor Magne Sæbø, Høyskolelektor Ingeborg Tveter Thoresen, (Leder for norske kirkeakademiets fellestråd),
Debattleder: Professor Bernt T. Oftestad.

ONSDAG 13. JUNI:

- 08.45: Andakt i kapellet v/førstelektor Oskar Skarsaune.
09.15: Fromhet og kultur. Professor Bernt T. Oftestad.
10.30: Kommunikasjon over kulturgrenser - en utfordring for Den norske kirke
Førsteamanuensis Øyvind Dahl.
12.00: Formiddagsmat.
13.00: Kirken og billedkunsten
Professor Gunnar Danbolt
18.00: Kulturkveld i Lilleborg kirke.
Liturgisk åpning v/sokneprest Øystein Bjørdal.
Presentasjon av Kjell Pahr Iversens glassmalerier.
Fremføring av «Johannespasjonar» av Ase-Marie Nesse.

TORS DAG 14. JUNI:

- 08.45: Andakt i kapellet v/førstelektor Oskar Skarsaune.
09.15: Kultur og kultus. Professor Magne Sæbø.
10.30: Arkitektur som meningsbærer. Professor Thomas Thiis-Evensen.
12.00: Formiddagsmat.
13.00: Levande ord - ei utfordring til forkynninga.
Førsteamanuensis Jan Ove Ulstein.
14.15: Presten som kulturbærer i gammel og ny tid.
Førstekonservator Arne Bugge-Amundsen, Sokneprest Bjørn Sandvik.
19.00: Nattverdsgudstjeneste i Majorstuen kirke.
Førstelektor Tor Johan S. Grevbo
Etterfølgende samvær i kirkestuen:
Kåseri v/Erik Hillestad (Kirkelig Kulturverksted):
«Kulturarbeid i kirken. Om å stå i trekken fra en kirkedør på klem.»
Sang og musikkinnslag. Bevertning.

FREDAG 15. JUNI:

- 08.45: Andakt i kapellet v/førstelektor Oskar Skarsaune.
09.15: Barne- og ungdomskulturen i dag som utfordring for kirken.
Barneombud Trond Viggo Torgersen.
Respons: Landsbarneskr. Randi Dyreryd (IM)
Programsjef Eilert Rostrup (Norges KFUK-KFUM)
Debattleder: Fung. rektor Asbjørn Hirsch (kateketseminaret)
11.15: Avslutning. Kurset slutter 11.45.

Kurset er gratis. Deltakerne betaler for måltider.

Teologer og kateketer er kursets primære målgrupper.

Påmelding sendes skriftlig til studieveileder Berit Basmo Kvidaland, MF, Gydas vei 4, 0363 Oslo 3, innen 15. mai. Spørsmålet kan også rettes til henne.

Reiseutgifter utover kr. 400,- dekkes for den enkelte deltaker etter takstene for billigste reisemåte dersom deltakeren har fulgt hele kurset.



PÅ JORDEN SOM I HIMMELEN

En bok om gudstjenesten

av

Tore Kopperud

En bok for alle som har sitt arbeid knyttet til gudstjenesten. En bok for alle som ønsker å leve mer med i gudstjenesten.

Slik kan det også sies:

«På jorden som i himmelen» – det er en glimrende tittel for en bok som handler om kirkenes gudstjeneste.

Boken vil fungere som et godt redskap i arbeidet for å fremme gudstjenestefornyelse.

Ola Tjørholm i Stavanger Aftenblad

*

En tiltalende bok om gudstjenesten – holdt i en «tone» som gjør at en allerede i boka fornemmer noe av gudstjenestens «språk».

Et vell av praktiske opplysninger for den interesserte.

Gunnar Thelin i Telemark Arbeiderblad

*

Med enkle ord, gode illustrasjoner og nydelige fargefotografier gir forfatteren oss et levende innblikk i gudstjenestens rikdommer.

Boken er anbefalt på det varmeste.

Sverre Mogstad i Prismet

*

«På jorden som i himmelen» vil hjelpe flere mennesker til å begi seg på kirkevei med større forventning.

Den burde være på «stabel-salg» i våre menigheter.

Bjørn Bue i Luthersk Kirketidende

Innbundet kr. 138,-

Studieplan kr. 17,-



Nye Luther Forlag