

HALVÅRSSKRIFT FOR

# PRAKTISK TEOLOG

TILLEGGSSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHold

VERIENETSAKULTETETS BIBLIOTEK

1 6 NOV 1987

Ernst Baasland: Retorikk i Det nye testamente og dagens preken

Nils Aksel Røsæg: Aggresjon og sjelesorg

Knut Nilsen: Prest fra ni til fire -?

Sideblikk \* Ex libris \* Lesefruktur

LUTHER FORLAG

HEFTE 2 1987

# 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 2 - 1987

Retorikkens renessanse	1
Arnold Eidslott: En vannlekter på Seinen	2
Ernst Baasland: Retorikk i Det nye testamente og dagens preken	3
Nils Aksel Røsæg: Aggresjon og sjelesorg	12
Knut Nilsen: Prest fra ni til fire -7	24
Sideblikk	34
Skifte av redaksjonssekretær	34
Ex libris	36
Lesefruktur	43

# Retorikkens renessanse

---

«Det er på høy tid at regina artium, retorikken som vitenskapens gamle og nye dronning, endelig også i vårt land våkner opp av sin tornerosesøvn.» – Slik skrev Walter Jens, mangeårig professor i retorikk i Tübingen, i 1967. Nå kan vi konstatere retorikkens gjennomslag på bred front innenfor åndsvitenskapene.

Litteraturvitenskapen trekker på viktige innsikter fra retorikkens system. Dessuten utgjør retorikkens søster-disiplin, poetikken, en viktig forbindelseslenke her. Eksegesen har bragt opp i dagen at flere av de nytestamentlige skrifter er disponert etter klassisk retoriske forbilder. Videre har prekenlæren de siste 20 år fattet en stadig økende interesse for retorikken.

Visse trekk i hele vår kultursituasjon bidrar også til å gi retorikken ny aktualitet. Den elektroniske mediealder skaper, paradoksalt nok – eller skal vi heller si: ganske naturlig – fornyet interesse for selve grunn-betingelsene for *tale*, ja, mellom-menneskelig kommunikasjon overhodet. Midt i den teknologiske revolusjon skjerpes oppmerksomheten om de *menneskelige* faktorer, om den personlige formidlingsevne som ligger bak og bortenfor selve medie-maskineriet.

«Retorikk» har hovedsakelig blitt et negativt ladet ord i vår språkfølelse: tomme talemåter, ordgyteri – preik. Men ved å fiksere ordet negativt gjør vi oss selv en bjørnetjeneste. En reflektert omgang med retorikken kan høyne hele vår talekultur, ikke bare i det formelle, men også i det innholdsmessige.

Den klassiske retorikk rommer interessant nok en klar etisk komponent. Retoren kan bare være en god *taler* når han er en *god* taler. Den sanne retor er også det gode menneske (vir bonus), understreket Cato d.e. Hvis ikke er fristelsen der til å bruke retorikken suggestivt, slik at det hele sporer av og blir propaganda.

I dialogen *Gorgias* avlører Platon nådeløst den sofistiske retorikk. Sofisten Gorgias fremstår her som klassisk type på den taler som vel kan blende med sin talekunst, og som derfor evner å smigre og forføre. Men Gorgias er uten dypere innsikt i de saksforhold han omtaler. Det blir talekunst for ordtrylleriets egen skyld. Opp mot sjarlatanen Gorgias holder Platon den taler som både har kunnskap om sitt emne, og som vet å foredra det med overbevisningskraft.

Her har Platon foregrepet sentral problematikk i vår medieoffentlighet anno 1987! En besinnelse på den klassiske retorikkens grunnelementer, men den «yrkesetikk» for talere som her hører til, vil kunne få en sanerende betydning for vår politiske hverdag.

Som *predikanter* gjør vi vel i å reflektere over hva retorikken kan tilføre prekenforberedelse og prekenutførelse. Det vil kunne disiplinere vårt prekenarbeid, dyktiggjøre oss i praktisk prekenoppbygging og gi oss frimodighet til en ledigere og friere fremføring.

Tertullian utbrøt engang: Hva har Jerusalem med Athen å gjøre? Og noen vil vel under inntrykket av retorikkens renessanse i vår tid vri spørsmålet i denne retning: Hva har Helligånden med retorikken å bestille?

Vi har kommet over den første, viktige terskel når vi innser at disse to faktorer ikke *nødvendigvis* behøver å utelukke hverandre.

Olav Skjevesland

# En vannlekter på Seinen

Av Arnold Eidslott

Jeg frakter vann  
Jeg er tung og grå og ordinær  
Fører ikke teklipperens hvite seilprakt

Å bli beundret  
som fullrigger falt ikke i min lodd  
Gateguttene ler av meg langs Seinens utstikkere

Men jeg frakter vann  
Jeg frakter vann til ørkenen Paris  
Jeg frakter mere enn Ofirs gull og vinankere

Tung og melankolsk  
Et slep bak verden men jeg frakter  
Jeg frakter vannet fra Nilens fjerne kilder

Ingen skal tørste  
når jeg langsomt kommer flytende  
med vannet de svangre skyenes rike velsignelser

(Fra samlingen *Adam Imago Dei*,  
Gyldendal 1984)

# Retorikk i Det nye testamente og i dagens preken

Av Ernst Baasland

Hos oss har ordet retorikk fått en negativ klang: «Det er bare retorikk», «han bruker utpekulerte retoriske knep», «hun stiller et rent retorisk spørsmål,» sier vi, og gjenspeiler dermed den forakt for retorikk som har vært så vanlig i moderne europeisk historie. Men bortsett fra de siste to hundre år har retorikken i over to tusen vært både et obligatorisk skolefag og en viktig vitenskapsgren. Den var endog en meget praktisk vitenskap, i det den ble daglig anvendt i skolen, i det offentlige liv, i rettsalen, og – i kirken.

Det er på denne bakgrunn ikke overraskende at Det nye testamente (NT) er gjennomsyret av retorikk. Det var eksegeter og prester klar over, så lenge de ennå fikk en viss retorisk dannelse. Men etter opplysningstiden gikk denne erkjennelse mer og mer tapt. Derfor er NT's retorikk nærmest blitt gjenoppdaget i nyere eksegese<sup>1</sup>. Denne gjenopdagelsen skjedde parallelt med at retorikk også ellers ble et honnørord, i jus, i litteraturforskning, i kommunikasjonsforskning osv.<sup>2</sup>. Også homiletikken har i det siste begynt å interessere seg for retorikken<sup>3</sup>.

Allerede før Platon forelå en solid retorisk tradisjon. Men hele retorikken holdt på å bli skandalisert, da Platon rettet en flengende kritikk mot den elegante stilist Gorgias, en sicilianer som med sin talekunst satte hele Athen i bevegelse. Platons dialog *Gorgias* bidro til at retorikk som ytre veltalenhet alene, allerede i antikken ble betraktet med mistenksomhet. Det var derfor dristig av Aristoteles å skrive nettopp en *Ars Rhetorica*<sup>4</sup>. Aristoteles er da også bare i mindre grad opptatt av stil, fordi Aristoteles ser retorikken primært som argumentasjonsteori. Dens område ligger mellom «poetikken» og «dialektikken» (logiske slutninger, kriterier for sant og falskt). Dermed etablerte retorikken seg som vitenskap, og som sådan fikk

den stor utbredelse først og fremst innen jusen. Hermagoras (2. årh. f. Kr.), Cicero, Quintilian (1. årh. e. Kr.), har preget jusens retorikk like frem til vår tid. Den andre store institusjon som videreførte retorikken var nettopp kirken. Selv om kirken ellers var kritisk mot datidens skolevesen, fremhevdde den retorikkens store verdi. Tertullian, Augustin, Melanchthon er blant de mange som hadde retorutdannelse, og de bruker retorikken bevisst i sine skrifter<sup>5</sup>.

Med opplysningstiden inntrer et brudd. Vekten blir nå lagt på analytisk tenkning, på målbare observasjoner av ytre fenomener, på upersonlig tenkning. Tenkningen skulle ikke være betinget av tilhørernes godkjennelse, og retorikk ble nærmest en trussel for den eksakte vitenskap. Etter to hundre år ser de fleste i dag naturvitenskapens grenser og teknologiens baksider. Verdispørsmålet kommer dermed i fokus, og slik har *argumentasjonskunsten* fått fornyet aktualitet.

«Den nye retorikk» fikk sitt gjennomslag med C. Perelman/L. Olbrechts-Tytecas bok: *Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhetorique* (Paris 1958/1970). Jurister, litteraturforskere og politikere så snart at retorikkens tanker var fruktbare. Det samme gjorde både eksegeter og praktiske teologer.

## Retorikkens betydning

Hva er retorikk?

Hvis retorikk bare var *veltalenhetens kunst*, stilistikk og «poetikk», hadde den vært viktig nok. For det er aldri likegyldig *hvordan* man sier det man har på hjertet. Men helt siden Aristoteles *Ars Rhetorica* har retorikk primært vært *argumentasjonskunst* og *overbevisningskunst*. Retorikken forutsetter at det fins tilhørere med bestemte forestillinger og meninger, som skal overbevises av en taler. Når taleren har et budskap som han vil legge frem for tilhørerne, må han kunne argumentasjonens spilleregler. Retorikk har altså med kommunikasjon å gjøre. Nyere kommunika-

sjonsteori interesserer seg imidlertid mest for de moderne medier: aviser, ukeblad, radio og TV. Retorikken derimot konsentrerer seg om noe som aldri blir uaktuelt: formidling av et budskap gjennom taler.

Noe av det verdifulle ved retorikken er at den holder sammen aspekter som moderne talere ofte adskiller. Således sier Cicero at en taler skal (samtidig) docere, movere et delectare<sup>6</sup>. En belæring (docere) uten vilje til å overtale (bevege, movere) mennesker, blir monologisk. Uten ønske om å «behage» (delectare), blir den kjedelig. Aristoteles' definisjon av retorikken går enda videre. Ifølge Aristoteles skal retorikken primært gi hjelp til bevisføringen for sak. For å kunne gjøre det, må ikke bare talen, men også taleren og tilhørerne fokuseres, hevdet han. Vi derimot tenker ofte prosessen enklere: Våre tanker skal overflyttes til tilhørernes tanke. Aristoteles trekker inn både talerens karakter (ēthos) og tilhørernes situasjon, samtidig som han konsentrerer seg om talens egen mulighet til å overbevise.

Hvorfor er retorikk viktig for teologer/predikanter?

Hvis retorikken kan gi hjelp til å overbevise om en sak man kjemper for, må en predikant som vil forkynne Guds evangelium, beskjefte seg med retorikk. Vi kan ikke se lett på oppgaven med å få dette evangelium formidlet på best mulig måte. Predikanten må arbeide kontinuerlig med seg selv, og det vil være latskap eller overmøt, dersom man ikke tar imot hjelpen fra retorikken.

Her kan teologen lære av NT selv. NT brukte datidens retorikk for å få frem evangeliet om Jesus Kristus. I alle skriftene i NT finner vi retoriske elementer, kanskje vakrest i de to prekenlignende brev: Hebreerbrevet og Jakobs brev. Men også store partier av Paulus' brev og i Jesu egen forkynnelse sporer vi god talekunst. Derfor må teologen vite noe om antikk retorikk for å forstå NT brede. For predikanter er dette en rik utfordring. Predikanten skal ikke bare la seg inspirere at NT's innhold, men også av dets form. Vi kan altså bli

bedre predikanter simpelthen ved å lytte til NT selv. Det er lærerikt å se *hvordan* NT proklamerer Jesus Kristus og hvordan NT argumenterer for at nettopp han er verdens frelser. Predikanter trenger derfor ikke å forlese seg på dagens kommunikasjonsteori eller på antikk retorikk. Den antikke retorikk er i stor grad filtrert i NT selv. Således kan retorikken lære oss både å forstå NT bedre og å preke bedre.

## Retorikk som hjelp i prekenarbeidet

Retorikken beskriver utførlig hvordan taleren skal arbeide frem en tale. Som regel anga man en fremgangsmåte i fem trinn:

1. Inventio: Hvor finner vi materiale til preken?
2. Dispositio: Hvordan disponerer vi den?
3. Elocutio: Hvilke virkemidler, hvilken stil bruker vi?
4. Memoria: Husker vi prekenen?
5. Pronuntiatio: Hvordan fremfører vi den?

Jeg skal i det følgende gå mer inn på alle de fem fasene i retorens arbeid. Men ved inventio-fasen vil jeg bare stanse ved ett aspekt: Spørsmålet om talens art, dens genos (Gattung). Andre sider ved inventio-fasen er godt beskrevet i de homiletiske lærebøker<sup>7</sup>.

### 1) *Typer av taler (genera)*

Allerede Aristoteles beskrev utførlig de tre klassiske typene taler<sup>8</sup>, som har helt ulike «Sitz im Leben», og derfor må være forskjellige:

a) *Genos dikanikon*, den iudisiale tale. Slike taler foregår i rettsalen, som anklage og apologi. Det er her den egentlige overtalelseskunst (*persuasio, peithein*) hører hjemme.

b) *Genos epideikton*, hyldningstalen. Også når talen gis for en engere krets, er den ment å være offentlig. Særlig de kjente personer som symboliserte folkets enhet, blir denne hyldesten til del.

c) *Genos symboulevtikon*, den deliberative tale. Dette er den virkelige «folketale», den politiske tale, som ofte fikk karakter av å være formaningsstale.

Denne «Gattung»-inndelingen kan ikke godt passe på NT. Snarere var det GT som ga modeller for de fleste teksttyper i NT. Men det er neppe tilfeldig at vi i NT har tydelige spor av alle hovedgenera<sup>9</sup>:

a) Apologetiske taler:

Acta gir oss tre glimrende eksempler på apologetiske taler: 24,2-8; 24,10-21; 26,2-33 (jfr. 22,1ff; 25,8 og til sammenligning Joh 5,19-47; Rom 1,18ff).

I den førstnevnte er det endog en *rētoros* ved navn Tertullus som opptrer som anklager (*katēgorein* 24,2.13.9), mens Paulus hele tiden må forsvare seg (*apologeîn*, 26,1). Både den profesjonelle Tertullus og Paulus viser at de kjenner stilelementene i slike taler.

- Innledning: *captatio benevolentiae* i form av skryt av dommeren/herskeren. Rosen er konkret og utførlig og innledes alltid på en elegant måte med en omfattende beskrivelse («rikelig med fred», 24,2; «i mange år», 26,10; «angående alt dette», 26,2)

- Vendepunkt. I anklagetalen: dommer/hersker kontra den anklagede, i forsvarstalen: dommerens gode forutsetninger for å forstå den anklagedes forsvar

- I avslutningen er poenget overtalelse (=persuasio) av dommeren, jfr. 24,8 og 26,28: «det er like før du overtaler meg til å bli en kristen». Ordet «overtale» er her det klassiske *peithein* som så å si er teknisk term i denne sammenheng (jfr. også Gal 1,10).

Disse talene hentet fra rettssaker, er relativt opplagte eksempler på dikanitisk tale. Mer overraskende er det at Galaterbrevet har så mange likheter med den apologetiske tale<sup>10</sup>. Paulus er her kommet i forsvarsposisjon, og forsvarer seg energisk mot de som anklager ham.

b) Hyldningstaler er mer vanlige i NT, selv om de oftest fins i meget sammentrengt form. Det siste gjelder de såkalte hymnene (Fil 2,6-11; Kol 1,15-20; Ef 1,3-12 osv.) og bekjennelsesformlene (Rom 1,3-4; 1. Tim 3,16 osv.) Her prises (i tredje person) Kristus eller Gud selv (Rom 11,33ff; Ef 1,3ff) og det er alltid den høye status og de konkrete handlingene som fremheves. Mye tyder på at *evange-*

*liene* i sin helhet ble oppfattet som hyldningstaler i fortellende form. Derfor har evangeliene såpass mange likheter med den antikke biografi, som ofte tjente samme formål.

c) Den offentlige formaningsstale ble gjerne holdt når «ekkesia», folkeforsamlingen, var samlet. Den kristne ekkesia utviklet snart sin egen form for formaningsstale (av Melancthon kalt *genos didascalium*). Den ble også holdt i 2. persons-form, og nedfelte seg i brev, slik tilfellet var med også noen av Demostenes' taler. Brevene i NT er av forskjellig karakter, men 1. Tess og Jak gjenspeiler tydelig formaningsstalen. Av Jesu taler har Bergprekenen mange av de kjennetegn som vi finner i symboulevtiske taler.

Hvilken betydning har så disse iakttagelser for prekenarbeidet? Jeg tror de har den aller største betydning, særlig fordi de tvinger oss til å stille spørsmålet: Hva slags type tale er egentlig en *preken*?

De antikke genera finner vi i dag stort sett igjen, selv om samfunnet har forandret seg radikalt. Derfor har vi alle, oftest noe ureflekterte, forestillinger om hvordan en fest-/hyldningstale, en rettstale, en politisk tale, et foredrag, en forelesning skal være. Disse forestillinger avviker ikke mye fra de antikke generabeskrivelser, bare med den forskjell at de den gang var bevisst reflektert.

Den nye *genos* sammenlignet med antikens genera, er nettopp den gudstjenestelige preken. Våre tilhørere har etterhvert også dannet seg forestillinger om den, og det må selvsagt kirken være seg bevisst. For når de forskjellige typer taler avviker en del når det gjelder oppbygning og stil, skyldes det et dypere forhold. Det at *tilhørerne* har forskjellig holdning, forventning og motivasjon ved de ulike typer taler.

Ved *festtalen* har de tilstedeværende forventning om glede og fest. Motivet er å hylle en person. Det skal derfor lite til før latter og klappsalvene kommer. Klappsalvene gir også uttrykk for at man (stort sett?) er enig med festtalen.

Ved den *politiske tale* er derimot uenighet nærmest forutsatt. Selv om tilhørerne oftest er tilhengere som venter på en oppildnende appell, prøver taleren å overbevise/

overtale tilhørerne. Talener går med rette ut fra at tilhørernes motiv er å samle argumenter (eller motargumenter) kanskje også å få svar eller lære seg gode paroler.

*Foredraget* er en lett situasjon for en taler med sakkunnskaper bl.a. fordi tilhørerne er oftest godt motivert for å lære. Oftest kan foredragsholderen forutsette at tilhørerne stort sett er enige med ham.

Vanskeligheten med den gudstjenestelige preken er nettopp den at *tilhørerne* har så forskjellige forutsetninger og motivasjon når de kommer til kirken. Jeg tror at dette i dag er et så stort problem at jeg ikke primært vil betegne den såkalte prekenkrise som en predikantkrise. Den er slett ikke noe budskapskrise. Snarere er det en krise som skyldes at prekenens «Sitz im Leben» er blitt så uklar. For tilhørerne kommer ikke bare med høyst forskjellige holdninger til kristendom/kirke, (selvsagt er «de troende» oftest i absolutt flertall, men det fins som regel en del mindre engasjerte – velvillige, og noen likegyldige, noen nysgjerrige og enkelte motstandere). De har også helt forskjellige forventninger til gudstjenesten/prekenen.

Menighetskjernen er selv «aktiv». De er kommet for å be, lovprise, oppsøke det hellige, «høre», bli undervist (muligens er ønsket om undervisning og opplæring blitt sterkere i de senere år). De mer «passive» tilhørerne kommer derimot oftest med modeller fra politiske møter og foredrag. Liturgi har da liten egenverdi. Den er bare «noe før og etter talen», som lett oppleves som omstendelig, kjedelig og fjernt. Derimot knyttes det større forventninger til preken. Da skal de lære noe, de skal påvirkes og de skal underholdes (jfr. Ciceros docere, movere et delectare). Ofte blir imidlertid slike tilhørere hverken belært, påvirket eller underholdt, og grunnen til det er enkel. Norske prester er lite trent i «kunsten å overbevise». I stedet begynner de raskt å utlegge en tekst som den mer sekulariserte kirkefremmede kanskje ikke har hørt før, kanskje heller ikke oppfattet ved tekstlesningen. Dermed glipper det i selve utgangspunktet, og prekenen oppleves lett som «høyttravende», fjern og kjedelig.

Jeg tror at retorisk teori kan bidra til at kir-

ken kan komme bedre ut av denne tilhørerkrise. Men da må det bli tydeligere for vanlige kirkegjengere hva gudstjenesten er (møte, møtested for kristent fellesskap, møte med «Det hellige», lovprisning/bønn etc.). Mye av eksperimenteringen med gudstjeneste- og forkynnesformer, de mange kirkesyn og divergerende gudstjenesteoppfatninger som fins i presteskabet, har ikke gjort saken enklere. Her er en samlende kirkelig strategi og teologisk klargjøring nødvendig.

For det andre må predikanten selv være klar over rammene for prekenens «argumentasjon». Tilhørerne forventer seg en «argumentasjon» for bibelens budskap og kirkens bekjennelse som «overtaler» dem eller utdypet deres overbevisning. Dersom predikanten stiller den kristne tro og bekjennelse til debatt, eller tar opp konkrete politiske spørsmål<sup>11</sup>, er talen blitt deliberativ (politisk) og kirken blitt et torg.

For det tredje må predikanten kjenne teksten og tilhørerne så godt at talen tar utgangspunkt i almene spørsmål og innsikter (loci communes)<sup>12</sup>, som belyser både tekstens budskap og tilhørernes situasjon. Det er mulig og nødvendig, også når tekstens og tilhørernes oppfatninger («livsfølelse», «verdier», virkelighetssoppfatning) spriker sterkt. Endelig: Det er noe positivt om prekenen også «behager» (delectare). Tilhørerne skal ikke underholdes, og slett ikke får presentert et budskap som «klør dem i øret» (2. Tim 4,3). Men de skal stimuleres til å oppfatte budskapet og da er «stilen» ikke uvesentlig.

## 2) *Hvordan disponere prekenen*

Nyere forskning har i stadig sterkere grad vist at alle de nytestamentlige skrifter er omhyggelig og til dels elegant disponert. Det er neppe tilfeldig at en slik disposisjon fins. For å få tilhørerne til å lytte og for å få overbevist dem om budskapet, må talen/skriftet være godt disponert. Oppbygningen av NT's skrifter følger ikke alltid moderne krav til logisk og teologisk argumentering. Derimot følger de ulike mønstre som hadde festnet seg i *den retoriske tradisjon* og/eller i GT/tidlig-jødiske skrifter.



Ett eksempel: Mens man tidligere mente at Galaterbrevet hadde tre deler: historisk del (1-2); teologisk del (3-5); parenetisk del (5-6), har man i nyere tid sett at disposisjonen følger skjemaet for dikanitiske (iudisiale) taler<sup>13</sup>. Galaterbrevet begynner derfor med *exordium* (1,6-10), som skal vekke oppmerksomhet for det Paulus vil si. Her er exordiet ekstra virkningsfullt. I stedet for den vanlige *captatio benevolentiae*/takksigelsen, lyder det overraskende og krast: «Det undrer meg at dere så snart har vendt dere bort fra ham . . . og er gått over til et annet evangelium» (1,6). Dermed er tonen for hele brevet anslått. Etter den obligatoriske *narratio-delen*, som gir bakgrunnen for striden (1,11-2,14), følger *propositio* (2,15-21), det egentlige fremlegg. Det inneholder, som en kan vente, i fortettet form Paulus' evangelium. Først deretter kommer *argumentatio-delen* (3-4), som går ut fra det felles premiss-grunnlag, GT og de store fedre Abraham - Moses - Isak. Til slutt følger Paulus' egenhendige *peroratio* (6,11-17), som sammenfatter hovedbudskapet i brevet.

Mange av disse elementene finner vi også i andre brev. Det gjelder særlig de ledd som Aristoteles hevdet hørte med til enhver tale: exordiet, *propositio* (*prothesis*, fremlegg) og argumentasjon (*pistis*)<sup>14</sup>. Jeg skal gi noen eksempler, samtidig som jeg går inn på relevansen for prekenen i dag.

a) Exordiet er særdeles omhyggelig i mange av NT's skrifter. Det er her nok å henvise til Johannes-prologen og til Ef 1,1-14; Hebr 1,1-14; Jak 1,2-18; 2. Kor 1,3-7; Rom 1,1-7: I exordiet får vi en forsmak på det som skal følge, en antydning om selve budskapet.

Sammenlignet med NT selv, som ofte på en stilistisk elegant måte (se Joh 1,1-4; Hebr 1,1-2; Jak 1,2) antyder temaet i exordiet, slurves det mye på dette punkt i dagens preken. Særlig når man tar i betraktning at det er de første minuttene, ja de første setningene, som ofte avgjør om tilhørerne virkelig vil lytte. Det betyr nok at man bare i unntakstilfelle bør dvele ved den historiske situasjon eller tekstens kontekst. Tilhørersituasjon og mange tilhørernes motivasjon er slik at det er van-

skelig å få flertallet med på utredninger om f.eks. døperen Johannes (tre søndager i advent) eller parafraaser av noen kapitler (slik man kan gjøre det i bibeltimer). I stedet bør en i åpningen (exordiet) får frem den «stemning» som kan skape lydhørhet for tekstens budskap.

b) Tekstens budskap må lyde fulltonende i «propositio», slik vi ser det i NT selv, f.eks. Rom 3,21ff (1,16f); Gal 2,15ff; 1. Kor 1,17-25; Jak 1,19-26. Det et skrift vil oppnå, kommer her frem i fortettet form. Slik bør det også være med prekenen. Den hardeste prekenkritikk er den som kommer i form av spørsmålene: Hva ville presten egentlig si? Ville han si noe i det hele tatt? For å unngå denne kritikk er det ofte en fordel å rydde plass for et slikt *propositio* relativt tidlig i prekenen. Iallfall må det være en slik «ryggmarg» som bærer prekenen, og dette *propositio* kan derfor ikke være et fiffig innfall eller en morsom flyveide. «*Propositio*» må gjenomsyres av tekstens innhold og bæres av et evangelisk vitnesbyrd.

c) Hvis det fins en *propositio*-del, kan konklusjonen være kort, slik vi ser det også i NT. «*Peroratio*» skal ikke være trettende, pedantisk-oppsummerende, men heller utfordrende. Avslutningen kan godt være overraskende. Men den må ikke være løsrevet fra det som er prekenens poeng. Den bør helst formes slik at den lever litt videre i tilhørernes bevissthet. Om deler av prekenen ellers ikke er hundre prosent forberedt, må derfor de siste setningene være nøye gjennomtenkt.

Når disse tre prekendelene er omhyggelig forberedt, kan man heller tillate seg større retorisk frihet i «argumentasjonsdelen», den som i følge Aristoteles skal skape «*pistis*», troverdighet. Men heller ikke den delen bør være for ekspresjonistisk. Det er lettere å følge tankegangen og også å huske prekenen, når en merker at den er godt disponert. Den gamle tre-punkts-modellen har her mange fordeler. Den er å foretrekke fremfor modeller som følger stikkordsprinsippet, eller fremfor en prekenmodell som i misforstått teksttroskap vil følge teksten fra punkt til punkt. Dersom til-

hørerne har en bibel med, eller om bibeltimen er rammen, er dette mulig, men ikke ellers.

### 3) Stilen

Det er her retorikk som «veltalenhetens kunst» kommer inn. Denne delen av retorikken ble – etter opplysningstiden holdt levende i deler av homiletikken<sup>15</sup> og i litteraturanalysen<sup>16</sup>, selv om retorikk som argumentasjonskunst var blitt glemt. Men oftest ble også den stilistiske siden forsømt. Denne utviklingen ble bare forsterket i vårt århundre ved at den liberale og den dialektiske teologi ut fra nokså forskjellige premisser, så form-siden som (overflødig?) pynt.

I NT er det imidlertid annerledes. Dagens predikanter kan derfor lett både bruke NT direkte og la seg inspirere til å variere stilelementene vi finner i NT.

Nyttig er allerede retorikernes lære om *stilkvalitetene*<sup>17</sup>. Et elementært krav til en preken var at den måtte være *hellēnismos*, («*latinitas*»), noe som for oss ville bety at talen må være på *godt norsk*. Slurvete bruk av det norske språk skaper irritasjon hos mange. Det betyr selvsagt ikke at man skal tilstrebe en litterær stil. Språkføringen må ikke skape avstand, men nærhet. Og skal den skape nærhet, må den nettopp være *passende* (*prepon aptum*). Stilen må tilpasses situasjonen, tilhørerne og den «sak» man vil ha frem. Slik sett må vel stilen i NT sies å være nettopp «passende»<sup>18</sup>.

X For det andre har de mange retoriske figurer blitt retningsgivende for alle senere talekunst. Spørsmålet er egentlig ikke om man bruker dem, men om man kan ha et bevisst forhold til bruken av dem. Jeg skal bare nevne noen av de figurer som brukes ofte og bevisst i NT.

Jeg skal hente eksemplene fra Paulus, som overfor korintherne understreket: «Da jeg kom til dere, brødre, var det ikke med fremragende talekunst eller visdom jeg forkynte Guds vitnesbyrd» (1. Kor 2,1). Paulus ville nemlig forkynde det paradokse budskap om Guds sønn som ble korsfestet. Men Paulus fra Tarsus, fra et sted som hadde en av de mest berømte retorskoler på denne tiden, behersket selvsagt talekunsten. Den var en del av hans oppdragelse, og han brukte den flittig i sine brev. Paulus vil imid-

lertid understreke: det er ikke veltalenhet i seg selv det kommer an på.

a) Den velklingende tale, den elegante stil viser seg selvsagt først og fremst i setninger, i mindre eller større avsnitt som gir flyt og utvikling i talen. Således bruker NT ofte *graduatio*-stilen. Noen elegante eksempler gir Paulus oss, nettopp i avsnitt hvor han benekter at han er kommet med veltalenhet til korintherne (1. Kor 1,26–2,5 og 2. Kor 11). Her bruker han *tre-leddet* (og fire-leddet) *stigning* (*graduatio*), *klimaks*, *antiteser* og *anafer* (gjentakelse av samme ord) i én setning.

1. Kor 1,26: «ikke mange vise – ikke mange med makt – ikke mange av god ætt, men det som var uforstandig i verden, utvalgte Gud seg – det som står lavt i verden – det som blir foraktet – det som intet er – utvalgte Gud seg», jfr. 2,4: «jeg var svak – redd – skjelvende».<sup>19</sup>

Like veltalende er Paulus i 2. Kor 11,22–24: «Er de hebreere? Også jeg. Er de israelitter? Også jeg. Er de Abrahams ættlinger? Også jeg. Er de Kristi tjenere? Jeg snakker som en vettløs – det er jeg enda mer.» Han fortsetter med å henvise til sine Kristus-lidelser og igjen i form av en fire-leddet *graduatio*: «jeg har arbeidet hardere – var ofte i fengsel – fått flere slag – vært ofte i dødsfare».

Andre eksempler på elegant veltalenhet er exordiene i NT. Prologen i Joh gjør utstrakt bruk av *rim* (f.eks. 1,1–2 – *pros ton theon – logos og egeneto*), og av *anadiptose* (*theos – logos* er igjen hovedordene) og i saligprisningene (Mt 5,3ff) brukes «salig» *anaferisk* hele 9 ganger og bokstavrimet på «pi» preger de første saligprisningene (*ptāchos, pneumatī, penthountes, praeis osv.*)

b) Noen retoriske midler er særlig virkningsfulle når de høres, f.eks. *bokstavrimet* (alliterasjon), *paranomasi* (to ord med like stavelser), *homoioteleuton* (to ord som slutter likt). Slike virkemidler ser vi ofte i NT<sup>20</sup>. Foruten i saligprisningene kan vi studere dem i to av de mest elegante periodene i NT, Hebr 1,2–4; Jak 1,2–3. Begge begynner med det universelle blikk, (polymerås, polytropås, pasan charan), hvor alliasjoner på «pi» bærer så å si hele perioden. Denne typen ornament brukes bare i korte avsnitt i NT og bør heller ikke utøves i utrengsmål i dagens preken heller. Disse retoriske ornamentene har nemlig *mest* med *delectare*, med det estetiske, å gjøre.

c) Derimot berører virkemidler på *ordplanet* selve saken NT på en konkret måte. Når

NT bruker *synonymer* relativt hyppig, er det ikke bare for den språklige variasjonens skyld. De opptrer oftest for å beskrive frelsens innhold i hele sin fylde (jfr. 1. Kor 1,30: i Kristus har vi rettferdighet, helliggjørelse og forløsning). Som regel er ordene bare delvis synonymer, som tilsammen beskriver mer av helheten. Derimot skyldes bruken av *perifraser* (omskrivningen, som f.eks. Rom 6,6; Gal 3,1) og *litotes*<sup>21</sup> mer ønske om stilvariasjon. Men slike omskrivninger er virkningsfulle, særlig når de opptrer som *hyperbler* (overdrivelser av typen Matt 7,3: bjelken i ditt eget øye, Matt 19,24: en kamel gjennom nåløyet) eller i form av *ironi* (Mark 7,19: Det urene utenfra. . . går ned i magen og ut igjen, Gal. 5,12: Måtte de bare skamskjære seg. . .). Enda mer virkningsfulle er omskrivninger av saken ved hjelp av *metaforer* (to ting med ett felles trekk sammenlignes, jfr. 2. Kor 3,1: dere er Kristi brev), *metonymi* (årsak nevnes, virkning er ment, jfr. bruken av «hjertet» i NT og forkynnelsesspråk) og *synekdoter* (når en del nevnes, må helheten trekkes inn, jfr. Matt 6,22). Alle de sistnevnte omskrivningene kan lett utvikles i fortellings form, og det er det som skjer i Jesu lignelser, som allerede fra et formsynspunkt må regnes som mesterverk.

Det er altså mye å hente i NT for den predikant som vil arbeide med stil og uttrykksmidler. Noen av figurene i NT kan man forklare og utdype i prekenene. Men man kan også la seg inspirere til å bruke tilsvarende uttrykksmidler. For slike stilistiske detaljer skaper liv og gir spiss i en tale. For dette er godt «krydder». Blir det for mye krydder, blir produktet uspiselig. Men nettopp litt krydder trengs.

#### 4) Memoria

Ut fra antikk retorikk må en ubetinget gi sin tilslutning til en markant trend i nyere kommunikasjonsforskning, den som understreker at utstrakt bruk av manuskript hemmer formidlingen. I antikkens retorskoler lærte man seg noen enkle teknikker for memorering og man øvde seg opp slik at dette etterhvert gikk av seg selv.<sup>22</sup> En preken på 15–20 minutter var for en elementærøvelse å regne. Hvis ta-

len også inneholdt et budskap man kunne identifisere seg med, var memoriafasen enda enklere.

Det er ingen grunn til å forlange manuskriptene bort fra de norske prekestoler. I så fall kan prekenene lett bare kan bli mnemotekniske kraftprestasjoner. Men det er vel ikke sikkert at det bare skal være skuespillere som har virkelige utfordringer på dette området. Når en del prester og legpredikanter kan huske sine taler, skyldes det nok både en viss form for teknikk, talent og øvelse, og samtidig nærheten til selve budskapet. Bruk av manuskript betyr selvsagt ikke at innlevelsen og identifiseringen med det man sier, blir borte. Men interaksjonene tilhører – taler blir betydelig mindre ved utstrakt bruk av manuskript.

#### 5) Fremføringen (Pronuntatio)

Det fins i de moderne homiletiske lærebøker lite om dette punkt, trolig ut fra et berettiget anliggende: Det er budskapet som er hovedsaken, og fremføringen er noe sekundært. Men igjen spiller man to ting ut mot hverandre som den antikke teori holdt tett sammen. Det er ikke likegyldig hvordan man fremfører talen, dersom man ønsker at det man sier skal bli oppfattet. Det er nok å minne om hvordan den store retor i antikken, Demostenes, arbeidet årevis med nettopp denne siden av saken. Av de skriftlige talene ser vi hvilken eminent tenker og litterat han var. Men likevel arbeidet han kanskje mest med nettopp fremføringen. For det fins en sammenheng mellom sak – stil – fremføring som vi lett overser. Jeg tror nok mange har gjort den erfaring at først når vi fremfører noe for ulike publikum, eller fører det i pennen, først da blir noen saklige poenger tydelige for en selv.

Det fins i antikkens lærebøker og også i homiletiske lærebøker frem til århundreskiftet, en rekke råd til talerens fremtoning som i dag virker latterlige. Men noen lar seg fremdeles høre: Driv ikke pantomime, bruke ikke heftige bevegelser, heis ikke skuldrene, snakk høyt og tydelig. Slike råd kan være nyttige bl.a. for å rydde bort noen uvaner. Men frem-

for alt skal man være seg selv, og bli trygg i det man gjør. For klangen og rytmen i det som sies, trykgheten og tilliten som taleren skaper, betyr mye for om budskapet skal nå frem til tilhørerne.

Ved de to sistnevnte momentene (huske- og fremføringsfasen) har vi i bare liten grad trukket inn NT. Temaene må først og fremst vurderes i en rent homiletisk kontekst. Av samme grunn kan jeg behandle det siste punkt relativt kort.

## Retorikkens trekant: Taler – Tale – Tilhører

Antikkens retorikk blir av og til kritisert for å se formidlingen ensidig som enveiskommunikasjon. Men denne kritikk treffer dårlig. Snarere er enveis-faren større ved den enkle grunnmodell i den moderne kommunikasjonsteori, taler – «kanal» – mottager.<sup>23</sup> Ut fra Aristoteles er relasjonene taler – det talte, det talte – tilhører, taler – tilhører en dynamisk prosess. Det statiske «trekant»-bildet angir bare rammen for denne prosess. Jeg skal her bare stanse ved talerens og tilhørernes betydning.

### Talerens betydning

Den nyere psyko-bølge i homiletikken har forlenget fanget opp dette aspektet.<sup>24</sup> Retorikkens behandling av temet er enklere. Men desto raskere får en frem de fruktbare synsvinkler. Utgangspunktet er at taleren gir et bilde av seg selv i sin tale. Tilhørerne danner seg et bilde av talerens «logos» (kunnskaper, synsfelt), «ethos» (karakter) og «pathos» (lidenskaper, temperament). Men det er ikke først og fremst «personlighetssiden» de er opptatt av. De fleste teoretikere drøfter «pathos» mest under synsvinkelen: Hvilke affekter krever selve den sak man taler om? Likeledes ser Aristoteles «ethos» mer som én av flere faktorer som gjør talen troverdig. For taler/ord kan ikke alene gjøre en sak troverdig. «Ethos» er for Aristoteles et «ikke-kunsterdig bevis» (*pisteis atechnoi*) som sammen med talens egen bevisføring (de kunstferdige

bevis) skal gjøre saken troverdig.<sup>25</sup> For blant saksforholdene «utenfor» talen,<sup>26</sup> kunne i følge Aristoteles talerens egen person være «det sterkeste av alle argumenter». Dette synspunkt tok senere teoretikere som Cicero og Quintilian opp. De hevdet at bare en hedersmann (*vir bonus*) kunne holde gode taler. Ja, en god mann som var begeistret for en sak, ville måtte holde virkningsfulle taler (jfr. de-visen til Cato d.e.: *rem tene, verba sequuntur*: hold deg til saken og ordene følger av seg selv). Taleren vil samtidig foredles ved at han står foran et publikum som selv verdsetter edle etiske idealer. Derfor blir det et hovedsynspunkt at talen bare er troverdig når taleren er det. Den gamle sannhet om liv og lære ligger til grunn også her.

### Tilhørernes betydning

Talen er en interaksjonsprosess, hvor taler og tilhører, talens innhold/stil og tilhørernes forutsetninger og forventninger, direkte eller indirekte innvirker på hverandre. Selv om denne interaksjonsprosess aldri ble gjort til et eget tema, var tilhører (resepsjons-)synspunktet<sup>27</sup> hele tiden med i vurderingen. Ved valg av Genos, valg av bevismidler, valg av uttrykksmåte, spilte hensynet til tilhørernes forståelseshorisont og forventninger en stor rolle. Dagens predikanter har utvilsomt endel å lære av dette. Dels ved å bli meget bevisst denne siden ved formidlingen, dels for å unngå de fatale ytterlighetene: enten glatt tilpassning til sitt publikum eller likegyldighet overfor tilhørerne.

### Avslutning

Retorikk har sin grense. Som kommunikasjonsteori er den i vår moderne mediesituasjon ikke lenger fullstendig. Som arbeidsredskap i menigheten kan den gi hjelp til formidlingen av evangeliet i forkynnelse og undervisning. Men formidlingen av evangeliet skjer også på andre måter (ved omsorgsfelleskap, livsførsel osv.). Teologisk sett er den noe sekundært, underordnet Ordet selv og Åndens dynamikk. Likevel er retorikken viktig, både fordi den gir hjelp ved lesningen av NT og for-

di den gir hjelp til predikanten. Kan vi la være å ta imot retorikkens hjelp når vi skal argumentere for og proklamere bibelens budskap? Det er mer enn et retorisk spørsmål.

## NOTER

1. Se oversikten hos F. Siegert: *Argumentation bei Paulus*, WUNT 34, Tübingen 1985, 5–15. Ellers har H. D. Betz: *Galatians* (Hermenia), Phil 1979, (jfr. allerede i NTS 21, 1974/75, 353-79), i stor grad bidradd til at retorikken har fått gjennomslag. Den siste nytestamentlige retorikk før den klassiske filolog G. A. Kennedy skrev sin: «New Testament interpretation through rhetorical Criticism», London 1984, var C. G. Wilke: *Die neutestamentliche Rhetorik*, Dresden/Leipzig 1843.
2. I Danmark har man også fått en professor i faget, J. Faerner, jfr. hans bok: *Teoretisk retorikk*, København 1973.
3. Bl.a. G. Otto: *Predigt als Rede. Über die Wechselwirkung von Homiletik und Rhetorik*, Stuttgart 1976. Se også W. Jens (hg): *Rhetorik und Theologie*, Tüb. 1986 (anmeldt av Olav Skjevesland i dette nr.).
4. Her henvises til utgaven av W. D. Ross i *Oxford Classical Texts*, Oxford 1925. Det fins også gode engelske og tyske oversettelser.
5. Melanchton foreleste ukentlig retorikk og ga ut hele tre lærebøker i faget. Hertil: U. Schnell: *Die homiletische Theorie Philip Metancthons*, Hamburg 1968.
6. Hertil J. Martin: *Antike Rhetorik*, München 1974, 11. Triaden er en senere systematisering av Ciceros tankegang, f.eks. i *De Oratore I*, 138; II 115 (utg. Reclam, Stuttgart 1976).
7. Se særlig R. Bohren: *Predigtlehre*, München 1972, og O. Skjevesland: *Broen over 2000 år*, Oslo 1981, 91-109.
8. *Ars Rhetorica I*, 3-15.
9. K. Berger har i *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, inndelt hele boken ut fra disse tre hovedgenera. Dette er imidlertid en overbetoning av generalærens betydning.
10. H. D. Betz, op.cit.
11. Det betyr selvsagt ikke at man kan underslå kristentroens sosial-etiske konsekvenser. Men en drøfting av konkrete politiske løsninger og virkemidler hører andre fora til.
12. Det som skjer i Melancthons reformatoriske hovedverk: *Loci communes rerum theologiarum* (1521). Der gir han nettopp rettferdiggjørelsenlæren og eksegesen av Romerbrevet en almen basis.
13. Jfr. H. D. Betz, op.cit. I tillegg kommer brevinngress: Gal 1,1-5 og den lange formaningsdelen, 5,1-6,10.
14. *Ars Rhetorica III*, 13 = 1414a og b.
15. Jfr. W. Grünberg: *Homiletik und Rhetorik*, Gütersloh 1973.
16. Jfr. H. F. Plett: *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, München 1971, med et knapt forskningshistorisk riss, s. 8f.
17. *Rhetorik ad Herennius IV*, særlig 11-17 og Plett, ibid, 23ff.
18. Etterat A. Deissmann hadde påvist den «folkelige» karakter, understrekes i dag igjen de mer litterære og retoriske elementer, samtidig som hebraismer, LXX-stil etc. fremheves mer.
19. Et moderne eksempel på samme stil, fra Per Lønning: *Midt i livet*, Bergen 1967, 69: «Nåden er altså ikke underskudd, men overskudd, ikke armod, men rikdom, ikke jammer, men jubel».
20. Jeg har påvist dette i en artikkel om Jakobsbrevet, som blir offentliggjort i H. Temporini/W. Haase (hg): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, B. 25,4, kommer 1987/88.
21. Den florerer i ungdomsspråket (jfr. «lite dårlig» = godt), i mer forfinet utgave i f.eks. engelsk «understatements» og også hos Paulus, f.eks. Rom. 1,16: ikke skamme seg = frimodig bekjenne.
22. Seneca d.e. påsto at han i riktig rekkefølge og gjerne over lang tid kunne huske 2000 navn som ble nevnt for ham. Slike øvelser krever spesielle teknikker, men sier noe om hukommelsens muligheter, dersom man ikke lar den stagnere.
23. Jfr. H.-D. Bastian: *Kommunikation*, Stuttgart 1972, som drøfter denne og andre modeller. Grunnmodellen modifierer alltid ved at sosiale og psykologiske faktorer («støykilder») etc. trekkes inn. Modellen kan lett forlede til en overtro på devisen: «det kommuniserte ord = det mottatte ord».
24. Jfr. T. J. Sørensen (Grevbo): «Prestens person i prekenen», i *Prest og menneske. PF's studiebibliotek nr. 2*, 1975, 36-43.
25. *Ars Rhetorica*, I, 2 og særlig 15 (= 1375b), myntet på judisiale taler.
26. De kristne forkynnere i den tidlige kirke henviste i denne sammenheng til den etiske livsførsel, de gode forhold innad i menigheten, til martyrene, til under og tegn, jfr. min artikkel: «Hvordan drev urkirken misjon» i *NOTM 38*, 1984, 105ff.
27. Nyere resepsjonsforskning må på dette punkt være av stor interesse for predikanter. Nyttig er f.eks. litteraturforskeren og psykologen N. N. Hollands studie: *Five Readers Reading*, New Haven 1975, hvor han viser at fem av studentene tolket en novelle av W. Faulkner helt forskjellig. Forskjellige opplevelser, familieforhold og psykisk status resulterte i at de forsto det de leste på fem helt ulike måter.

Ernst Baasland, professor i nytestamentlig teologi ved Det teologiske menighetsfakultet. Adr. Hoffsjef Løvenskioldsv. 27 b, 0382 Oslo 3.

# Aggresjon og sjelesorg

*Eksegetiske og psykologiske overveielser til et radikalt moment i kristen etikk (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38)*

Av Nils Aksel Røsæg

Det er karakteristisk for teologien at den i økende grad prøver å arbeide tverrfaglig, særlig ved å utnytte samfunnsvitenskapelige synspunkter. Innen nytestamentlig bibelforskning er f.eks. sosiologiske og sosialantropologiske innfallsvinkler og «modeller» søkt anvendt i det historiske arbeid.<sup>1</sup> I noen grad er også en mer *sosialpsykologisk* tilnæringsmåte tatt i bruk, tildels på meget fruktbart – eller i hvert fall inciterende – vis.<sup>2</sup> Så hos tyskeren *Gerd Theissen*.<sup>3</sup>

Forhåpentlig til glede og nytte, *men fremfor alt med utfordring til fortsatt egen gjennomtenkning*, vil vi her kort presentere noen av hans eksegetiske synspunkter på en sentral og kjent seksjon av Jesu Bergpreken (Mt)/Slettepreken (Lk).<sup>4</sup> Men vi vil også for egen del videreføre dem og prøve å sette dem inn i rammen av en mer aktuell, *individualpsykologisk* horisont. Det dreier seg bl.a. om noe så sentralt i sjelesorgen som synsunker på aggresjonenes (følelsenes, emosjonenes) og aggresivitetsens (utslagenes, symptomenes) plass, funksjon og vurdering i kristen etikk.

Om disse aggressive tendensers opphav kan vi rimeligvis ikke i det følgende si noe bestemt eller detaljert, bare at de generelt springer ut av eller er forbundet med konflikter eller spenninger.<sup>5</sup> Men dermed har vi imidlertid også overfor denne synsvinkel (bakover, i retrospektiv) langt på vei avskåret oss fra å uttale oss om eller bedømme deres berettigelse normativt (moralsk/etisk) vurdert.

Dernest faller overfor den annen synsvinkel (forover, i prospektiv) deres hensiktsmessighet eller videre virkninger og nedslag også for en stor del ut av synsfeltet. Disse begrensninger ved vår drøftelse er det naturligvis verdt å merke seg allerede i utgangspunktet.

Vi vil likevel våge å nærme oss og diskutere problemfeltet ut fra en mer generell og systematiserende innfallsvinkel. Så får videre applikasjoner, utfyllinger og tilpassninger til konkrete tilfeller, situasjoner, personlighetstyper og individer komme i tillegg.<sup>6</sup>

Allerede med det eksegetiske eller historiske spørsmål etter hvordan bibeltekstene begrunner og motiverer de radikale oppfordringer eller krav om å gjengjelde ondt med godt og å elske sine fiender (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38), er Theissen seg bevisst å nærme seg *psykologien*. Menneskelige motivasjoner for holdninger og handlinger (samt naturligvis disse selv) er psykologiske fenomener, har psykologiske implikasjoner og dimensjoner.

Men selvfølgelig har de motivasjoner Jesu ord inneholder, også, og i første rekke, en *teologisk* side. De er talt i et teologisk språk, med teologiske motiver, som dels er tradisjonelle, dels sprenger de tradisjonelle teologiske rammer i datidens og samtidens jødedom.

Vi er med dette ført rett inn i spenningsfeltet mellom psykologi og teologi. Dette er jo også sjelsorgens felt. Vi spør med andre ord etter *skriftenvendelsens funksjoner* i forkynnelsen (*cura animarum generalis*) og sjelesorg (*cura animarum specialis*).

# I. Fire motiver for gjengjeldelsesunnløst og fiendekjærlighet

Theissen skiller på klargjørende vis ut fire teologiske motivgrupper eller motivtyper for de angitte holdninger og handlinger innen denne teksten. (For en korresponderende psykologisk vurdering blir dette å betrakte som motivasjoner.) De to første motiver er særlig fremme hos Mt i Bergprekenen, de to siste derimot hos Lk i Sletteprekenen. La oss se på dem!<sup>7</sup>

1. *Imitasjonsmotivet*, etterfølgelse og etterligning (*imitatio Dei*) – den ideale fordring? Mt 5,45 motiverer fiendekjærligheten med at disiplene (vi kristne) som Guds barn skal ligne eller etterligne Gud, vår Far i himmelen. For Gud, Skaperen, gjør ikke forskjell på folk. Det følger altså en etisk forpliktelse med å være Guds barn, en forpliktelse til læring og etterfølgelse, og denne gjelder helt alment. Bergprekenens antiteser oppsummeres i Mt 5,48 på følgende vis: Med streben etter helhet og gudsnærhet i livsførselen, ja etter «fullkommenhet» blir loven oppfylt (5,17), den større og overskytende rettferdighet nådd (5,20). Man oppnår, synes det, en indre styrke og overlegenhet, en selvbeherskelse og suverenitet i konkrete situasjoner som virkelig utfordrer en helt og fullt. Så kan man til og med unnløse å gjengjelde og heller elske sine fiender.

Så langt motivet i teksten selv, eller noe av det generelle inntrykk den etterlater seg ved anvendelse. Slik møter den mennesker som normativt ethos.

## Kritiske spørsmål og overveielser

Man har sakens mange ganger spurt seg om kravet her er for radikalt, absolutt og konsekvent stilt. Blir ikke buen spent for høyt? Kan dette være alvorlig og bokstavelig ment? Skal vi i den grad ligne Gud? Er slikt rent faktisk mulig for mennesker? Eller er det svermeri, idealisme og overmot? Er det dessuten riktig?

For hva da med rettferdigheten?

Dertil, og *det* er poenget i denne sammenheng: Er ikke dette også *psykologisk* anfølelsesbart? For hva skjer med emosjoner og aggresjoner her? Ser det ikke ut som om det er forutsatt at de skal undertrykkes? Blir det ikke høyst problematiske kristelige ydmykhetsideal av det hele? Ender de ikke ofte som falskhet og forstillelse?

Er det ikke en bedre løsning å la aggresjonene komme *åpent* frem og møte dem på alvor, istedenfor å forsøke å skyve dem inn under et åndelig teppe av ytre kontroll og krav, hvorfra de ukontrollert så likevel kan dukke opp i helt andre kristelig og alment-aksepterte former og fasonger? Sml. Mt 12,43–45/Lk 11,24–26! Er det ikke bedre å møte menneskelivets realiteter som de er, i stedet for krampaktig å forsøke å benekte og fortie dem, med kanskje enda verre følger enn de opprinnelig impliserte? Kan man komme til virkelig langt på vei å la seg utnytte og trække på? Blir det til at man tier og tåler systematisk og dermed kuer sin naturlige, ja egentlige skapelsesgitte selvvedelsestrang? Blir det til at man bøyer sitt hode og alltid svelger det ubehagelige eller urimelige?

Vi har kanskje, mange av oss, bevisst eller ubevisst stilt noen av disse spørsmål. Av bitter erfaring har vi sett hvor skjebnesvangert og personlighetskorrumpierende en såkalt «kristeliggjørelse» noen ganger *kan* være. Vi vet jo at regningen for denne operasjon automatisk forfaller til betaling i form av psykisk og psykosomatisk stress og belastning, som også kan slå ut i alvorlige problemer, av og til av omfattende patologisk art. Beskjedenhet, ydmykhet, selvutsløttelse osv., som mer eller mindre gjennomført livsmønster, *kan* bli kostbare dyder for enkelte, særlig i lengden.

I denne forbindelse kan man naturligvis også reflektere videre over nedarvede kjønnsfordelte rolleforventninger eller egenskaper. Hvorfor har kvinner tradisjonelt og generelt tatt større affinitet til kristen tro og kristent ethos? Hvilke konsekvenser får det for forkynnelse og sjelsorg at disse lettere synes å oppta flere, eller spesielle, av budskapets sider i seg?

Et par av Jesu mest karakteristiske og tilsynelatende edleste bud kan dermed risikere å havne som *medskuldige* på psykiatriens og humanitetens «tiltalebenk», grunnet sine uheldige følger i spesielle tilfeller, under riktig ensidige omstendigheter. *Funksjonen* ble gal, selv om tanken var så riktig.

#### *Konsekvenser?*

Disse problemene ser vi muligens klarere nå enn før. De er også blitt påtrengende utenfra, i apologetisk sammenheng. Hele samfunnet stiller spørsmål ved tradisjonelle normer, regler og verdier. Og normativ teologi må finne seg i å komme i søkelyset fra andre faggrupper.

Får dette også *konsekvenser* for vår holdning til det ethos som her tilsynelatende presenteres?

Er dette en livsstil vi i praktisk forkynnelse og sjelesorg bare kan anbefale og rette til den psykiske atlet med heroiske ambisjoner, og knapt nok da? Til personene med helt usedvanlige ressurser og egostyrke, med helgenstoff i seg? Til den som rent konstitusjonelt kan tåle belastningen og fremstå som et eksempel, som et unntaksmenneske som bekrefter regelen om unntaket? Eller skal vi reservere utfordringen som domsord bare til de hårde og hensynsløse, til dem som virkelig kan *treng* den? Og da til gjengjeld spare de svake og allerede relativt gode og ydmyke sjeler, de som trenger den minst, men som samtidig nettopp derfor tar den desto mer alvorlig, og følgelig kan bli skadet av den? Dette er spørsmål som dreier seg om ordets eller motivets rette *applikasjon*.

Det man har kalt Bergprekenens problem er jo dens tilsynelatende ugjennomførlighet. Særlig vanskelig har forholdet til samfunnet, ut over individet selv, vært. Så har da også den katolske tradisjon skilt *praecepta* (de alment gjeldende bud) fra *concordia evangelica* (de spesielle evangeliske råd). Og den lutherske reformasjon skilte noe annerledes Bürgerstand fra Christenstand, Beruf fra Christenmensch, handling på andres vegne fra handling på egne vegne.

Men nå er altså også de individualpsykologiske problemer fokusert. Implikasjonene og

komplisasjonene her synes ikke mindre skjebnesvangre. Felles for begge felt, det individuelle og det samfunnmessige, er en truenet spaltning: en dichotomi eller schizofreni, om man vil. Psykologisk eller internt skal man elske og være god når ens natur og følelser (kan hende også meget berettiget!) sterkt byr det motsatte. Sosialetisk eller mer eksternt blir det to forskjellige normsett å forholde seg til. Begge deler kan bli for mye og for vanskelig for mange.

#### *Utvidet tolkningsramme og perspektiv*

For såvel sosialetikken som sjelesorgen er dette en nødvendig og utfordrende oppgave å komme til rette med: å overvinne denne tvedeling, både teoretisk og praktisk. Vi for vår del tror oppgaven *kan* la seg løse innen en større – teologisk forsvarlig – ramme, ja egentlig *bare* der.

Vi nevner stikkordsmessig: Nøkkelen må ligge i Bergprekenens *åpning* med de tilsigende saligprisninger. Innholdet er kvalifisert som disippelbelæring, i snevrere eller videre forstand. For disiplene (oss kristne) er det konstituert et umiddelbart og grensesprengende gudsforhold som bærer gjennom alt, og som også bærer gjennom denne verden.

I spenningen mellom det evangeliske indikativ og disippelbelæringens imperativ lever vi vårt liv. Men utgangspunktet og kraften ligger i evangeliet, og så er Gud i Kristus malt for våre øyne til etterfølgelse og nærhet.

Poenget og utgangspunktet er altså det allerede nærværende og frigjørende gudsforhold som både peker på og tilgir individuell skyld som synd, men som *også* samtidig viser til den falne skapnings generelle tilstand.

Overfor det siste gjelder det da å meisle teologisk ut, teoretisk og praktisk, et *enhetlig, helhetlig og dynamisk* kristent ethos som nettopp *ikke* idylliserer, ikke unnviker realisme og smerte. Det må *selv* være handlekraftig og aktivt, offensivt arbeidende på problembevissthet og virkelighetsforbedring i en *ånd båret av genuin tro, håp og kjærlighet*. Og ikke minst: Fellesskapet må bære hverandres byrder. I menigheten av disipler og etterfølgere er Kristus selv – dypest sett – handlende subjekt. Dette er selve den oppsiktsvekkende og sterke, trygge nyhet og virkelighet som bærer inntil verdens ende. Og som er til å leve av, leve med og leve for.

2. *Avgrensningssmotivet*, skille- eller overbudstanken utad – konkurranseinnstilling? Theissen påviser som et annet motiv til gjengjeldelsesunntatelse og fiendekjærlighet, for-



holdet til andre mennesker, avgrensningen overfor andre grupper (Mt 5,46f). Det går på den kristne disippelflokkens spesifikke identitet. Dreide det seg ovenfor om positiv imitasjon av Gud, går det her på en negativ imitasjon, en dissosiasjon: vi skal *ikke* være som de andre. Vi kristne skal gjøre *mer* enn «tollere» og hedninger. Ja, vi så jo i 5,20 at vår rettferdighet også langt skal overgå de skriftlærdes og fariseernes. (Stikkordet er *(to) perisson/parisseuein*, sml. også 6,7f.31f.)

Både skal våre handlinger i seg selv skille seg fra disse andre, v. 47. Men også konsekvensene av handlingene våre blir da, nå når disse er blitt grunnleggende rette, annerledes: nå først blir det virkelig noe å lønne oss for (v. 46). Dertil kommer misjonsmotivet til, slik vi ser det i 5,16.

#### *Kritiske spørsmål og overveielser*

For det første må vi med Theissen spørre om teksten her ikke tenderer til å motsi og oppheve seg selv: avgrensningsmotivet synes å stride nettopp mot fiendekjærlighetsbudet i Mt 5,44. Der er vel poenget at grensene og motsetningen mellom antagonistiske og polemiske mennesker skal overvinnes og falle bort, i første omgang fra den ene side i alle fall. Den ene tør åpne visiret, stå ubeskyttet og sårbar og rekke hånden frem til forsoning. I Mt 5,46f synes derimot motsetninger og murer rent konkret å reises på nytt og befestes. Klasseskiller av religiøs-etisk eller moralsk art oppstår. Grenser markeres.

#### *Intern spenning*

Psykologisk sett synes det her å være implisert *to bevegelser* eller holdninger som vanskelig lar seg forene. Kan man virkelig elske sine fiender samtidig som man har avgrensningsmotivet overfor andre i bakhodet, endatil som motivasjon? Samtidig som man er intenst opptatt av å bygge opp sin egen identitet som motsetning til andre, til tredjepersoner?

Utvisomt er fingeren her satt på et vanskelig punkt. Altruismen synes truet av selvopptatthetens fare, av egosentrisiteten. Man får vansker både med den nødvendige konsentra-

sjonen og med konsekvensen i sine holdninger og handlinger.

Theissen antyder følgelig (som mange andre) at v. 46f snarere kan være å forklare ut fra den senere matteiske overleverings- og sosialsituasjon.

#### *Gyldig kriterium?*

For vår del ser vi – som vist – klart denne spenningen i teksten, men mener ikke dermed å ha noe sikkert kriterium for sendatering av tendensen i v. 46f, og for å erklære logiet ikke autentisk. Det ville i så fall nærmest være å innføre psykologi som litterærkritisk vurderingsraster. Før vi eventuelt griper til det, må vi imidlertid se om vi kan løse opp teksten som den nå står, uten dermed bevisst å ville harmonisere.

Spiller da virkelig avgrensningsmotivet så stor rolle som motivasjon i Bergprekenen og i Mt som helhet?

Etterfølgende 6,1ff viser at det er tydelig fremme. Men i vår tekst synes dog imitasjonsmotivet å være det primære. Det nevnes i alle fall først.

Dernest: Man kan vel ikke overfor oppfordringen og befalingen om fiendekjærlighet i v. 45 komme fra at nettopp tollere og hedninger, såvel som fariseere og skriftlærde, også hører med til dem som skal elskes? Man kan se deres tilkortkommenhet, mangler, synd og hykleri. Men man henvises fortsatt like fullt til å elske også dem. Det er vel mulig primært å prøve subjektivt og prinsipielt å komme medmennesket i møte, mens man sekundært objektivt avgrenser og distanserer seg, tar avstand fra og sier fra om dets faktiske holdninger og handlinger der disse er urettmessige eller ikke synes å holde mål? Altså så langt råd er å skjelne person fra sak.

Gud selv er virkelig her vårt forbilde, han som elsker alle oss syndere, til tross for sin hellige nidkjærhet og sitt hat overfor vår synd. Vi alle er langt mer problematiske for Gud enn tollere og hedninger, fariseere og skriftlærde var for den fremvoksende Jesusbevegelsen!

Enten kan man da se disse grupper som

motstandere og fiender i situasjonen til den historiske Jesus. Eller man kan også mer se dem som aktuell horisont for overleveringen og Mt-redaksjonen. Ikke under noen omstendighet har man imidlertid falt for fristelsen til å innskrenke eller undertrykke selve Jesu radikale bud om nestekjærlighet. Og *det* er det avgjørende! Det er fasthold, også om tradisjonene er videreført og utvidet med hensyn til nye aktuelle situasjoner.

#### *Aktuelt med aktsomhet*

Likevel skal vi være klar over de anførte psykologiske synspunkter under anvendelsen av denne og lignende tekster med avgrensingsmotiv i preken og sjelesorg.

Dette gjelder også faren for oppdatering og videreføring av datidige avgrensninger overfor og konflikter med samtidig jødedom, slik disse skinner igjennom i mange sammenhenger. Antisemittismen har som kjent ikke vært helt ukjent innen kirken heller!

Det annet kritiske spørsmål som kan stilles overfor tekstsammenhengen her, gjelder konsekvensene av holdningene og handlingene, tanken på takknemlighet, gjengjeldelse eller lønn fordi man gjør det som ingen andre gjør: unnlater å gjengjelde, viser kjærlighet til sine fiender. Hvilke *positive* konsekvenser får det for en selv at en slik skiller seg ut? Og hvordan er belønningsmotivet å vurdere som psykologisk motivasjon? Det er særlig i Sletteprekenen hos Lk vi kan undersøke dette.

### 3. *Gjensidighetsmotivet*, gjenytelses- eller resultatorienteringen innad – profittinnretning?

Hos Lk er dette motiv tydelig fremme, påviser Theissen. Den gyldne regel er her stilt inn som overgangsledd etter temaene fiendekjærlighet og gjengjeldelsesunnlattelse (6,31). Det man slik gjør av godt, kan man vente å få igjen for! Selv om man naturligvis ikke kan sette det som betingelse på forhånd eller regne med det som sikkert, kan man håpe og forvente.

Nå er det imidlertid vanskelig å avgjøre entydig hvorvidt Jesu ord i denne sammenheng sikter til belønning fra Gud eller fra menne-

sker: Mt går på Guds (eskatologiske, endegyldige) belønning; se til dette siste og fjerde motiv nedenfor.

I Lk 6,32.33.34 forekommer derimot ordet takk/takknemlighet (*charis*), som nok også kan forventes fra Gud, men som vel dertil angir en menneskelig reaksjon eller gjenytelse. Denne blir så mye større og annerledes, ja av en ny kvantitet og fremfor alt av en ny kvalitet, når man gjør det uventede og uvanlige: elsker sine fiender, gjør godt mot dem som gjør en selv vondt, låner bort der en ikke kan vente å få noe igjen. Sml. Lk 7,40ff om korrespondansen tilgivelse/kjærlighet.

Hos Mt avvises gjensidighetsprinsippet med klar front mot den gamle *ius talionis* (negativ gjengjeldelse eller hevn, Mt 5,38.43). Bergprekenens antiteser nekter slikt.

Men Lk har en annen aksent, den motsatte synsvinkel. Her åpnes perspektivet for en mellommenneskelig gjensidighet eller gjengjeldelse av *positiv* art: takknemligheten. De uhørt gode handlinger får også gode følger. De er fruktbare, kreative, skapende. Her anvises en ny, ideal gjensidighet.

Denne synes mindre opptatt av den faktiske og varierende respons enn den er orientert ut fra den prinsipielle gjensidighetsforventning. For i grunnen venter vi alle det gode av hverandre. Det er i hvert fall utgangspunktet eller premisset.

#### *Kritiske spørsmål og overveielser*

Vi vil her kort si at i den grad den mellommenneskelige reaksjon og gjensidighet er fremme i Sletteprekenens sammenheng, har den likevel sin klare *grense* som psykologisk motivasjon for fiendekjærlighet og gjengjeldelsesunnlattelse. Vi kan – som vi så – ikke regne sikkert med slik positiv respons eller sette den som nødvendig forutsetning for våre holdninger og handlinger.

Jesu ord i det foregående er da heller ikke almen visdomstale, men eskatologiske bud og krav, disippelbelæring for en ny tid og en ny sammenheng. De sprenger beregninger og grenser. Det er først de teologiske motiver og den spesifikt teologiske motivasjon som vir-

kelig får oss til å våge også å gå vår fiendtlige neste ubeskyttet i møte, på tross av vår gamle natur.

En pragmatisk motivasjon synes altså både å ha begrenset verdi og rekkevidde rent faktisk, samtidig som en prinsipiell pragmatisme vurdert i en større teologisk sammenheng må sies å være sekundær.

#### 4. Det eskatologiske lønns- og domsmotiv

Når gjensidigheten i mellommenneskelige forhold i denne verden rent empirisk er så usikker som vi stadig erfarer at den er, når godhet, fiendekjærlighet og gjengjeldelsesunntatelse ikke alltid umiddelbart og øyeblikkelig gir de ønskede og forventede gode resultater, da kommer tanken på Gud som rettferdighetens og gjenytelsens endelige garant inn. Gud er den som skaper og opprettholder verdensordenen. Den immanente gjensidighet får dermed sitt nødvendige supplement ved en endegyldig eskatologisk utligning.

Lønnstanken i denne sammenheng, særlig Mt 5,46 og Lk 6,35, har vi allerede berørt. Se dertil Lk 6,38. Theissen påviser at tanken på erstatning eller kompensasjon her ligger nær hos Lk.

På den annen side så vi nettopp at Jesus etter Mt avviste den gamle mellommenneskelige *ius talionis* eller hevnen. Det er da også en sentral bibelsk tanke at hevnen eller straffen egentlig hører Herren til, og ham alene (se f.eks. Lk 18,7f; Rom 12,17-19; 13,4b; 2 Tess 1,6-8, og videre nedenfor). Gud selv er dommer. Så også i Mt 7,1f.

Hvordan opptrer så dette eskatologiske domsmotiv hos henholdsvis Mt og Lk i vår sammenheng? La oss først vende oss til Matteus.

Vi har allerede vist at i Bergprekenen motiveres ikke fiendekjærligheten og gjengjeldelsesunntatelsen *negativt* med Guds dom; dvs. at Gud dømmes den som ikke elsker sin fiende og ikke tåler å lide vondt. En slik tanke er ikke innen synsfeltet. Både ville vel et slikt negativt motiv være dårlig egnet som motivasjon og utgangspunkt for ønskede, grensesprengende og konstruktive holdninger og handlinger

(sml. devisen om tvang til tro som dårsers tale). Og dertil retter vel dommen seg i første rekke mot syndens og ondskapens primære opphav (se f.eks. Mat 5,21ff), ikke mot dens sekundære følger (hevnen, gjengjeldelsen og fiendehatet).

Nei, vi så at Mt bringer en ganske annerledes inspirerende *positiv* motivasjon i sitt oppsett: primært positiv imitasjon av Gud, vår Skaper og himmelske Far, men også en følgende sekundær avgrensning overfor andre tilkortkommende holdninger og handlinger som var representert i samtiden.

Domsmotivet utgjør altså ingen direkte motivasjon innad hos Mt. Noe annet og mer egnet får fylle den funksjonen.

Men dernest korresponderer på den annen side denne manglende henvisning til Guds dom som negativt motiv med et annet og meget mer betydningsfullt forhold: Heller ikke overfor dem som gjør en ond og ens fiender tales det om, eller trues det med, Guds dom. *Ius talionis*-tesen i Mt 5,36 avvises f.eks. ikke med henvisning til dogmet om en eskatologisk og endegyldig hevnen og gjengjeldelse ved Guds dom. Ikke her. Også *denne* anvendelse av domsmotivet er utenfor synsfeltet. Til tross altså for at Guds dom er nevnt både før (i 5,21ff) og senere (i 7,1f), og til tross for hevnen- og trusel-ordene i 10,11-15p (sml. delvis 23,37-39p, men helt annerledes SLk 9,51-55).

Selv om evangelietradisjonen tydelig godt kjenner domstanken, blir den holdt utenfor her. Mt anvender verken som eksplisitt eller implisitt motiv i forbindelse med fiendekjærlighet og gjengjeldelsesunntatelse at Gud allikevel vil hevne en og straffe ens motstandere i dommen til slutt, slikt kunne da heller ikke motivere de ønskede holdninger og handlinger. Snarere tvert imot. Det ville stride mot, ja, punktere dem fullstendig.

Konklusjonen er klar: Mt holder domsmotivet helt vekke her, rett og slett fordi det er lite forenlig med oppfordringene som står i sentrum. Det betyr i alle fall intet positivt for dem, anvendes og utnyttes ikke.

Men dette forhold hos Mt skyldes vel dertil

og egentlig at overleveringen og tradisjonene manglet domsmotivet i denne forbindelse, Jesu oppfordringer ble tradert til Mt uten direkte bruk av dette motiv. Lønnsmotivet skimter derimot igjennom.

Hvordan er så dette hos Lukas? Domsmotivet kommer her, til forskjell fra hos Mt, umiddelbart i forlengelsen av oppfordringene til fiendekjærlighet og gjengjeldelsesunntatelse (Lk 6,37; par Mt 7,1f). Ja, hele periokopen 6,27-38/42 hører her sammen, uten markerte brudd i tankeutfoldelsen. Den mellommenneskelige og medmenneskelige tematikken flyter videre. Å elske også sine fiender er bl.a. å unnlate å dømme dem. «Døm ikke» osv. står klart parallelt til den foregående oppfordring «vær barmhjertige», som på sin side oppsummerer fiendekjærligheten og tålsomheten. Domsmotivet er her altså anvendt. Og det er utnyttet med tanke på en selv, men ikke direkte, som negativ motivasjon. (Slik fant vi det heller ikke hos Mt.) Derimot anføres det mer indirekte, og da som *restriksjon*, som *kritisk* instans overfor egne holdninger og handlinger. For i den eskatologiske dom gjelder *ius talionis*-prinsippet. Her skjer den endegyldige gjensidighet eller gjengjeldelse fyldest.

Siden Gud selv er dommer og det her dreier seg om den altomfattende, universelle dom, slår dommen til *alle* kanter i menneskeverden. *Alt* kommer frem i lyset, ikke bare øyeblikk, brokker og segmenter i historien. *Hele* ens eget liv og hele de andres liv skal frem i sin totalitet. *Da* trenger vi *alle* barmhjertighet fra Gud.

Derfor skal man ikke selv dømme og fordømme, deri ligger restriksjonen, negasjonen. Men man skal ettergi, unnlate å gjengjelde, ja, elske sine fiender. Der ligger oppfordringen, posisjonen. Og motivasjonen ligger som hos Mt i imitatio-tankene, i den avgrensede overbudstanken og i lønnstanken. Der-til, som vi så, i det immanente gjenytelsesmotivet. Motivasjonssiden er også her ensidig og entydig *positivt* formulert.

Domsmotivet fungerer dermed restriktivt og selvransakende *innad*, *overfor en selv*. Selvkritikken hemmer egen aggresjon og ag-

gressivitet, som Theissen bemerker. Indirekte er den slik at betydning for fiendekjærlighet og gjengjeldelsesunntatelse. Sml. gjensidigheten i Fadervår-bønnen Lk 11,4a par Mt 6,12: forlat/tilgi som vi og forlater/tilgir.

På samme måte skulle man etter de lukanke saligprisninger vente en adversativ korrespondanse i de følgende ve-ropene. Men den strenge parallellitet brytes i siste ve-rop: Nettopp der man venter et ve-rop over motstandere, forfølgere og fiender, vendes det hele innover til selvransakelse i disippelflokken. Ja det spørres etter dette om ikke også de tre foregående ve-rop i hvert fall delvis rammer disiplene på kritisk vis, uten at vi kan gå nærmere inn på det her.

Lk fører domsmotivet fra logie-stoffet (Q) tett sammen med, ja, helt inn i motivet om fiendekjærlighet og gjengjeldelsesunntatelse. Vi forutsetter at denne nære forbindelse er resultat av en redaksjonell utvikling, en sammenføyning av mer løse eller frittstående enkeltord og blokker. Mt har den ikke, som vi så. Innføringen av den guddommelige endegyldige *ius talionis* fører imidlertid overhode *ikke* til at domsmotivet settes i spill utad overfor dem som gjør en ondt, overfor forfølgerne og fiendene. Heller ikke her. Enda så spenningsfylt motsetningsforholdet måtte kunne være. Man verken trøster seg med motstandernes ventende velfortjente straff eller truer dem med en. *Deres* gudsforhold er holdt helt utenfor, som i Mt.

Derimot føres på konstruktiv og fruktbar vis det egne gudsforholdet inn slik at det får styre forholdet til ens medmennesker. Aksepten ligger ensidig på eget ansvar og livsførsel, ikke på at Gud skal komme en til hjelp og hevne den urett en lider.

#### *Korte sammenligninger med andre tradisjoner i miljøet*

Her er vi ved noe genuint og karakteristisk i tradisjonen om gjengjeldelsesunntatelse og fiendekjærlighet, noe som skiller den fra en bred gammeltestamentlig, jødisk, og delvis også urkristen strøm.

Domstanken overfor motstandere og fien-

der kommer som kjent tidvis frem, f.eks. i salmene i GT, særlig i de individuelle og kollektive klagesalmer. I profetbøkene tales også om Guds vrede og straff overfor Israels fremmede undertrykkere. Krigsrullen fra Qumran er et ytterliggående eksempel på forventninger om det endelige eskatologiske oppgjør. Spenningsfeltet mot fiendene er her høyladet. Vi kan også gjenfinne trekket innen apokalyptisk litteratur, uten at vi kan gå inn på å belegge dette i detalj her.

I det hele vil vel tanker om den eller de lidende rettferdige som plages urettmessig svært ofte vekke forventninger om en godtmelig restitusjon av rettferdigheten, med tilsvarende ventende oppgjør for de urettferdige og undertrykkerne.

Så altså ikke i de tekster vi her undersøker og har tatt utgangspunkt i. Theissen viser imidlertid hvordan motivet om Guds kommende dom over motstanderne faktisk forekommer som motivasjon ved oppfordringer om å tilgi dem. Ja, vi finner denne sammenkoblingen også på kristen mark, klarest i Rom 12,17-19. Man kan være forsonlig. Hevnen og straffen overlates til Gud. Herren selv skal gjengjelde.

Dertil så vi hvordan evangelietradisjonen også nok kjente trussel- og hevntanker med henvisning til Guds dom (Mt 10,11.15p, sml. 2 Tess 1,6-8; 2 Kor 2,14-16). Fremfor alt er det likevel de apokalyptiske forestillinger eller språkbruken i Ap 19,11ff som har vakt slik anstøt av de av noen er blitt erklært som fremmedelement i kristen kontekst.

Begrunnelsen for dette siste er åpenbart bl.a. nettopp Jesu ord om gjengjeldelsesunnlatelse og fiendekjærlighet.

Skulle vi anvende det strenge og ensidige dissimilaritetskriteriet, må vi si at disse ord skiller seg både fra gammeltestamentlige, samtidige jødise og urkristne tendenser. Men Mt og Lk har overlevert oss dem fra logietradisjonen (Q). Og de har gjort det *uten* å forandre deres radikale ensidige gehalt.

### Kritiske spørsmål og overveielser

Også her, ved dette fjerde og siste motiv, vil vi

tilføye noen videre psykologisk-sjelesørgelige overveielser om den meneskelige psykes møte med bibeltekstene, enda noen refleksjoner i skjæringsfeltet mellom teologiske motiver og psykologisk motivasjon. Også her vil vi altså måtte gå noe *utover* selve motivet som er analysert frem, beskrevet og behandlet.

## II. Fire løsningsmuligheter

I det foregående tekstarbeide er allerede antydningene noen psykologiske mekanismer som gjør seg gjeldende når aggresjonens utslag, aggressivitet, avvises fra personligheten og ikke lenger anses som legitim ved at en religiøs begrunnet og absolutt etisk tilbakevisning av denne behovstilfredsstillelse innføres.

Theissen henviser i sin *sosialhistoriske funksjonsanalyse* til i alt *fire* former for eller forsøk på aggresjonsbearbeidelse og overvinning.<sup>8</sup>

### a) Reversjon/tilbakevisning

Han ser for det første selve den uvanlig skjerpede eller radikaliserede etiske normen om gjengjeldelsesunnlatelse og fiendekjærlighet i *seg selv* som et *forsøk* på å nøytralisere allerede eksisterende og meget sterke, hatefulle aggresjoner ved tilsvarende skarpe motimpulser, hva vi vil kalle reversjon eller tilbakevisning.

Psykoanalytisk er dette å forstå som en «reaksjonsdannelse»: intensiv eller intensivert aggressivitet slår over i sin motsetning. Dette fordi den verken kan eller bør aktiviseres eller realiseres. Den oppleves som *for farlig*, rett og slett. Intens driftsenergi eller psykisk energi og hevniimpulser, som opprinnelig var rettet mot aggresjonsmål, tjener nå bekjempelsen av aggressivitet.

Men «da vi må gå ud fra, at disse tilbøieligheder ikke bare kunde forsvinde, må vi oppspore, hvad de blev forvandlet til». Det er nettopp det vi nå vil se nærmere på, men da ut fra et mer *aktuelt* og *individualpsykologisk* perspektiv.

b) *Projeksjon/eksternalisering/forskyvning*  
Den ene av de to utviklingene vil vi da kalle projeksjon, eksternalisering eller forskyvning. Den er utadvendt. Aggresjonen som truer med å bli aggressivitet er vendt mot andre. Men aggressiviteten overlates eller delegeres så til Gud og utsettes til den eskatologiske dom. Hevnlysten og fiendehatet, altså aggresjonene, er der prinsipielt fortsatt. Det er egentlig bare skjedd en behovsutsettelse som nok kan svekke, men som neppe verken psykisk eller etisk virkelig og grunnleggende har maktet å nøytralisere den intrapersonale konflikten eller problemet, selve spenningen eller frustrasjonen. Den forbudte aggressivitet er der fremdeles, men er nå legitimert teologisk og overført på Gud. Fra en side sett kan vel dette betraktes både som en foreløpig og en falsk løsning, en *skinnløsning*, da behovstilfredsstillelse forutsettes i alle fall.

Men den kan nok fungere meget hensiktsmessig i gitte konfliktsituasjoner. Den kan gi hjelp til å leve med uløste spenninger under trykk.

c) *Introjeksjon/utligning/nøytralisering*  
Den andre mekanisme eller trykk-befrier kaller vi introjeksjon, utligning eller nøytralisering. Retningen er her innadvendt. Den truende aggressiviteten stoppes og reflekteres, vendes innover mot en selv og blir til selvransakelse og selvkritikk.

Man får tanker på Guds eskatologiske dom for egen del. De aggressive emosjoner og behov balanseres av egeninteressen. Man blir seg sin egen skyld bevisst, og vil nødig ha enda mer å svare for.

Dermed blir selve aggresjonsbehovet, selve aggressivitetssimpulsen plutselig *problematisert*. Dette er grunnleggende annerledes enn ovenfor. Et *kritisk* element kommer inn og bremser.

Psykisk kan man vel bare her håpe på et *virkelig* «omslag», en reell utligning og nøytralisering, fordi teologiske motiver først nå virkelig kan komme *effektivt* i spill som psykiske motkrefter.

I hvilken grad dette er mulig rent praktisk,

konkret og individuelt vil selvsagt også avhenge av forskjellige *subjektive* momenter, av bakenforliggende forhold, ytre omstendigheter, den aktuelle situasjon og øyeblikkets psykiske toneleie.

Den *objektive* dialektikken mellom lov og evangelium må imidlertid få spillerom: Det er svært avgjørende i hvilken grad Jesu radikale og apodiktiske impuls til gjengjeldelsesunnlatelse og fiendekjærlighet får virke. I hvilken grad *lovens* radikale krav får gjøre en ydmyk og realistisk. Og det er også avgjørende at den større soteriologiske sammenheng som Jesu fordring hører hjemme i, er fremme. Altså i hvilken grad *evangeliets* *ennå mer* radikale nåde får komme den anfektete samvittighet i møte.

d) *Transformasjon/symbolbearbeidelse*  
Vi kan her også tenke på Theissens fjerde, siste og avgjørende form for forsøk på aggresjonsbearbeidelse eller -overvinnelse i Jesus-bevegelsen: transformasjon til kristologiske symboler eller symbolbearbeidelse. Slik kan man inderlig identifisere seg med noe utenfor en selv, en som har gått foran i ens sted.

I denne kontekst blir det ikke lenger *bare* snakk om negativ restriksjon, altså tanken på dommen over en selv som hemmende psykisk faktor. Også ens egen *frelse* blir av betydning. Den største positive motivasjon og impuls kan bli hva Jesus objektivt gjorde og gjør for meg, han som ikke gjengjeldte, men elsket sine fiender, og som vil at jeg offensivt og generøst skal bli fri til å gjøre det samme.

Der ligger *stinget* i kristen etikk. I siste instans er dens *proprium* tuftet på evangeliet, for evangeliet *er* dens *proprium*.

Utlignings- og nøytraliseringsmekanismen ved den personlige anvendelsen av domsmotivet (punkt c) fører på sin side til forsiktig, defensiv selvpoptatthet. Man tenker engstelig på konsekvensene for en selv, ikke på Jesus og sin neste. Og man kuer sine emosjonelle ressurser og energier, istedenfor om mulig å prøve å konvertere, transformere, sublimere og frigjøre dem. *Anvende dem offensivt*. Bli kvitt dem på et vis ved å utagere dem. Ta dem

ut ved å «miste seg selv» i tjeneste og etterfølgelse (Mk 8,34ffpp).

Faren er her altså at man ikke kommer lenger enn til det *negative*, restriktive stadium. Faren er at man forblir innkrøllet i seg selv (*incurvaturus in se*).

Derfor er alle *positive* motivasjoner bedre. Som balanse og supplement, men også som de *egentlige drivkrefter*.

Denne fare for egosentrisk innsnevring truer også ved de øvrige anvendelser av gjen-sidighetsprinsippet, hva enten det er i form av håp om immanent gjenytelse, respons eller resultater, eller det er ved tanken om den eskatologiske lønn.

Også lønnstanken må imidlertid sees i en større sammenheng, i et større dogmatisk perspektiv, hvor det overordnede og primære må være *iustificatio impiis, sola fide, sola gratia*. Da blir lønnen konsekutivt etterstilt, som *nådelønn* – ikke foranstilt som fortjeneste.

### III. Sammenfatning og konklusjon

Vi har gjort rede for de fire teologiske hoved-motiver for gjengjeldelsesunlatelse og fiendekjærlighet, slik vi nå har dem i logie-tradisjonen i evangeliene, med vekt på å vise forskjellene i aksent mellom Mt (Bergprekenen) og Lk (Sletteprekenen).

Til alle fire har vi knyttet aktuelle psykologisk-sjelesørgeriske spørsmål og overveielser. Diskusjonen har naturligvis særlig kretset om aggresjonens og aggressivitetens tematikk, om spenninger og motsetninger i forholdet til medmennesker. Vi har da forstått begrepet sjelesorg vidt, både med tanke på den generelle, offentlige forkynnelse og den mer spesielle sjelesørgeriske individualsamtale. I begge situasjoner vil disse tekstene og motivene være aktuelle referanserammer.

Samtidig som disse kjente Jesus-ord naturligvis tradisjonelt nyter stor anseelse og utbredelse, har det *nettopp derfor* på den annen side også vært nødvendig å ta opp utfordringer fra aktuelle psykologiske innvendinger og

synspunker som kan reises i forbindelse med dem. Vi synes det er verdifullt at en slik samtale kommer igang, også over enkelte tekster. Vi har i all beskjedenhet forsøkt å yte et klargjørende og dermed apologetisk diskusjonsbidrag her. Det har da vært nødvendig underveis å peke på sterke og svake sider ved enkeltmotivene.

I spenningsfeltet mellom en almenmenne-skelig psykologisk vurdering (motivasjons-siden) og den spesielle teologiske tematikk (motivsiden) vil det – som vi har sett – ofte være nødvendig å antyde hvordan det teologiske perspektivet og tolkningsrammen for de enkelte motiver må *utvides*. Selv om problemene med tekstene og motivene utvilsomt kommer klarere frem ved en mer analytisk, oppspaltende tilnærming (slik G. Theissen som representant for moderne eksegesi har fått lede oss inn i), skylder vi også å si at det heller ikke i tekstene selv slik vi nå har dem som kanonisk og normativ skrift, bare dreier seg om *isolerte* motiver, men om en *helhet og sammenheng*. Vi har derfor også søkt å vise at en slik bredere eskatologisk og fremfor alt *positiv* soteriologisk kontekst så absolutt kan ha psykologiske, motivasjonsmessige, frigjørende momenter for seg.

#### NOTER

1. For oversikt, innføring og kortfattet vurdering og diskusjon, se f.eks.: Baasland, E.: «Urkristendommen i sosiologiens lys», TTK 54:1984 45-57; Scroggs, R.: «The Sociological Interpretation of the New Testament. The Present State of Research», NTS 26:1980 164-179; Tidball, D.: *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Exeter 1983, – alle med videre referanser.
2. Cf. Baasland, op.cit. 48f, som også er kritisk her.
3. Født 1943, dr. theol. 1968, nå professor i NT (og dekanus) i Heidelberg. Se generelt hans populære *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1977, på dansk: *Jesusoverleveringen og dens sociale bakgrund*, København 1979, særlig i funksjonsanalysen 13f. 105ff, og om normskjerpelse 84ff (for videre kritikk se: Malina, B.: «Social Sciences and Biblical Interpretation», Int 36:1982, 229-242, 240 n18). For videre bidrag av denne art se f.eks.: Hollenbach, P. W.: «Jesus, Demoniacs, and Public Authorities. A Socio-Historical Study», JAAR 49: 1981 567-588, særlig 572f om individual/

- sosial-psykologi og 573ff om aggresjoner i sosial sammenheng; Rapport, U.: «Jewish-Pagan Relations and the Revolt against Rome in 66–70 CE», *Jer Cath* 1:1981 81–95, 92 n31 med referanse til psykologiske standardverker; Kvaal, T. K.: «Jewish Gnosticism as Revolt and Solution to a Cultural Crisis» (kommer); Scroggs, R.: «The Heuristic Value of a Psychoanalytic Model in the Interpretation of Pauline Theology», *Zygon* 13: 1978 136–157; Moore, R.L.: «Pauline Theology and the Return of the Repressed. Depth Psychology and Early Christian Thought», ibidem 158–168; Theissen, G.: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologi*, FRLANT 131, Göttingen 1983; Niederwimmer, K.: «Tiefenpsychologie und Exegese», *WzM* 22:1970 257–272; Spiegel, Y. (hrsg.): *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, München 1972; idem (hrsg.): *Doppeldeutlich. tiefendimensionen biblischer Texte*, München 1978. Stuhlmacher, P.: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979 210–213 er sterkt kritisk til denne retning generelt, Men se også hans: «Aggression, Friede und Versöhnung», i: *Das Wort und Die Wörter*, FS G. Fridrich zum 65. Geburtstag, hrsg. Balz, H. und S. Schulz, Stuttgart 1973 211–220, likeledes Joest, W.: «Das Thema «Aggression und Frieden» und die christliche Versöhnungsbotschaft», ibidem 221–229, fra et mer aktuelt perspektiv. – Dette psykologiske perspektiv er selvfølgelig ikke helt nytt, se f.eks. Schneider, C.: «Psychologische Exegese», *ZsTh* 10:1933 126–162; for viktigheten av psykologiske synspunkter som hjelpemidler og av psykologien som hjelpevitenskap i den klassiske hermeneutikken (tolknings- og forståelsesproblematikken) se: Sundberg, H.: «Anton Fridrichsens bibelutlågning», *STK* 61:1985 31. Psykologien var en integrert del av Fridrichsens eksegetiske programtenkning. Sml. også Smith, A.: *Anton Fridrichsens kristendomsforståelse. Kontinuitet og nytenkning*, Oslo 1976, passim. – Nevnes bør endelig E. R. Dodds' og P. Brown's fremragende og psykoanalytisk inspirerte arbeider til den senere oldkirken.
4. Se: «Gewaltverzicht und Feindesliebe (MT 5,38–48/LK 6,27–38) und deren Sozialgeschichtlicher Hintergrund», i: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1979, her 2. AUF, 1983 160–197, særlig undersøkelsens første del.
5. Cf. Theissen, Jesusoverleveringen 105: «spændinger avler aggresjon». Se videre hans tre generelle psykologiske presiseringer n34, bl.a. denne: «Der opereres ikke med en aggressionsdrift». På palestinsk mark introduserer og arbeider han med en religionssosiologisk «konfliktteori», som han finner mest egnet for en helhetstolkning av det samlede historiske kildemateriale derfra. – Når det gjelder psykologisk og beslektet litteratur med teorier om aggresjon generelt kan vi vise til: Adler, A. (stikkord: «vilje til makt») hovedverk: *Über den nervösen Charakter*, 1912; Lorenz, K.: *Das sogenannte Böse*, Wien 1963 = *On Aggression*, New York 1966 (tar utgangspunkt i etnologien, vitenskapen om artenes oppførsel og bestemmer mennesket som et instinktivt aggresjonsvesen), fulgt av Ardrey, R.: *African Genesis. A Personal Investigation into the Animal Origins and Nature of Man*, New York 1961 og idem: *The Territorial Imperative. A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*, New York 1966; Golding, W.: *Lord of the Flies*, 1954 (innflytelsesrik roman); Morris, D.: *The Naked Ape*, 1968 og idem: *The Human Zoo*, 1969 (darwinistisk inspirert populærlitteratur), – de fire foregående diskutert og bekjempet i Montagu, A.: *Man and Aggression*, London 1968 1973/2, videre Dollard, J. et al.: *Frustration and Aggression*, New Haven 1939; Cathy, J. D. and F. J. Ebling (eds.): *The natural history of aggression*, London 1964; Denker, R.: *Angst und Aggression*, Stuttgart 1974. – Vi er selvfølgelig her langt inne i antropologien, eller diskusjonen – og uenigheten! – om det grunnleggende menneskesynet eller menneskeoppfatningen.
6. For en hjelp til forståelse på veien her har vi Sørensen, T. J.: *Det fir-foldige menneske. Et personlighetsspeil til sjelesørgerisk bruk*, Oslo 1983.
7. Vi må naturligvis her mest ta utgangspunkt i og behandle de kanoniske bibeltekster slik vi nå har dem og lese evangeliene som hellig, normativ skrift eller litteratur. Den analytiske, historisk-eksegetiske detaljdiskusjon kan vi bare referere til. Blant nyere eksegese til perikopen kan da nevnes: van Unnik, W. C.: «Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI, 32–35», *NT VIII*: 1966 284–300; Seitz, O. J. F.: «Love your Enemies», *NTS* 16: 1969–70 39–54, Lührmann, D.: «Liebet eure Feinde», *ZThK* 69: 1972 412–438 (spesielt metodisk orientert); Furnisch, V. P.: *The Love Command in the New Testament*, London 1972, særlig 45ff (litt generell og overfladisk); Beyer, O.: «Sprachbewegung und Weltveränderung. Ein systematischer Versuch als Auslegung von Mt 5,43–48», *EvTh* 35:1975 309–321; Schottroff, L. (ed.): *Essays on the Love Commandment*, Philadelphia 1978 (fra FS H. Conzelmann 1975); Piper, J.: «Love your enemies». *Jesus' love command in the synoptic gospels and in the early christian paraenesis. A history of the tradition and interpretation of its uses*, SNTS MS 38, Cambridge 1979, særlig 49ff (det er ingen grunn til å bestride innholdets autenticitet i Jesu virke), 134ff (overleveringsmessige og redaksjonelle synspunkter); Becker, J.: «Feindesliebe-Nächsteinliebe-Brüderliebe. Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein etisches Problemfeld», *ZEE* 25: 1981 5–18; Huber, W.: «Feindschaft und Feindesliebe. Notizen zum Problem des 'Feindes' in der Theologie», *ZEE* 26: 1982 128–158; Reuter, H. R.: «Liebet eure Feinde! Zur Aufgabe einer politischen Ethik im Licht der Bergpredigt», *ZEE* 26: 1982 159–187; Wolbert, W.: «Bergpredigt und Gewaltlosigkeit», *ThPh* 57: 1982 498–525; Perkins, P.: *Love Commands in the New Testament*, New York 1982; Lohfink, G.: «Der



ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht», ThQ 162: 182 236-253; Sauer, J: «Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindes-

liebe und Wiedervergeltungsverzicht», ZNW 76: 1985 1-28.

8. Theissen, Jesusoverleveringen 105ff.

# «Prest fra ni til fire –?»

## *Fast arbeidstid for menighetsprester*

Av Knut Nilsen

### Innledning

Arbeidstida står sentralt i tilværelsen for oss alle. Å ha orden på den betyr svært mye. For prester er dette både et vanskelig og viktig problem. Vanskelig fordi prestatjenesten i utgangspunktet kan oppleves som grenseløs og kallet som altomfattende. Viktig fordi også prester har behov for et klart skille mellom arbeidstid og fritid, også prester har utearbeidende ektefeller å samordne dagliglivet med, også prester har barn å ta hensyn til og dra omsorg for. Dessuten lever vi i et samfunn der arbeidstida for alle andre yrkesgrupper er regulert og fastlagt. Selv de som har mye ubekvem arbeidstid eller har mye overtid har faste bestemmelser å holde seg til og klare for kompensasjon. Det er også på tide å spørre om ikke prestens arbeid er så viktig at det bør stilles krav omkring det og trekkes opp rammer for det.

Prestens arbeidssituasjon er det siste året debattert mer enn før, bl.a. med henvisning til «utflagging» fra prestatjenesten og til sviktende rekruttering. Særlig har tre personalkonferanser som Kirkedepartementet holdt i vår satt arbeidssituasjonen vår på dagsordenen. Gjennom dem ble de generelle arbeidsforholdene, de psykiske belastningene og hensynet til familiesituasjonen drøftet spesielt, og målet var å gi dypere innsikt i de faktiske tjenesteforhold i kirken, og å få fram forslag og ideer som kan bedre arbeidssituasjonen.

Beskrivelsen av situasjonen var alvorlig, og flere foredragsholdere hevdet at Staten svikter som kirkens arbeidsgiver. Dårlig lønn, underbemanning, nedslitthet og ubekvem arbeidstid ble dokumentert. De psykiske belastningene i prestatjenesten ble av biskop Halvor Bergan vurdert som så store at de krevde spesielle tiltak. Depresjoner og ensomhetsfølelse ble trukket fram som dominerende trekk. Problemene i forhold til familieliv og ansvar for barn og hjem er økende.

På konferansene ble gamle og nye forslag og ideer satt fram. Bedre lønn og godtgjørelse for ubekvem arbeidstid, bedre personalforvaltning og bedre muligheter for veiledning, hjelp til å prioritere blant de mange arbeidsoppgavene ble etterlyst. Selv satte jeg på den siste av konferansene fram forslag om fast arbeidstid for menighetsprester, med særlig henvisning til familiesituasjonen for de fleste prester. Det er dette siste momentet som skal utdypes i denne artikkelen, som bygger på et notat til Nidaros biskop høsten 1985. Forslaget om fast arbeidstid er ikke et alternativ til andre gode forslag, men må sees i sammenheng med disse. Lønnsforholdene hører naturlig sammen med spørsmålet om arbeidstid. Det gjør også ikke minst spørsmålet om hvordan prestatjenestens ulike oppgaver skal prioriteres.

Tolv år som menighetsprest, fem på landet og sju i by, er min bakgrunn for tankene i denne artikkelen. yrkesaktiv ektefelle og tre barn fra 12 til 7 år også. Når jeg ser tilbake, har disse årene uavlatelig vært preget av prioritering og ordning, dels for å få gjort det som *måtte* gjøres, dels for å ha tid til familieliv og avkobling. Jeg kan ikke si at dette har lyktes. Snarere har jeg ofte vært overmannet av følelsen av

at oppgaven var uløselig. Men den er der hele tida, like fullt. Og jeg har funnet adskillig trøst i oppdagelsen av at min opplevelse er manges. Samtaler med kolleger og ikke minst arbeidstidsundersøkelsen fra 1980 bekrefter det. I den heter det: «Det ser ut som mange prester slites mellom ulike krav og forventninger. Arbeidet krever stor innsats med mange faste og uungåelige oppgaver, ordinasjonsløftet krever en stadig åndelig fornyelse, menigheten forventer mange steder at presten deltar i meningsarbeidet i en grad som går langt ut over tjenestepliktene. De fleste prestene er gifte og mange mener at familien og spesielt barna har krav på en større del av prestens tid. Mange vil også ha et ønske om mer fritid til personlig bruk. Samtidig peker de på alle de uløste oppgavene i menigheten som ikke tillater mer fritid.»<sup>1</sup>

Problemet vårt er dels av *prinsipiell karakter*. Med den pastoralteologiske identitet norske lutherske prester er utrustet med, ligger forholdene vel til rette for konflikter.

Jeg minnes en forelesning på et etterutdanningskurs, holdt av en som senere er blitt biskop, der temaet bl.a. var forholdet prest-ektefelle, og en mulig konfliktsituasjon dem imellom var skissert. Foreldragsholderen fremholdt at de begge, når de skulle arbeide seg fram til løsningen på en slik konflikt, måtte ha klart for seg det enestående ved prestatjenesten, og ta hensyn til det. At dette i en konfliktsituasjon nødvendigvis må bli et avgjørende argument for den av partene som er prest – og i en del tilfelle er blitt det, med tragiske følger – ble ikke trukket fram. En slik pastoralteologisk overbygning gjør presten lite fleksibel, og det er derfor grunn til å undersøke den nærmere.

Men problemet har også en *praktisk side*. Det kan ikkje bare løses på det prinsipielle plan ved en fornyet gjennomtenkning av den pastorale identitet. Uansett hva slags avklaring en slik drøfting kommer fram til, vil oppgavene fortsatt være for mange til at den enkelte uten videre kan overkomme alle. Til nå har denne praktiske prioriteringen vært overlatt den enkelte prest. Men dermed får denne samvittighet en stor og vanskelig oppgave å hankses med, og hver enkelt må dessuten forsvare og begrunne sin måte å ordne seg på. En slik praksis synliggjør ikke problemet. Det er hel-

ler ikke sikkert at vurderingen blir den beste i hvert enkelt tilfelle. Dessuten vil det bli vanskelig å finne kompensasjonsordninger for de elementene i ordningen som går på ubekvemt arbeidstid og overtid. Den praktiske løsningen må derfor være et *felles ansvar*.

*Mye er skjedd!*

Det er allerede skjedd mye på vårt område. Vi lever ikke lenger i tida med helkontinuerlig drift for presten. Vi har fått faste ferie- og fridagsordninger som gir presten rett til å være borte fra arbeidet kortere og lengre tid.<sup>2</sup> Vi har fått permisjonsmuligheter og etterhvert også en del vikarordninger. Alt dette er kommet gradvis, og det er kanskje ikke så lett å få øye på det *grunnleggende* ved dette, nemlig at man *har akseptert at prestatjenesten ikke er helkontinuerlig men lar seg avgrense i tid*. I og med disse bestemmelsene er det nå mulig for en prest å være til stede i sitt prestegjeld og i sin bolig og likevel ikke være «på jobb». Spørsmålet om fast arbeidstid for prester er derfor ikke et spørsmål om å gjøre noe prinsipielt nytt, men et spørsmål om å fullføre den prosessen disse ordningene er begynnelsen til.

I denne sammenheng er det viktig for menighetsprester å merke seg hva som for tida skjer for institusjonsprestene. Flere og flere av dem får etterhvert avtaler av den typen jeg her vil skissere, med utgangspunkt i det arbeid som er tillagt den enkelte stilling. Arbeidstida er konkret definert, og avtalene har bestemmelser om avspasering og kompensasjon for overtid og ubekvemt arbeidstid. Disse avtalene kan være et godt grunnlag for menighetsprestene når tilsvarende avtaler skal utarbeides for oss.

## Neste skritt: Fast arbeidstid

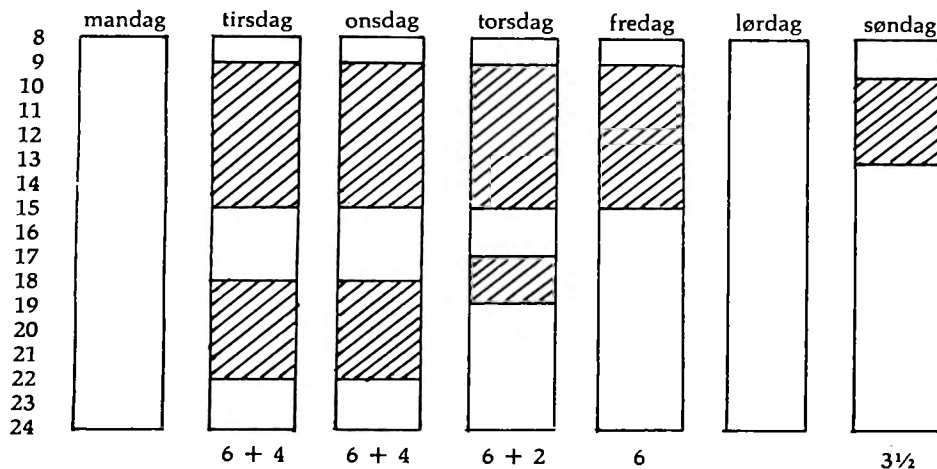
*Normalarbeidstid*

Målet med en omlegging til fast arbeidstid er tredobbelt: Arbeidstida må bli *kortere*, den må kunne *struktureres*, og den må kunne *fortsies*. Dersom disse tre kravene blir innfridd, blir forholdet til familielivet forenklet, nød-

vendigheten av en gjennomtenkt prioritering blir klarere, og behovet for nye kirkelige stillinger blir synliggjort. Fremfor alt blir det klart at ansvaret for ugjort kirkelig arbeid ikke ligger hos hver enkelt prest, men er et arbeidsgiveransvar som den kirkelige ledelse, i første rekke Kirkedepartementet, må bære.

Arbeidstida for prester må fastsettes med utgangspunkt i vanlig arbeidstid ellers i samfunnet, altså 37 ½ time pr. uke, ikke med utgangspunkt i arbeidsoppgavene. Så må det utarbeides en oversikt over arbeidstida for hver enkelt stilling. Der må det tas hensyn til

gudstjenester, kirkelige handlinger, institusjonsbesøk, konfirmantundervisning, kontortid, hjemmebesøk og møtevirksomhet. Med utgangspunkt i min egen stilling har jeg laget en skisse. Fire dager pr. uke er det satt opp arbeid fra 0900 til 1500. Det blir 24 timer. I dette inngår formiddagskontortid. Konfirmantundervisning og møtevirksomhet to ettermiddager/kvelder blir 8 timer. Ettermiddagskontortid en dag i uka er 2 timer. 3 ½ time er avsatt til avvikling av gudstjenesten søndag. Det gir 37 ½ t/u som normalarbeidstid.



I alt pr. uke: 37 ½ timer

For at dette skal fungere, og for stillingene i prestegjeldet og evt. prostiet skal komplettere hverandre, bør hver stilling nok også ha en instruks hvor hovedoppgavene knyttet til stillingen er satt opp.

#### Variabelt ekstraarbeid

Et slikt skjema fanger ikke opp alle sider ved prestatjenesten. For det første er ikke alle uker like. Frisøndager skal innpasses, møtevirksomhet kan kreve mer enn to kvelder pr. uke, vigslar tar noen timer av lørdagen en del uker osv. Disse variasjonene vil altså medføre både at *nødvendig ekstra arbeid* må kunne utføres når det er nødvendig og kunne *avspaseres* sei-

ner. For det andre skal henvendelser og telefoner innpasses. Alle prester kjenner problemet med telefoner til upassende tider. En rekke av disse henvendelsene må vi trene folk opp til å utføre i kontortida, slik de er nødt til å gjøre det når de henvender seg til andre kontorer med praktiske spørsmål. Andre henvendelser er av en slik art at de må tas hånd om med det samme. Disse er neppe mange nok til å lage problemer m.h.t. fast arbeidstid.

#### Overtid, kompensasjon og avspasering

Arbeidstidsundersøkelsen fra 1980 viser at de fleste prester raskt kan oppvise store mengder overtid. Undersøkelsen viste en ukentlig ar-

beidstid på 53½ timer i gjennomsnitt, noe ulikt fordelt på de ulike aldersgruppene. Alle lå likevel an til 15–25 timer overtid pr. uke.<sup>3</sup> Undersøkelsen baserer seg på en uke som antas å være gjennomsnittlig arbeidskrevende. Selv om en målbevisst prioritering blant arbeidsoppgavene kan bety reduisering av dette, må nødvendigvis overtid registreres og kompenseres i en ordning med fast arbeidstid. Lønnsavtalen for prester må få ledd som avklarer dette. Avspaseringmulighetene må også klarlegges.

En del av det jeg har kalt normalarbeidstida og mye av overtida vil skje på kvelds- og helgetid og på høytidsdagene. Dette arbeidet bør *komponseres* for prestene på samme måte som for andre kirkelige stillingskategorier, f.eks. organistene. Beregninger tyder på at full lønnskompensasjon ut fra lønnsregulativets fellesbestemmelser (kvelds-, natt-, søndags- og helligdagstillegg) for en prest på landet ville bety 20–30 000 kroner mer i lønn.<sup>4</sup> Så lenge ubekvem arbeidstid ikke kompenseres lønsmessig er det dekning for å si at de to til fire øverste lønnstrinnene i ulike stillinger i realiteten utgjør slik kompensasjon. Dette må tas med når presters lønnsplassing sammenlignes med andre stillinger.

#### *Vaktordninger*

Dersom fast arbeidstid skal bli en reell avlastning vil det være nødvendig å etablere vaktordninger. Til en viss grad har vi allerede erfaringer på dette området gjennom virksomheten i Kirkens SOS. I byområder hvor flere prester arbeider på et geografisk forholdsvis begrenset område kan dette sannsynligvis best skje ved en «prestevakt» etter mønster fra legevakten, enten som et samtalesenter, som en telefontjeneste eller som en sentral hvor en kan tilkalle prest, eventuelt en kombinasjon av alt må være at det ikke er den enkelte prest som skal være tilgjengelig hele tiden, men *Kirken*. Det er ikke umulig at en slik prestevaktordning kan øke tilgjengeligheten til kirken for mange. Tjenesten ved slike vaktsentra må enten innarbeides i den enkelte prests arbeidstid eller kompenseres ved frihelger eller

annen konkret avspasering eller ved godtgjøring.

I landdistriktene vil det være vanskeligere å etablere prestevaktordninger av denne typen. Men også her skulle det være mulig å etablere en vaktordning prostivis. Kanskje er det også mulig – i det minste administrativt – å samarbeide med distriktslegen eller kommunens helse- og sosialkontor.

Disse vaktentralene skal dekke behovet for «øyeblikkelig hjelp». De kan også være det faste stedet å henvende seg med spørsmål om soknebud, dødsbud o.l. Det må avklares hvorvidt spørsmål av denne art skal gå videre til menighetspresten, eller om den prest som er på vakt skal ta seg av saken. Hensynet til oppfølging kan tilsi det første, men kanskje kan også oppfølgingen gjøres av den prest som var på vakt da saken ble meldt.

## Teologiske overveielser

### *Innledende merknader*

Det har vært vanlig i norsk tradisjon å oppfatte prestatjenesten som en livslang forpliktelse der en skal bruke alle sine krefter og all sin tid på oppgavene. I 1960-årene uttalte biskop Johannes Smemo: «Den som lar seg ordinere til prest, må vite at én gang prest betyr alltid og bare prest.»<sup>5</sup> I 1978 uttrykte biskop Gunnar Lislerud seg på liknende måte: «Prestetjenesten er av en slik karakter at den krever heltidsengasjement.»<sup>6</sup> Tittelen på boka med biskop Smemos ordinasjonsprekener – «Kravet og kraften» – peker i samme retning. Prestetjenesten stiller store krav. En kan regne med å måtte slite. Men Gud gir også kraft til den han kaller til prest. I sin pastoralteologi «Kallet og tjenesten» skriver B. O. Weider at «ordinasjonen har gitt livet en spesiell kurs når den har funnet sted»<sup>7</sup> Disse eksemplene er tilstrekkelige til å vise at norske prester har hatt nok å strebe mot, og har fått mye tung næring for den pliktfølelse de fleste av oss bærer på.

### *Det nytestamentlige materiale*

Det finnes ingen enkelt tjeneste i NT som di-

rekte tilsvarende vår prestetjeneste. Først og fremst finner vi der en grunntanke som går ut på at mennesker som er kommet til tro og er blitt forsonet med Gud, vet seg å stå i forsoningens tjeneste» (2 Kor 5,18-20). Kristi kjærlighet tvinger dem til å bære evangeliet ut til andre mennesker. Bare indirekte får vi vite hvordan dette skjedde og hvem som utførte tjenesten. For oss er et spørsmål særlig interessant: Var det slik at de som på en spesiell måte var satt til denne tjenesten bare hadde den å tenke på, eller utøvde de andre oppgaver eller yrker ved siden av?

I Apg 18,3 framgår det at Paulus da han kom til Korint ble boende hos et ektepar som hadde samme yrke som ham, og de arbeidet sammen som teltmakere. Alt dette ikke var et enkeltstående tilfelle, ser vi av Apg 20,34; 1 Kor 4,12 o.fl.st. At Paulus var kalt til apostel på helt spesiell måte, endret altså ikke hans gamle ordning fra tida som skriftlærd, der kombinasjonen av skriftkunnskap og praktisk håndverk var naturlig. At Paulus ikke ser noen prinsipiell hindring for å drive med et annet yrke ved siden av sin tjeneste som apostel, er viktig for oss fordi det viser at «døgnkontinuerlig virksomhet» ikke er en nødvendig følge av kallet til forsoningens tjeneste.<sup>8</sup>

Det er videre sannsynlig at også menighetsledere ellers i nytestamentlig tid hadde et yrke ved siden av oppgavene i menigheten. I Tess 5,12-13 som taler om menighetens forhold til lederne sier ingenting om underhold. Menighetene var i begynnelsen små og hadde det sannsynligvis knapt økonomisk. Lederens oppgaver var vesentlig forkynnelse og eucharistigudstjenesten på søndagen, og noe undervisning. Vitnetjenesten omfattet alle kristne, og var altså ikke en spesiell lederoppgave. Alt dette tyder på at lederne hadde et yrke i tillegg til oppgavene i menigheten.

I vår sammenheng er også utsagnet i 1 Tim 3,4-5 av interesse: Her betones at menighetslederen skal ta seg av sin familie. Dersom evnene som familiemedlem teller med ved vurderingen av lederne, kan det ikke være meningen at menighetstjenesten skal skje på bekostning av familien!

Denne korte gjennomgangen av momenter fra NT viser at det er fullt mulig å avgrense prestetjenestens omfang uten at den mister sitt bibelske utgangspunkt.

*Dogmatiske og kirkehistoriske overveielser*  
I løpet av det andre og tredje århundre utviklet det seg en embetsstruktur i kirken. Den ble videre utbygd gjennom middelalderen. Den praktiske utformingen har hele tida vært under endring. Formålet var «å forkynne Guds ord, å overlevere og bevare det opprinnelige innholdet i evangeliet, å nære og styrke tro, liv og tjeneste i menigheten og å bevare og fremme enhet i og blant disse».<sup>9</sup>

Spørsmålet om embetet sto sentralt på reformasjonstida. For Luther var det bare et embete i Kirken, Ordets embete. Han så dette i nær sammenheng med tanken om det allmenne prestedømme av alle kristne. Dåpen ble derfor det eneste ordinasjonssakrament. Det å være kristen er en heldøgns sak. Når det derimot gjelder den tjeneste som er innstiftet av Gud for å ivareta evangelieforkynnelse, så er hovedsaken hele tida at Ordet får et rikest mulig løp i menigheten, ikke at hver enkelt embetsbærer er noe spesielt eller uunnværlig. Luther sier et sted: «En prests embete er å forkynne. Når han ikke forkynner er han nettopp prest slik et avbildet menneske er et menneske . . . , tjenesten med Guds Ord skaper prest og biskop.»<sup>10</sup> I privatlivet eller når presten trekker seg tilbake, er han en vanlig kristen.

Confessio Augustana fanger dette opp i art. 5 og 14. CA 5 understreker at Gud har innstiftet en tjeneste med ord og sakrament for at mennesker skal komme til tro (jfr. CA 4). Hele poenget med artikkelen er at tjenesten - forkynnelse og forvaltning - er guddommelig innstiftet. CA 14 utdyper dette praktisk. Det er hensiktsmessig at spesielle personer blir kalt på rett måte til å ivareta denne tjenesten.<sup>11</sup>

I etterreformatorisk kirkehistorie er det sannsynlig at hensynet til offentlige forvaltningsmessige oppgaver og embetstenkningen fra eneveldetida i stor grad har gitt prestetje-

nesten dens oppgaver, dens rammer og dens status. Det er viktig at vi ikke begrunner prestetjenestens betydning ut fra slike momenter.

I dag må vi som det sentrale teologiske moment fastholde at denne kirkelige tjenesten er nødvendig, men at den praktiske utformingen av den overlates til kirken til enhver tid. Prestetjenestens forpliktelse ligger ikke i det livslange eller i heldøgnsarbeid, men i troskapen mot forkynnelsen og sakramentforvaltningen.

### Sammenfatning

Så langt vi kan se er det altså verken i NT eller i kirkens bekjennelse eller tradisjon noe som hindrer oss i å innføre fast arbeidstid for menighetsprester. Tvert imot fant vi at tjenesten i det nytestamentlige materiale for en stor del var «deltids», og vi fant at prestetjenesten gjennom hele kirkens historie har vært gjenstand for endringer, særlig på det praktiske område, men også ved reformasjonen m.h.t. grunnleggende forhold. Det er nærliggende å trekke den konklusjon at kirken i vår tid er forpliktet til å utforme prestetjenesten på en måte som svarer til de behovene, de mulighetene og de rammene som preger dagens og morgendagens samfunn. Hverken prestetjenestens grenseløse preg, Bibelens ord om tjenesten eller luthersk embetstenkning reiser prinsipielle hindringer mot fast arbeidstid for menighetsprester.

## Praktiske innvendinger mot fast arbeidstid

Men selvom det ikke er prinsipielle hindringer for fast arbeidstid, mangler det ikke på *praktiske innvendinger*. Vi kan vise til de store og mange oppgavene som venter på presten, og som vil lide dersom presten begrenser sitt arbeid til fast arbeidstid. Videre vil mange oppleve de ustrukturerte enkeltoppgavene som stadig dukker opp som en hindring. Ikke minst gjelder dette de mange samtalene knyttet til kirkelige handlinger. Bak en del innvendinger ligger også angsten for forandringer. Er

det så sikkert at fast og ordnet arbeid er så mye bedre enn den uoversiktlige travelheten vi er så vant med? Kanskje kjenner noen også behovet for å kunne søke tilflukt i prestetjenestens mange gjøremål når andre – kjedelige eller vanskeligere – oppgaver dukker opp, i familien, i lokalmiljøet, i samfunnet.

### Så mye er ugjort!

Ingen prest unngår opplevelsen av ugjorte oppgaver. På kort tid samler det seg opp en hel del *besøk* som en med fordel kunne ha utført. Mange sitter og venter på presten, og andre som en har møtt i ulike sammenhenger, kunne med fordel fått en mulighet til å fortsette kontakten. Det meste av dette er opp til presten, siden folk flest ikke er frimodige nok til å ta kontakt, når det ikke egentlig er noe. Videre kunne de ulike *aktiviteter* i menigheten – for barn, unge, voksne og eldre – godt se mer til presten. Kanskje ligger også oppgaver nede, fordi ingen tar noe initiativ. Burde ikke presten få gjort noe med dette? Så er det de mange *samarbeidspartnere* som gjerne kunne vært fulgt opp bedre. *Skolen* er for de fleste av oss et forsømt felt. Klassebesøk i kirken, presten på besøk i skoletimene, samarbeid om familiegudstjenester, prat over kaffekoppen på lærerværelset osv. avhenger som oftest av at presten tar initiativ. Og gjør han det, finner han ofte interesserte lærere og elever og kan gjøre spennende erfaringer sammen med dem. *Kor og korps* og andre *kulturtiltak* innen menighetens grenser er ofte glade for kontakt og utfordringer. Deltagelse i gudstjenester, konserter og sang- og musikkstunder forutsetter ofte et initiativ fra presten. Samarbeidet med *sanitetsforeninger*, *husmorlag*, *idrettslag* og andre kan ofte bygges ut der det finnes fantasi, samarbeidsvilje og – initiativ fra presten. Kontakt med *kommuneadministrasjonen*, *leger*, *sosialkontor* og *helsesentra*, *institusjoner*, *de politiske organene* og *næringslivet* innen menigheten medfører ofte at dører åpner seg og kontakt blir etablert med mennesker en ellers vanskelig får i tale. Den prest som ser mulighetene og utnytter dem kan bygge ut sin kontaktflate til å omfatte

langt fler enn dem han møter i gudstjenesten, og menighetsaktiviteter. Men han må selv ta initiativet. Og han vet at bare en brøkdel av dette kan utnyttes i praksis. De fleste mulighetene blir bare liggende der ubenyttet. For de fleste prester er dette en smertefull innsikt.

Jeg tror *de fleste strekker seg langt*. Blant de mange viktige oppgavene tar en fatt på så mye som en kan overkomme – og ofte litt til. Etter en stund kjenner en seg spredd på for mange felt og strukket i for mange retninger. Men det er så vanskelig å trekke grense. Alt er jo viktig! Og selv når en står på som best en kan, kjennes smerten: Så mye er ugjort.

Prester har som oftest en *velutviklet ansvarsfølelse*. Vår innsatsvilje og vilje til å strekke seg kan sees på som hver enkelt prests forsøk på å gjøre opp for de forsømmelsene som ligger i en stillingsstruktur som ikke svarer til behovet. Og det er et oppgjør som *ikke kan utføres på den måten*. Vi trenger å si til hverandre: Det er ikke mitt ansvar å gjøre alt dette! Kirken bør saktens være der og utnytte mulighetene som byr seg. Men jeg alene kan ikke gjøre det. Jeg kan bare gjøre mitt. En fast arbeidstid med klare tidsmessige rammer omkring prestens mange oppgaver vil synliggjøre kirkens forsømmelser på dette mulighetenes område, og avdekke *Kirkens ansvar*. *Prestene* trenger altså fast arbeidstid for å kunne avgrense sitt ansvarsområde, og *Kirken* trenger det for å få øye på de oppgavene som kalles på nytt mannskap!

#### *De ustrukturerte enkeltoppgavene*

Dersom det skal lykkes for oss å nå fram til ordnet arbeidstid, er det nødvendig å få god kontroll over de oppgavene som i utgangspunktet er ustrukturerte. Særlig gjelder dette samtaler i forbindelse med kirkelige handlinger: Sorgsamtaler foran begravelser, samtaler med brudepar og dåpssamtaler. Men også *sjelesørgeriske samtaler uten slike ytre «foranledninger»*. Hovedregelen må være å ta styringen selv, når avtaler om slike samtaler skal inngås, og ha et gjennomtenkt «program» for dem.

I en telefonsamtale kan en både oppnå den første kontakten med samtale-«temaet» og få gjort en avtale om når det passer å møtes. Enten samtalen skal foregå på kontoret eller i et hjemmebesøk, kan en velge et tidspunkt som passer for en selv, og som faller innenfor «normalarbeidstid». Det er min erfaring at dette i de fleste tilfelle også er greit for dem det gjelder. Samtaler på dagtid har dessuten også andre fordeler enn de som er knyttet til vår arbeidstid. De understreker *viktigheten* av samtalen – presten *prioriterer* den tydeligvis! Dessuten er både prest og samtalepartnere mer opplagt, siden de ikke alt har en lang dag bak seg når samtalen begynner.

Det er et problem at mange er på arbeid, og må ta seg fri for å delta i slike samtaler. Men når det gjelder dødsfall i familien eller et nært forestående bryllup vil de fleste naturlig prioritere slike avtaler. Mange vil også få fri uten omkostninger for slike samtaler. Det er imidlertid nærliggende å foreslå at rett til å oppsøke prest i arbeidstida bør inn i regelverket for arbeidsmarkedet på samme måte som retten til kontakt med lege, fysioterapeut o.l. allerede er avtalefestet.

Der det ikke er mulig å oppnå avtale på dagtid, kan ettermiddagskontortida ofte benyttes. Ikke minst fungerer dette godt for dåpssamtaler. Målbevisst arbeide med samtaleavtaler vil føre til at svært få kvelder normalt blir belastet med slike aktiviteter. Og når det er helt nødvendig å bruke kveldene, må dette registreres som overtid med sikte på kompensasjon eller avspasering.

Også *sjelesørgeriske samtaler* har presten mulighet til å styre til et tidspunkt som passer dersom han ønsker det. Ofte dreier det seg om flergangskontakter, der det er kontakten som er viktigst, ikke å få dekket samtalebehovet i øyeblikket. Det normale bør være at samtalerne finner sted til en tid som er avtalt på forhånd og passer for begge parter. Det gjelder også soknebud, i de tilfellene det ikke handler om svært alvorlig syke eller døende mennesker. Dermed kan også denne virksomheten innordnes i ordnet arbeidstid.

Likevel vil det være noen samtaler og enkelte soknebud som bør finne sted umiddelbart. Er presten i tvil om handlingen kan vente, bør den utføres så snart som råd, enten på kontoret eller i et hjemmebesøk. I et system med ordnet arbeidstid registreres dette som nødvendig over-



tid. Etterhvert som kirkelige vaktsentraler blir innarbeidet, vil de fleste av disse henvendelsene gå til, eller kunne kanaliseres til, slike sentraler.

### *Dødsbud*

Det ligger i sakens natur at dødsbud ikke kan utsettes. Det dreier seg om tunge, men svært viktige oppdrag. Det er vesentelig at slike budskap overbringes personlig, og prester har en erfaring på dette feltet som gjør oss til naturlige budbærere. Det at vi også får ansvar for begravelsen i mange tilfelle forsterker dette. Selv om slike oppdrag ikke kommer ofte, er vissheten om et en kan få dem, i seg sjøl tyngende. Det er en belastning å vite at en må dra fra en vilken som helst situasjon dersom slike oppdrag skulle komme. Derfor vil det være avlastende å vite at den kirkelige vaktcentralen tar alle slike oppdrag.

Det ser for meg ikke ut til at de mange i og for seg ustrukturerte enkeltoppgavene skal være noe argument mot fast arbeidstid. Tvert imot vil det være godt for oss å få disse oppgavene – som så ofte og i så stor grad «roter til» arbeidsuka for oss – under kontroll og inn i klare rutiner!

### *Angsten for forandringer og behovet for uklare grenser*

Dermed er det på tide å stille et nærgående spørsmål: Rører en overgang til fast arbeidstid ved identiteten og livstilen til mange prester på så grunnleggende måte at de vil reagere med angst overfor forandringene?

Jeg husker en hendelse ved svenskegrensa: 6–7 prester med ektefeller og barn var samlet til overnattingstur på en turishytte delvis støttet av velferdsmidler fra Presteforeningen. Ektefellene hadde behov for å treffes igjen viste det seg, og de avtalte en dag som passet. Så fulgte en underlig senase: De måtte spørre sine prestemenn om det var mulig å forlate hus og barn. Kalendariene kom fram, alvoret la seg over de unge presteansikter, bladingen begynte, og merknadene om de viktige oppdrag som dessverre måtte utføres den dagen var ikke få. Det tok lang tid og mye strev for ektefellene å finne den dagen som passet for flest av dem.

Hvorfor tviholder vi på retten til å være prest så det synes til enhver tid? Har vi gjort oss avhengige av vårt bilde av den aktive prest, så vi

ikke lenger er istand til å fungere som annet enn prester? I så fall er fast arbeidstid en trussel. Hva skal jeg da bruke den tida til som ikke er arbeidstid? Det blir spørsmål om vi er istand til å være ganske alminnelige mennesker som tar seg av oppgaver som far, mor, ektefelle, samfunnsmedlem, eller som ganske enkelt nyter tilværelsen noen timer, tar en joggetur, en skitur, et teaterbesøk, leser en god bok, besøker noen venner eller hva det nå er som faller oss inn. Dersom denne forandringen virker truende og ikke frigjørende, er det fare på ferde.

Vi trenger ikke stikke under stolen at uklare overganger mellom arbeidstid og fritid kan oppleves som en fordel. Påfallende mange prestekontor er utstyrt med sofa. Det er langt mer behagelig å antyde at en har noe arbeid som venter på kontoret enn å gå løs på en stor middagsoppvask. Og det er enklere å dra på hjemmebesøk enn å skifte bleier på trøtte, skrikende unger.

Prekenforberedelser må selvsagt gå foran rengjøringsarbeidet før helga. Uklare grenser kan brukes som unnskyldning – ja kan «helt av seg selv» bli det avgjørende argumentet for prestatjenestens viktighet og prioritet framfor de mer trivielle gjøremål i dagliglivet. Jeg sier ikke at det alltid er slik. Men jeg er overbevist om at klarere grenser omkring arbeidstida vil avsløre mange muligheter til å ivareta hjemlige oppgaver og samvær med familie og venner som en simpelthen ikke trodde var der før. Derfor er spørsmålet om fast arbeidstid ikke bare et spørsmål som må avklares prinsipielt og praktisk. Det er også et spørsmål om vi ønsker å få synliggjort mulighetene til å gjøre helt andre ting.

### *«Workaholism»*

Det er mulig at en del års arbeid som prest i vår kirke har gjort mange av oss til «workaholics», et sykdomsfenomen som kjennetegnes ved arbeidsavhengighet, og som er vel kjent i mange yrker hvor oppgavene lett vokser i omfang og er med på å bekrefte utøverens verdi som person. Vesentlige trekk ved dette sykdomsbildet er beskrevet i tre teser av den tyske forskeren Rolf-Walther Becher:<sup>12</sup>

1. Arbeidsavhengighet er en form for avhengighet som i grunntrekkene ligner alkoholisme og medikamentavhengighet, men som – i motsetning til slik avhengighet – i vårt samfunn er sosialt akseptert. Den kan som annen avhengighet føre til kroppslige og sjelelige forstyrrelser og virke innskrenkende på evnen til sosialt liv.

2. Utviklingen følger et kjent sykdomsskema, nært knyttet til livsutviklingen, og vil dersom kursen ikke legges om når de første symptomene melder seg (ubeslutsomhet, utsettelse, ute av stand til å avslutte arbeid, ikke kunne si nei, stadig snakk om eget stress og ugjorte arbeidsoppgaver, konkurranse med kolleger) ende med sammenbrudd i det avgjørende stadium. Som regel blir de første advarende tegnene oversett.

3. På samme måte som ved alkoholisme og stoffavhengighet ser «helbredelse» ut til å avhenge av at en uten forbehold innser sitt avhengighetsforhold til arbeidet.

Selvom dette ikke bare er en prestesykdom, er det viktig å være seg det bevisst også i forhold til prestens arbeidssituasjon, fordi så mye av det presten møter av forventninger nettopp kan drive ham inn i arbeidet. Særlig kan dette skje dersom presten har en godt utviklet pliktfølelse og grensene for hans ansvarsområde er våge. Det er utvilsomt et vurderingsspørsmål, men jeg antar at dette problemet er så stort at det er et godt argument for fast arbeidstid for prester. Det må ikke bli slik at travelhet, mange arbeidsoppgaver og stor offervilje er bekræftelsen på hvor viktig en er som prest. De oppgavene vi er satt til å utføre krever at vi får noe helt annet å identifisere oss med. Noe som gir rom for det meditative, som øker evnen til å lytte og som gjør det mulig å si seg tilfreds med å ha utført begrensede oppgaver.

#### *Prestetjenesten er viktig*

Det bærende element i prestens arbeid er troen på at vi gjør et viktig arbeid for Gud og for mennesker. Først når vi er sikre på det, kan vi stille krav omkring arbeidet. Dersom vi møter opp til en sorgsam tale fulle av unnskyldninger fordi vi forstyrrer, formidler vi et bilde av det vi gjør som noe uvesentlig. Samtidig lar vi folk forstå at deres sorg og tap også er uvesentlig. Har vi derimot tro på at det vi gjør er viktig, kan vi godt stille krav og trekke opp rammer omkring arbeidet. Av samme grunn går vi også inn i det med frimodighet og utfører dette viktige arbeidet på en skikkelig måte.

Det er med andre ord ikke bare spørsmål om å behandle andre mennesker med respekt, selvom det er avgjøren-

de nok. Det er også spørsmål om å tilkjenne vårt eget oppdrag den nødvendige respekt. Har Gud satt oss til dette, så kan vi gjøre det med frimodighet og med god orden og klare grenser.

## Sammenfatning

Med bakgrunn i den aktuelle debatten om presters problematiske arbeidssituasjon har jeg i denne artikkelen drøftet spørsmålet om innføring av fast arbeidstid for menighetsprester, med fastlagt godtgjøring for ubekvem arbeidstid og overtid, og med faste avspaseringsordninger. Drøftingen er gjort på bakgrunn av egne erfaringer gjennom tolv år som menighetsprest og familiemedlem. Jeg har vurdert de prinsipielle sidene ved spørsmålet og undersøkt det teologiske grunnlagsmaterialet for prestedtjenesten, og sett på en rekke mulige innvendinger mot ordningen. Jeg har også vist til de avtalene som allerede gjelder for andre kirkelig ansatte. Jeg har lagt fram en konkret skisse for hvordan fast arbeidstid kan organiseres og har vist til de mange oppgavene som det er om å gjøre å få synliggjort og tatt opp, men som ikke kan overlates til den enkelte prests ansvar og initiativ. Jeg har anbefalt at hver prestedstilling får sin instruks for å avklare, avgrense og konkretisere oppgavene hver enkelt prest har å utføre, og for å samordne den kirkelige virksomheten i prestegjeld og prostier. Jeg har advart mot skadevirkningen ved å la prestedtjenesten fortsette med uklare grenser.

Alt i alt kan jeg ikke se at det skulle finnes noen avgjørende hindring for at også menighetsprester kan få innført ordnet arbeidstid. Men jeg ser mange fordeler ved det. Jeg tror det ville være et viktig bidrag til utformingen av prestedtjenesten og til utnyttelsen av dens muligheter i dagens og morgendagens samfunn, og det ville gjøre det mer interessant å gå inn i prestedtjeneste for unge mennesker. Samtidig ser jeg innføring av fast arbeidstid som et avgjørende bidrag til forenkling av de problemene mange prestefamilier sliter med når de skal finne plass for de familielære behov og samordne prestens og ektefellens arbeid.

## NOTER:

- 1) «Prestens arbeidsforhold» NAVFs utredn. inst. 1981: 4 s. 14f.
- 2) Rundskriv F-121/85 fra Kirke- og Undervisningsdepartementet av 04.09.85.
- 3) «Prestens arbeidsforhold» s. 11.
- 4) Gjengitt i Presteforeningens «Debattheft om lønnspolitikk», høsten 1985.
- 5) J. Smemo: «Kravet og kraften» Oslo 1978 s. 152f.
- 6) Uttalelse til Vårt Land 03.08.78.
- 7) Bj. O. Weider: «Kallet og tjenesten» Oslo 1969, s. 48f.
- 8) Se forøvrig til dette: S. O. Torbjørnsen: «Deltidsstillinger for prester» i Ung Teologi nr. 2/78 s. 59-83.
- 9) «Dåp, nattverd, embete» (Lima-dokumentet) Oslo 1983 s. 43.
- 10) Torbjørnsen, op. cit. s. 68.
- 11) Jfr. «Die Bekenntnisschr. der Evang.-Luth. Kirche», Göttingen. 1957, s. 56ff.
- 12) R. W. Becker: «Leben mit Terminen», München 1981, s. 27ff.



## Mordet i Ribe domkirke

Det finnes knapt noe mer selvsøslørende i dansk kirkeliv for tiden enn det som er skjedd i Ribe domkirke.

Ribe er en av de smukkeste danske byer med en av de flotteste hovedkirker i Norden. Ja, domkirken dominerer i den grad bybildet at man gjerne kan beskrive Ribe som en kirke med noen gamle hus omkring.

Fra denne kirkes talerstol har det lydt mektige og åndsborne ord, bl.a. formidlet gjennom Hans Tausen og Hans Adolph Brorson. Det er ikke for dristig – i historisk lys – å utnevne Ribe til et betydelig kirkelig og kulturelt sentrum på våre breddegrader.

Hva er det som igjen gjør Ribe domkirke til et talende tegn i tiden? Det er neppe den fornyelse som lyder der, og heller ingen skjellsettende personligheter. Tvert imot er det en skrekkehistorie. Den begynner med at menighetsrådet for noen år siden overlot et veldig kunstnerisk oppdrag i kirkens kor til den aldrende surrealist Carl-Henning Pedersen, et oppdrag som nettopp nå er avsluttet.

Fra meg skal det ikke lyde et vondt ord om surrealistene generelt. Jeg tror til og med at de godt kan brukes som kirkekunstnere. Det grensesprengende, fantasieggende og utfordrende i den kristne tro gestalter de bedre enn de fleste. Og takke meg til dem, fremfor alle fromme sentimentalister som lenge nok har fått boltre seg fritt på kirkevegger og i andre gudshus! Jeg er derfor heller ikke ute etter å kreve personlig gudstro av alle kunstnere som får oppdrag i et kirkerom.

Men hva om en kunstner som har fått hele korets kuppel og apsis å utfolde seg i, ikke viser den ringeste sans for rommets karakter og de tradisjonselementer som konstituerer et gudshus? Da skjer det MORD i helligdommen, et arkitektonisk mord med slike ettervirkninger at det blir umulig å løfte sine hender under den samme kuppel uten samtidig å forlange skjendingen overmalt.

Hva er det Carl-Henning Pedersen konkret har gjort? Han har åpenlyst innrømmet sin manglende forståelse for kirkens tro og formspråk, og har startet med å male alterpartiets kuppel full av fantasi- og fabeldyr som umiddelbart drar assosiasjonene i demonisk retning – og i alle fall ikke åpner opp for det motsatte perspektiv. (Den noe avdramatiserte folkelige beskrivelse er blitt: «smurfer»!)

Nede på fondveggen finnes videre tre glassmalerier og en rekke på syv ganske store mosaikker. Her kan man med velvillig tolkning kanskje finne antydninger til kristen symbolikk på noen få steder, men dette pust drukner fullstendig i den overordnede forvirring som kuppelmaleriene skjenker helheten.

Hva skal man gjøre? Skal man like godt «avlive» kunstneren med ord om manglende dybde og redelighet som takk for hans mord i katedralen. Jeg må innrømme at hadde jeg vært prest i Ribe domkirke, ville fristelsen i denne retning vært svært stor.

Fra et mer distansert utgangspunkt blir det imidlertid klart at oppdragsgiverne må bære den største skyld, altså menighetsrådet og de øvrige kirkelige myndigheter som både har foretatt et tvilsomt engasjement, og enda verre: latt det hele gå videre sin skjeve gang.

Vi som slipper å samles ukentlig i Ribe domkirke, kan rent følelsmessig unngå å kreve overmaling av de prangende kalkmalerier. Vi kan isteden prøve å tyde det inntrufne som et lærerikt tegn i tiden.

Her får vi god hjelp av den danske radiomedarbeider Egon Clausen. Han fokuserer bl.a. på hvor lett en nordisk folkekirke i dag lar de beste muligheter for en fornyet kunstnerisk evangeliepresentasjon gå tapt. I et lett ironisk form uttrykker han seg slik: «Man kunne jo ellers tro, at man hadde en veldig chance for at støtte og utvikle en moderne kunst, der forholder sig til noget andet enn sig selv – i dette tilfælde en kunst, der forsøger at fortælle nutidsmennesker hvad der er sandt og helligt i den kristne tro.»

Deretter følger en megetsigende analyse av det som faktisk har skjedd: «Der er åbenbart ingen der har magtet at sige, hvad innholdet skal være. Det er den historie som Carl-Henning Pedersens udsmykning fortæller.

Folk spørger efter en forklaring, og de bliver sure, når de ingen får; men den hænger ellers lige ved næsen af dem. Ved hjælp af den nye udsmykning fortæller kirken: 'Vi har desværre ikke noget at byde på. Find selv på noget!'

Den indre tomhed, der før kunne aflæres genom det lave besøgstal til gudstjenesterne ud over det ganske land, er nu blevet kundgjort i meterhøje tegn på væggen i en af nationens mest dyrebare kirker.»

Denne tomhet bør man fornemme ved selvsyn i Ribe. Ikke for å bli ett med den, men for å fylles av hellig vrede. Det er ikke vanskelig. En dansk prest som fulgte meg til åstedet, sa typisk nok: «Nå har jeg fått en slik ubendig trang til å haste hjem for å forkynde Kristus!»

På veien tok vi imidlertid en rask stans utenfor kirkedøren ved støtten av Brorson, han som bl.a. skrev: «Tenk hvilken skjendig ting først Gud å kjenne, og siden seg omkring til verden vende.» Denne stans ble fylt av bønn om at Gud oppreiser kunstnere som kan hjelpe kirken til den rette troskap *i dag*.

I Norge er vi allerede delvis bønnhørt. Men kanskje den store vekkelse på ny kommer via Danmark? For på død følger liv.

*Tor Johan S. Grevbo*

## Skifte av redaksjonssekretær

Kallskap. Øyvind Moberg Wee har meddelt redaksjonen at han nå ønsker å bli løst fra engasjementet som redaksjonssekretær i HPT. Han har gjort en samvittighetsfull og fin tjeneste i tidsskriftet like fra starten i 1984. For dette sier vi ham en stor takk:

Samtidig ønskes vit. ass. Harald Hegstad velkommen som avløser. Vi er glad for at han har sagt seg villig til å overta, og ser frem til samarbeidet.

*Redaksjonen*



## Folk og kirke

Utgangspunktet for Kalmar-presten Dag Sandahls avhandling *Folk och kyrka* er problemet «kirkens isolering», som i flere kirker ble opplevd akutt på 1950-tallet. I Sverige dukket temaet gjentatte ganger opp i biskopenes hyrdebrev fra 1930-tallet og utover.

Denne isolering av kirken kan studeres i (minst) tre perspektiver. Det kan dreie seg om en *numerisk-sosiologisk* isolering: Kirken blir en minoritet med få kontakter i folket. Videre kan man se på den *teologiske* isolering: Kirkens budskap er innkapslet og kommer ikke i reell befatning med menneskers nød. Endelig kan man peke på den *politiske* isolering: Kirken evner ikke lenger å påvirke de politiske beslutninger som influerer dens liv og virksomhet.

Denne isolering skyldtes ikke minst de samfunnsforandringer som industrialiseringen dro etter seg. Kirkens tradisjonelle forankring i de agrare strukturer ble en hindring i møte med de utfordringer som industrisamfunnet skapte. Dermed oppsto i de europeiske kirker i etterkrigs-tiden en rekke forsøk på å koble seg sterkere til *arbeidet*. Arbeidslivets problematikk ble et bredt økumenisk anliggende.

I Sverige var det «sociala utskottet» innenfor Svenska Kyrkans diakonistyreelse som tok opp arbeidet med å bryte opp den kirkelige isolering i det moderne industrisamfunn. En konferanse i Rättvik 1952 om kirken og industriproblemene ble en viktig impuls. Men starten skjedde for alvor i 1955. Da besluttet Bispemøtet etter forslag av Gunnar Hultgren at Karl-Manfred Olsson, teol.lic. fra Uppsala, skulle utarbeide et aksjonsprogram for brobygging mellom kirken og industrisamfunnet. Olsson ble ansatt som sosialetisk ekspert ved Diakonistyrelsen.

Ifølge Sandahl skjedde hermed Svenska Kyrkans veivalg hva angår evangelisasjonsprogram. Forbindelsen mellom kirke og folk skulle knyttes igjen via kollektivene, fagforeningene, interessesammenslutningene. For der var menneskene. «Detta förutsatte en socialt medveten teologi. En sådan fann biskopsmøtet hos Karl-Manfred Olsson» (s. 14). Han blir den sentrale figur i den s.k. «Socialietiska delegationen».

Men kritikken mot dette nye prosjekt vokser etterhvert i styrke, en kritikk som kommer fra de forskjellige leire innenfor kirken, drevet frem av ulike motiver. Det bryter ikke minst på i kirkesynet. «Socialietikerna», slik de ble kalt, ble talsmenn for den demokratiske folkekirke, og møtte her markant opposisjon fra en mer «tradisjonell» folkekirketenkning og fra høykirkelighet.

Biskop Hultgren, som med sitt PM initierte den sosialetiske delegasjon av teologer, hadde mottatt inspirasjon fra de franske arbeiderprester. Forbilder fantes også i ulike modeller av europeisk industrimisjon (Sheffield, Mainz).

Den oppgave Dag Sandahl har stilt for sin avhandling er å

1. undersøke hvordan Bispemøtet og Diakonistyrelsen (nå avløst av Svenska Kyrkans centralråd) beskriver kirkens relasjon til folket,
2. undersøke hvordan problemet folk og kirke ble løst i det sosialetiske program,
3. undersøke hvordan problemet folk og kirke løses innenfor de teologiske alternativ til det sosialetiske program som etterhvert ble presentert,
4. beskrive og analysere «den demokratiske folkkyrkosynens» fremvekst under 50- og 60-tallet, og
5. forsøke å forstå de ulike løsningsforsøk av problemet folk og kirke i et kritisk perspektiv.

Dette brede opplegg fører oss midt inn i de avgjørende brytninger i den svenske kirke i årene 1952-72. Det sosialetiske program fremstår som en merkelig «dobbeltstrategi» av kirkepolitikk og evangelisering, og ble et motsigelsens fenomen. Dette har et helt sett av årsaker.

Allerede fra starten av ble det uro omkring ansettelsen av K.-M. Olsson. Det ble reist innsigelser omkring både kompetanse og lønns plassering. Dessuten ble det snart spenninger mellom «sosialetikerne» og menighetsutvalget (hvor Bo Giertz var formann) innenfor Diakonistyrelsen. Videre opplevde mange at familie- og vennskapsbåndene var vel tette innenfor den sosialetiske delegasjonen, likeledes var det også her momenter av fakultetspolitiske spenninger Lund-Uppsala. Det åpenbarte seg også snart at det nye programmet gikk i nokså tett allianse med ledende sosialdemokratiske politikere og presseorganer. Den LO-eide *Stockholmstidningen* var således en lojal støtte i alle de stormkast programmet kom ut for.

Men dypest sett lå uenigheten i kirkesyn. Sandahl understreker den sammenheng Gunnar Hultgren, programmets fremste bevåker i bispemøtet, sto i. Hultgren var svigersønn av J. A. Eklund – og svoger av Harald Eklund, også en av «sosialetikerne» – en ledende folkekirketeolog i Sverige i dette århundre. Det var andre aksenter i Eklunds folkekirkesynt enn hos Einar Billing. For Billing fremstår folkekirken som frelsesanstalt: gjennom ordet og sakrament kommer folkekirken til folket. Hos Eklund er kirken de levende personligheters samfunn. På kort formel: Hos Billing fins en folkekirkeforståelse hvor folket er *objekt*. Hos Eklund er folket *subjekt*.

Disse to skillelinjer i ungkirkeligheten trådte ikke så klart frem i svensk kirkeliv tidligere i vårt århundre, da folkekirke-teologien utgjorde en felles front mot frikirkeligheten. Men, hevder Sandahl, disse forskjellige aksenter i folkekirkesynt må komme for en dag når den svenske kirke «internt» i en ny åndssituasjon, må bestemme veivalget innfor problemet: kirke og folk. Det er altså linjen fra Eklund – via Hultgren/Olsson – som løper ut i det demokratiske folkekirkesynt på 50- og 60-tallet.

Den sosialetiske delegasjon arbeidet i to faser. I den første var målet å gi kirkens prester og andre ansatte bedre innsikt i industrisamfunnets problematikk. Men p.g.a. dårlig gjennomslag på dette nivå, siktet man seg etterhvert inn på rådsorganenes medlemmer. Teologisk var hele programmet preget av K.-M. Olssons humanit forankrede sosialetikk. Olsson forfattet også det vesentligste av litteraturen og studiestoffet knyttet til prosjektet. Ved at de brede lag av folket på ny fikk merke at kirken taler med innsikt og relevans om de brennende spørsmål i det moderne samfunn, ville det åpne en ny vei inn for evangeliet. Slik var grunntanken.

På faglig hold blir Gustaf Wingren den kraftigste opposisjonist til K.-M. Olsson. Wingren hevder at Olsson plederer «den demokratiske rösträttens teologi». Lokalmenigheten, likeså sakramentene, har en svak plass i det sosialetiske program. Det særpreges av at det retter seg mot de representative organer, mens lokalmenigheten, gudstjenesteforsamlingen, knapt spiller noen rolle. I en viss utstrekning gjorde Wingren – som her i Billings ånd forsvarte evangelieforkynnelse og lokalmenighetens primat – og høykirkeligheten felles front mot sosialetikerne, men uenigheten i embetsspørsmålet gjorde opposisjonen splittet.

I 1972, i forbindelse med omorganiseringen av Diakonistyrelsen, ble den sosialetiske delegasjon oppløst. En nokså bred kirkelig opinion betraktet hele prosjektet som mislykket.

I en overgripende sluttiskusjon setter Dag Sandahl sine observasjoner inn i sosiologiske teorier som Franz-Xaver Kaufmann og Louis Althusser har fremført.

Sandahls avhandling er bl.a. en studie i hva en kirke gjør idet den oppdager at folket tapes. F.-X. Kaufmanns hovedtese (*Kirche begreifen*, 1979) er at kirken møter sekulariseringen gjennom «kirkeliggjøring» og institusjonalisering av troens ytringer. Denne tendens betegner Kaufmann som entropi, dvs.: den kirkelige kraft og oppmerksomhet rettes innover. Sandahl mener at Kaufmanns tese i ikke liten grad verifiseres gjennom den sosialetiske delegasjonens program. Kaufmanns forklaringsmodell belyser hvorfor K.-M. Olsson har så vanskelig med å angi kirkefolkets plass. Betoningen hos ham ligger ikke på lokalmenigheten, men på kirkeorganisasjonen.

Sosialetikernes arbeid innebar en nær tilknytning til de politiske makthavere. Og nå mener Sandahl at Louis Althusseres beskrivelse av de ideologiske institusjoners funksjonsmåte gir viktige momenter til forståelse av sosialetikernes program. Althusser ser hvordan staten disponerer de repressive institusjoner (politi, domstoler, hær) – men også de ideologiske instrumenter, så som religiøse, kulturelle og politiske institusjoner (skolen, familien, kirken osv.).

Ifølge Althusser kan ingen klasse over tid inneha statsmakten uten samtidig å utøve hegemoni over, og i, de ideologiske institusjoner. Idet kirken på 1950-tallet merker at samfunnet glir fra den, søker kirken en plass hvor dens ideologiske betydning kan bli så stor som mulig. «Når ett program antyds som ger Svenska Kyrkan en plats nära de nya makthaverna accepteras detta av biskopsmötet som lösningen på problemet. Via organisationer – dvs. andra ideologiske statsapparater – försöker Svenska Kyrkan få inngång till statsmakten för att denna skal ge den ideologiska statsapparaten Svenska Kyrkan en gynnsammare ställning. Emellertid ställer man inte fram det problem som implicit ligger i Althusseres beskrivning: att statsmakten har intresse av att utöva hegemoni i och över kyrkan» (s. 191f).

Disse nokså summariske, men interessante sluttrefleksjoner burde være utdypet enda mer og med større systematisk-teologisk energi. Men Sandahl har levert et perspektivrikt arbeide, også med tanke på vår egen folkekirkelige etterkrigsutvikling. Dette er en studie i nyere svensk kirkehistorie, i kirkepolitikk, i personmotsetninger – men aller mest i hvordan ulike folkekirkesynter brytes mot hverandre, med de konsekvenser dette trekker etter seg.

Dag Sandahl: *Folk och kyrka. Debatten i Svenska Kyrkan kring Socialetiska delegationen och dess evangelisationsmodell 1952–1972*. Verbum, Stockholm (1986). 320 s. Sv. kr. 217,-.

Olav Skjevesland

## En fornyer av norsk kirkekunst

Vi har ingen stor garde av norske kirkekunstnere i dag. Og den lille krets som består har heller ikke vår kirke heget om med synderlig oppmerksomhet, enn si gitt rause utviklingsmuligheter. Når en helt sentral kunstner, billedveveren Else Marie Jakobsen, i vår kunne feire sitt 60-årsjubileum, er det derfor på sin plass å markere dette også i et praktisk-teologisk tidsskrift.

Journalist Gunvald Opstad har levert manuskriptet til den vakre jubileumsboken om Else



Marie Jakobsen. Det er en ekte og direkte tekst, som formidler et levende bilde av kunstneren og mennesket. Vi følger en biografisk vandring gjennom barneår, ungdom og studietid. Videre begynnerårene som designer for norsk tekstilindustri, til de første billedtepper – og frem til (det foreløpige?) høydepunkt: Norges største billedvev, «Den røde tråd» – et arbeid på 90 kvm, som pryder vestibulen i realfagbygget ved Universitetet i Bergen. Dette kunstverk er samtidig en hyllest til kvinnen i veven gjennom århundrene. En fabulerende rapsodi over hele vår billedvevtradisjon – fra middelalderteppene, via pionerene i nyere norsk vevkunst, Frida Hansen og Hannah Ryggen, frem til EMJ's egne samtidskolleger.

Av Else Marie Jakobsens nesten 50 offentlige utsmykninger, er ca. halvparten altertavler eller annen kirkekunst. Hennes mektige alterteppe i Haugerud kirke (1975) var en overveldende manifestasjon av kunstnerisk skaperkraft, bygget over tradisjonelle tematiske kontraster (mørke/lys, bot/glede) – men utformet på en fornyende måte i motivvalg og teknisk løsning. Andre ville kanskje like gjerne fremheve hennes mer stillfarne, men detaljrike og vakre kirkeårsfrise i Varden kirke, Stavanger (1969). Slik kunne vi regne opp en rekke arbeider som vil bli stående som sentrale verk fra vår generasjons kirkekunst. For selv om hun kan veve politiske motiver i protest mot kommunal vandalisme i Kristiansands kvadratur, miljøødeleggelse, kulturpamperi osv. – så er det som kirkekunstner EMJ først og fremst nå står frem.

I tillegg til denne jubileumbok, ble 60-årsfeiringen markert med to parallelle utstillinger, en i Christiansand Kunstforening, den annen i Galleri F15 på Jeløya. Det var meget velplassert at Borg biskop, Gunnar Lislerud, ved åpningen av Jeløy-utstillingen den 28. februar fremførte en takk til denne fornyer av vår kirkekunst på vegne av Den norske kirke.

Gunvald Opstad: *Else Marie Jakobsen*. J. M. Stenersens forlag, Oslo (1986). 128 s. Kr. 295,-.  
Olav Skjevesland

*Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch.*  
Hgg.v. J. Dyck, W. Jens, G. Ueding.  
Band 5: Rhetorik und Theologie  
Max Niemeyer Verlag, Tübingen (1986).  
188 s. Pris ikke oppgitt.

Ett av tidens mange tegn på retorikkens tilbakekomst er at 1980-årene har født en internasjonal årbok for retoriske studier. Dette 5. bind i rekken er professor Walter Jens (Tübingen) ansvarlig for, og er altså viet relasjonene retorikk-teologi.

Disposisjonen fortøner seg noe tilfeldig, ettersom intet bidrag på prinsipiell basis søker å gi en forholdsbestemmelse mellom retorikken og teologien. Heller ikke er temaet retorikk – bibelvitenskapen tatt opp. Men en prekenlærer kan glede seg over av 5 av de 8 bidrag er viet homiletiske emner.

Gert Otto, som i tre bøker har hamret på retorikkens betydning for prekenen (*Predigt als*

*Rede*, 1976; *Wie entsteht eine Predigt?* 1982 og *Predigt als rhetorische Aufgabe*, 1987), imøtegår en serie kritiske innvendinger som ulike homiletikere har reist mot å gi retorikken en så sentral plass i prekenarbeidet. Walter Magass skriver om «Der Prediger und die Rhetorik» med flg. kjernesats: «Was ist das Proprium des guten Predigers? Es ist seine Parrhesia, der Freimut des öffentlichen Bekenntnisses, von Jesus Christus so Zeugnis abzulegen, dass er sich selbst darin einbezieht» (s. 18).

Ernst-Rüdiger Kiesow leverer et lite forsvar for dagens predikanter («Plädoyer für den Prediger und die Predigerin») med et dobbelt ærend: Dels vil han gi rom for predikantens person i prekenen. Dels fremsetter han tre teser til avlastning for den pressede predikant. Den første av disse betoner at prekenen alene ikke kan vende tidens troskrise. Den bunner i dyperne samfunnsmessige, åndshistoriske og

kirkestrukturelle faktorer, og utfordrer kirken som helhet til mottrekk.

Wolfgang Hegewald skriver en artikkel «Zur Bedeutung des Poetischen für Prediger und Predigt», og Gonsalv K. Mainberger leverer et mediehometisk bidrag: «Predigt am Bildschirm» – en vurdering av retorikken i den tyske TV-posten «Worts zum Sonntag».

Ellers rommer boken, slik faglige årbøker gjerne gjør, en rekke bokmeldinger og bibliografiske oversikter over retorikk-litteraturen.

En særlig viktig bolk utgjør en tilnærmet komplett bibliografi over den tyskspråklige homiletikk-litteratur i tiden 1975–1985. Den fyller ca. 40 sider!

O.S.

Georg Johannesen:

*Rhetorica norvegica*. Landslaget for norsk-undervisning (LNU nr. 35). Cappelen, Oslo (1987). 331 s. Kr. 239,-.

Har vi fått den etterlengtede innføringsbok i retorikk på norsk?

– Mye av materialet i Georg Johannesens *Rhetorica norvegica* har tidligere vært publisert i *Ekserpter*, utgitt av Nordisk institutt i Bergen (hvor det forøvrig har vært et visst retorikk-miljø i noen år). Nå fremstår arbeidet som en lærebok i retorikk for studenter og norsklærere, ifølge forlagets presentasjon.

Boken er rett nok disponert ut fra det klassiske retoriske system med dets hovedbegreper (jfr. E. Baaslands art. i dette nr.) – i alt 7 kapitler, eller «ekskurser». Men lesningen åpenbarer et nokså spesielt opplegg for boken. Hver trykkside er en avsluttet helhet, og som oftest dreier deg seg om utdrag fra andre forfattere, plukket opp fra antikken og like opp til våre dager.

Bokens råmateriale er dermed et vell av *ekserpter*, for å bruke den klassiske genrebetegnelse, jfr. forarbeidets tittel. Dette gir boken en kaleidoskopisk karakter, som åpningsvis kan fortone seg morsom ved sin annerledes-karakter, men som etterhvert blir anmasende, ja, direkte slitsom. Dessuten blir

det uutgrunnelige – for ikke å si: det Georg Johannesenske – ved denne boken stadig mer påtrengende under studiet av dem. Leseren får i blant takras av forunderlige assosiasjoner i hodet.

Det er ingen tvil om at boken røper imponerende orientering i hele fagfeltet. Men forventningene om her å ha fått en tjenlig håndbok i klassisk og moderne retorikk, innfris ikke. Den som søker en innføring i retorikk på et nordisk språk, bør vende seg mot Danmark (i København ble det for noen år siden opprettet et institutt for retorikk). Både Jan Lindhart: *Retorik* (1975) og Jørgen Fafner: *Retorik. Klassisk & moderne* (1977) kan anbefales.

O.S.

Carl Henrik Martling:

*Den talande tystnaden*

Verbum förlag, Stockholm (1987). 126 s. Sv. kr. 100 (ca)

Svenskene ligger godt foran oss når det gjelder bokutgivelser med liturgisk fortegn. Nevnte bok har følgende hoveddeler: «Det tysta talet, det tysta templet, de tysta tingen og de tysta tecknen.» Det går an å høre også *med øyet!* Og det er jo nettopp dette det liturgiske symbolspråk vil hjelpe oss til.

Jeg vil tro mang en liturg vil ha utbytte av å lese denne boken. Ja, ikke bare liturgen, men den jevne kirkegjenger vil kunne ha det. Ikke alt er like viktig og like vesentlig å overføre til norske forhold. Men her er likevel atskillig å merke seg og eventuelt gjøre bruk av. Det være seg den enkelte leser eller kirken som sådan.

Et lite eksempel: Rundt side 90 drøftes *prosesjonen*. Martling nevner at biskopen eller presten alltid går sist for å markere sin *tjenerstilling* og vise at han ikke slipper hjorden av syne. Plassen først i rekken, overlates til kongen (representert ved prosesjonskruisifikset). «Den unika svenska seden, att biskopen eller prästen går sist in och först ut, är svår att motivera liturgiskt. . . Den som ställer sig främst gör sig til herre och inte till tjänare.» Forfatte-

ren mener at det han kaller «den unika svenska seden» har sin bakgrunn i etiketten ved hoffet der kongen kommer sist, når alle andre er samlet og forlater rommet før noen annen gjør det.

Hvorfor nevne dette her? Fordi det i dag ser ut til at vi her hjemme vil kunne komme til å få en lignende ordning, om det i våre liturgiske generalrubrikker blir stående: «Når pro-

sesjonen går ut av kirken er rekkefølgen den motsatte av den som ble brukt da prosesjonen gikk inn.»

Alt er vel ikke sagt om prosesjonsordning med dette, Men noe viktig er sagt – om en *tjenende* holdning. Martling har i det hele tatt mange viktige ting å gi videre i boken om «den talande tystnaden».

T.K.

## Svenske «salmebøker»

Per Olof Nisser (red.):

*Vår nya psalmbok*

Verbum förlag, Stockholm (1987). 213 s.  
Sv. kr. 125 (ca.)

Olle Nivenius:

*Psalmboken som andaktsbok*

Verbum förlag, Stockholm (1987). 128 s.  
Sv. kr. 100 (ca.)

Lennart Linder:

*Väckelsång och läsarspsalm*

*i Den svenska psalmboken*

Verbum förlag, Stockholm (1987). 101 s.  
Sv. kr. 85 (ca.)

At også den svenske kirke har fått ny salmebok, er vel kjent for de fleste av PT's lesere. Derimot er det grunn til å tro at de bøker som her skal nevnes er heller ukjente for de fleste.

*Nissers* bok er en nyttig hjelp for alle som vil bli kjent med denne nye salmeboken. Den setter salmeboken inn i et historisk perspektiv, den forteller om arbeidets gang fram mot en ny salmebok, den løfter fram synspunkter på språk og musikk, den behandler økumenisk materiale og utfolder det vi kan kalle salmebokens teologi.

Biskop *Nivenius*, som var formann i den siste salmebokkomitéen, har tatt på seg den krevende oppgaven det er å åpne opp for salmeboken som bruksbok også på andaktslivets område. For det er utvilsomt slik at ved siden av oppgaven som fellessangbok, så har salmeboken – også i vårt land – hatt oppgaven

som oppbyggelsesbok for den enkelte. Jeg skriver bevisst *har hatt*, for det er vel dessverre slik at salmeboken for de aller fleste i dag er både gjemt og glemt de jevne ukens dager. Her er all hjelp kjærkommen, om den i noen grad kan være med å snu utviklingen. Det er mulig at *Nivenius* sin bok kan være det – især for svenske lesere.

Kanskje er det slik at salmebiografisk materiale bedre enn mye annet kan være med å «holde en salme fast» i minnet – for livet. I så fall er nok *Linders* bok mer direkte «matnyttig» for norske lesere. Boken har sin klare begrensning i at det kun er «väckelsång och läsarspsalm» som vies oppmerksomhet. Men den som vil vandre litt mellom salmenumrene i den nye svenske salmeboken, blir vel slått av hvor stort dette salmetilfanget egentlig er. De åndelige sanger, sangene fra bedehuset, har jo også flyttet inn i våre norske kirkehus, og er – i alle fall etter denne melderens mening – med på å gjøre kirkens sang rikere. Enda kosteligere kan dette stoffet bli for en og annen, ja mange i kirkebenkene, om vi henter en og annen bakgrunnshistorie inn som prekenillustrasjon eller utnytter det rikholdige materialet på særskilte sang- og salmekvelder.

Den svenske kirke har ved siden av *Den svenske psalmboken* fått flere nyttige «salmebøker», hymnologisk hjelpelitteratur av ulik art. Vi bør i alle fall være kjent med at dette materialet foreligger, da noe av det kan vise seg å være til hjelp også hos oss.

T. K.

Riksantikvarens rapporter (nr) 14:  
*Kirkekunsten lider*  
 Alvheim & Eide Akademisk forlag,  
 Øvre Ervik (1987). 98 s. Kr. 75,-

«Det er en dramatisk tittel. Ennå mer dramatisk er forsidebildet: Den lidende Kristus fra et middelalderkrusifiks i Dale kirke, Sogn. Det er et kunstverk av høyeste verdi, men malingen har slått store sprekker. Til dels skaller den av. Kunstverket lider. Men mest dramatisk er likevel innholdet i Riksantikvarens rapport. Den slår ganske enkelt fast at de mange norske kirker eier en uvurderlig skatt av middelalderens skulpturer, malerier og antependier som kan gå til grunne, dersom man ikke skjøtter om dem.»

Det var de her anførte ord fra en annen anmelder som fikk meg til virkelig å våkne opp midt i en noe sløv vandring gjennom en stor avisbunke. *Kristus lider* var hans overskrift.

Denne rapporten er trolig ukjent for de aller fleste. Men det kan ikke være særlig tvil om at den bør få en betydelig leserkrets blant presteskap og kirkefolk i vid forstand.

Disse linjer er mest av alt skrevet for å gjøre oppmerksom på at rapporten finnes, så får hver gjennom lesningen trekke de praktiske konklusjoner om hva som kan gjøres på sitt sted.

T.K.

Jørgen Glenthøj:  
*Gud er større end vort hjerte. Homofili i Bibel og sjelesorg.* Kirkelig Samling om bibel og Bekendelse, Borum (1987). 48 s. Dkr. 40.

Jørgen Glenthøj er en kjent prest på den kirkelige høyrefløy i Danmark. Han har nylig utgitt et hefte med tre foredrag om homofili i Bibel og sjelesorg: 1. Homofili og sjelesorg (holdt i Oslo 1.9.86). 2. Homofili i Bibelens lys. 3. Gud er større end vort hjerte.

Glenthøj skal roses for en bibelsk djervhet man i dag sjelden finner kombinert med sjelesørgeriske anliggender. Av og til er han imidlertid for dristig i sine konklusjoner, f.eks. når han suverent avviser konstitusjonelt betinget homofili og rendyrker tanken om den homofile som et emosjonelt «pattebarn». Glenthøj har imidlertid fullstendig rett i at når noen streber hardt for å fastslå at homofili er noe medfødt og naturgitt, beror det ofte på tilslutning til den teologiske grunnfeil at man kan utlede av ens gitte natur hva som er Guds vilje med livet (s. 11).

Den varme sjelesørgeriske tone finner vi først og fremst i avslutningsforedraget som har gitt heftet navn. Det er ikke uten betydning at Glenthøj i forordet foreslår at dette siste foredrag bør leses først. (Heftet kan bl.a. bestilles hos forf.: Borum byvej 4, 8471 Sabro.)

T.J.S.G.



Den som rent generelt, og ikke bare i enkelte øyeblikk, må si: «Jeg har ikke tid», den sier noe forferdelig om sitt eget liv.

*Manfred Josuttis*

Ikke ved hjelp av idéer taler man til menneskene, man taler til dem i bilder. Med idéer skaper man klarhet, men gjennom bilder griper man menneskene, kommer man tett inn på dem.

*Pie Duployé*

Ord er falske sjekker hvis de ikke kan innløses i deres gullverdi: erkjennelsessituasjoner.

*Piet Hein*

Kirkerne er nu aflåst seks dage om ugen, som om man frygtede, at den sidste rest af tro skulle undslippe, hvis uautoriserede pludselig åbner døren. Biograferne er til gengæld åbne næsten hele døgnet. Foran står der mennesker, men det er ikke til å vide, om de ventende prøver på at komme ind i biografen eller ud af virkeligheden. Måske ønsker de virkelig å komme ind, men ikke i biografen.

*Carsten Jensen*

For det beste i livet kan du betale en høy pris, ikke nøy nok. For det 2., 3., 4. beste kan du betale for høyt. Du blir bitter fordi det ikke var prisen verdt. Men ikke for det beste.

*Thorkild Bjørnevig*

Den predikant som i løpet av uken er usynlig, er på søndag uforståelig.

*C. H. Spurgeon*

Enhver preken må fødes to ganger, ved skrivebordet og på prekestolen.

*August Tholuck*

Ett skal du preke: korsets visdom.

*Martin Luther*

Bare som Ordets hørere mottar og fastholder vi vårt embete.

*Julius Schniewind*

Ordinasjonen er innsatt oss til trøst for å gjøre oss viss i vårt embete.

*Dietrich Bonhoeffer*