

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGGSHÆFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHOOLD

0 9 DES. 1985

Horst Reller: Nærhet og distanse i menighetsarbeidet

Olav Skjevesland: Dåpsforkynnelsen

Terje Auli: Evangeliet for psykisk utviklingshemmede -
sentralt eller avstumpet?

Tor Johan Sørensen: Hvilke omvendelser produserer vi?

Sideblikk * Ex libris * Lesefrukter

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende.

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag

Redaktører: Olav Skjevesland, Even K. Fougner, Oskar Skarsaune, Birger Henrik Fossum, Tore Kopperud og Tor Johan Sørensen.

Redaksjonssekretær: Øyvind Moberg Wee

Redaksjonsadresse: Gesellsvingen 34, 1349 Rykkinn

Abonnement:

HPT kan foreløpig bare fåes i abonnement som også inkluderer Luthersk Kirketidende. Slikt abonnement kan bestilles hos Luther Forlag, St. Halvardsgt. 77, 0657 Oslo 6.

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 10 maskinskrevne sider, og eventuelt noteapparat søkes begrenset. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil få tildelt 10 eksemplarer av tidskriftet.

INNHold HEFTE 2 – 1985

En pastoralteolog fyller år	1
Eyvind Skeie: Ordet	2
Horst Reller: Nærhet og distanse i menighetsarbeidet	3
Olav Skjevesland: Dåpsforkynnelsen	13
Terje Auli: Evangeliet for psykisk utviklingshemmede – sentralt eller avstumpet?	21
Tor Johan Sørensen: Hvilke omvendelser produserer vi?	29
<i>Sideblikk</i>	33
<i>Ex libris</i>	37
<i>Lesefruktur</i>	47

En pastoralteolog fyller år

Da unionen med Sverige ble oppløst i 1905, fødtes en mann som sterkere enn de fleste har knyttet kirkene på begge sider av Kjølen sammen. Hans navn er Bo Giertz. I august fylte han 80 år.

Dette tidsskrift vil gjerne i få ord hylle ham som en av Nordens viktigste pastoralteologer i vårt århundre.

Bo Giertz' mange bøker om kirkens liv og prestens tjeneste har vært til uvurderlig inspirasjon for et stort antall prestekolleger – og andre med. Gjennom en utrettelig (og i enhver forstand grense-sprengende) virksomhet som forkynner og foredragsholder er mange dessuten blitt gitt mulighet for personlig kontakt med dette åndelige kraftsentrum.

Alle Giertz' bøker og taler bærer preg av en sjeldent finstemt kombinasjon av lojalitet og originalitet. På en måte som er alt annet en klisjé- og parolepreget, har han formidlet kjærlighet til Kirken (av og til også skrevet med liten K!), kjærlighet til liturgien, kjærlighet til Guds ord og den reformatoriske arv – og fremfor alt til Kirkens Herre, Jesus Kristus selv. I det han har skrevet og sagt har det nesten alltid vært lett å hente ny frimodighet til «den hellige tjeneste». For alt dette sier vi ham en hjertelig takk – idet vi vet at han er klar over adressen videre!

Under rubrikken «Lesefrukt» bringer vi i dette nummer noen sitater fra den rikholdige produksjon til Bo Giertz. Vi håper ellers at bladets øvrige innhold kan stå som vitnesbyrd om nyttige bestrebelsers langs de samme hovedlinjer som jubilanten har gjort tydelige.

Red.

Ordet

Av Eyvind Skeie

Ord

kjødblevne ord

Du som oppgav din makt
og ble menneske

Derfor

priser alle skapninger deg

Du som slo opp ditt telt
i et menneskes hud

Derfor synger vi om deg

på innsiden av våre legemer

i blodets baner gjennom kroppen

ja, våre knokler

og skjeletter

de døde ben i jordens dal

skjelver i takt med

ditt åndedrett

kler seg på nytt

med sener og hud

når du taler

Ord

kjødblevne ord

Født av Faderen fra evighet

Barn før alle tider

Ubeskyttede ord

sendt til verden

Ord som synger

bak hudens tynne duk

I øregangens konkylier

I knokler

marg og ben

Kjødblevne Ord

barn som ble til

i Guds taushet

Steg inn

i smertens verden

Gir stumheten ord

Lar deg krone

til konge over de elendige

ja hør

våre sanger om deg

vender nå tilbake

Du er den

som forløser oss fra graven

Du faste mur mellom oss

og undergangen

Derfor priser deg

vår tynne hud

våre nervers spente strenger

våre knokler og sener

Herlige skaperhymne

vandrende mellom oss

i kjøtt og blod

Du

evige Bror

evige Menneske

evige Gud

Nærhet og distanse i menighetsarbeidet

Om en evangeliserende dobbeltstrategi¹

Av Horst Reller

Nærhet og distanse har alltid vært fenomener i storkirken. Men distansen har hatt forskjellige ansikter. Hva slags ansikt har distansen i dag, og hvordan kan vi møte den?

I. Nærhet og distanse i jødedommen og i urkirken

Når et helt folk tilhører en kristen kirke, oppstår alltid problemet med forskjellig grad av deltakelse i kirkens og menighetens liv. Hittil har aldri alle lemmer av en slik «folkekirke» praktisert *nærhet* både på indre og ytre plan. Det har alltid også eksistert en mer *distansert* deltakelse som dog har ytret seg forskjellig, alt etter tid og sted. Disse forskjellene var begrunnet i ulike folkelige seder, åndelige og religiøse utviklingstrekk, i forbindelsen mellom stat og kirke, det «gruppepress» som oppstod i landsbysamfunnet, i yrkesgrupper, blant jevnaldrende osv.

Dette viser seg også i Det nye testamente: Jesu virke i evangeliene fullbyrdes i en mangfoldig – nærmest folkekirkelig – religiøs omgivelse med mange grupperinger, vi kan tenke på fari-seere, sadduseere, endetidsbevegelser med dåp og helbredelse i sentrum (døperen Johannes) eller de foraktede «fattige i ånden» (Matt 5,5).

Jesus kalte dem for «de fortapte får av Israels hus». Denne gruppe var like forlatt som kvinner og enker, og ble på en særlig måte omfattet av Jesu budskap: De grep fatt i muligheten for å kunne ta del i Guds herredømme allikevel! De ble beveget av budskapet om syndsforlatelse, om den Gud som leter etter det fortapte. Med tanke på dem formulerte Jesus ordet om at de syke og ikke de friske trenger lege, og han presenterte kallet til omvendelse for syndere og ikke for de rettferdige (kallelse av Matteus, Mt 9,11–14, liknelsene om det fortapte som blir funnet igjen, Luk 15,1–35).

I denne «folkekirkelige» situasjon i den sene jødedom kommer det til mange punktuelle møter. De Jesus har talt til, har helbredet, går deretter videre på sin veg uten å bli innlemmet i en menighet. For de hører jo til «Guds folk», til Israel.

Situasjonen for kristenheten forandret seg dog fullstendig i og med Jesu død på korset, og deretter også gjennom jødedommens fortsatte motstand. Denne motstand begynte med forfølgelsen og steiningen av Stefanus (Apg 9,54–59), og motstanden og forfølgelsen fortsatte like inn i synagogemenighetene i Grekenland (Apg 17,1–9). Den unge kristenhet støtes dermed ut av det jødiske folks livsramme, ikke bare av jødedommens religiøse menighet, og den må gå den bitre vei gjennom diasporaen.

Her utviklet det seg et nett av små menigheter, ja av husmenigheter og personlige forbindelser. Misjonerende grupper drar ut. Alle disse enkeltstående menighetsgrupper osv. holdes sammen utelukkende av kristusbudskapet og av den stadig gjentatte opplevelse av Herrens nærvær. De kan kun holde fast på sin identitet i nær tilknytning til livet med denne Herre og får kraften til sin misjonsvirksomhet bare ut av det nære menighetsfellesskap som de «trofast holdt seg til» (Apg 2,42). Bevisstheten om samhörigheten med de likesinnede som bodde spredt over et stort område, hører med til bildet av disse menighetene. Man kan bare tenke på at Paulus skriver et brev til menigheten i Roma og her hilser til personlig kjente (Rom 1,7)! I de andre menighetene samler han penger til menigheten i Jerusalem (2 Kor 8 og 9). En slik situasjon er anlagt på nærhet, fellesskap og så enhetlige former for etterfølgelse som mulig. Konsekvent er følgende innstilling: «Så la oss gjøre godt mot alle så lenge det er tid, og mest mot dem som er våre søsken i troen» (Gal 6,10).

Senere – etter år 324 – fikk den katolske kirke ved keiser Konstantin en privilegert stilling i det romerske rike. Det ble litt etter litt slutt på den konfesjonelle pluralisme og samtidig på kristendommens stilling som minoritetsbevegelse. Men problemet om nærhet og distanse vandret på nytt inn i den unge kirken.

Hva innebærer nå dette historiske riss? Det betyr at man ikke kan lage eksklusive teorier for kirkeforståelsen ut av begrepene nærhet og distanse. Man må ikke opphøye kirkens integrering i folket eller samfunnet til prinsipp eller gjøre «åpenhet» til den avgjørende grunnsetning for kirkens eksistens. Like lite må man opphøye diasporasituasjonen i urkirken, med dens nærhet og intensive form for fellesskap, til det eksklusive kirkeprinsipp. Det er heller nødvendig at nærheten forblir sammenkoplet med åpenhet for forskjelligartede former av deltakelse i folkekirken. Begge deler må bindes sammen gjennom troens grunn: Ett legeme og én ånd, ett håp, én herre, én tro, én dåp, «én Gud og alles Far» (Ef 4,4-5).

Begge situasjonene, folkekirkens med sin

etablerte, men forskjelligartede kristendom, og diasporaens med misjonsmenighetenes tendens til entydighet og til personlig kontakt mellom alle lemmer, kan og må gjennomtrenge hverandre. Sentrenes åndelige kraft holder også utkantene fast og tillater mangfoldighet. Men når sentrene taper sin kraft, bryter periferien ut, og erosjonsprosessen begynner.

Dette kan vel sies å være et kjennetegn for vår situasjon. Erosjonen i midten fører til at kantene ikke holder sammen lenger. Alt i alt kan ingen si i hvilken retning utviklingen kommer til å gå – fortsatt i retning av folkekirke eller i retning av misjonskirkens diaspora? Dette kan vi også fortrøstningsfullt overlate til Kirkens Herre. Men *hvordan* vi meddeler Hans budskap og hvordan *vi* formidler det som sannhetsvitner i vår situasjon, det er *vårt* oppdrag og *vårt* ansvar. På denne bakgrunn ble konseptet om den såkalte «evangeliserende dobbeltstrategi» utviklet. Det vokste fram i arbeidet til menighetskomitéen i den forenede ev. luth. kirke i Tyskland (VELKD) og begynte i misjonsåret 1980.²

II. Distanseringsprosessen i folkekirken – skjebne eller utfordring?

Situasjonen for folkekirker med luthersk preg i forbundsrepublikken Tyskland bestemmes av en sakte forandringsprosess som allerede har foregått i 250 år, og som sett under ett, formidler et inntrykk av stor kontinuitet: På den ene side har stat og samfunn litt etter litt fridd seg fra kirkelige bånd og har forstått seg mindre og mindre som vokter for de kristne normer. På den andre side har kirkene formet seg som selvstendige samfunnsorganer i det frie samfunn som oppstod. I den katolske kirke skjedde dette tidligere enn i de evangeliske kirkene. Disse nye formene fant sitt uttrykk i konstitusjonene og også i synodale uttalelser som henvendte seg til offentligheten. Når kirkelige kretser ikke kan avgjøre om de skal forstå seg selv ganske enkelt som deler av samfunnet eller som del og motstykke til samfun-

net, viser det at denne prosess på evangelisk side ennå ikke er fullbyrdet. I denne sammenheng står også den nye besinnelse på den lutherske bekjennelsestradisjon.

Begge disse motstridende utviklingstendenser – sekularisering og utformingen av det kirkelige oppdrag som en selvstendig samfunnsmessig størrelse – må man ha som bakgrunn for følgende *situasjonsskisse*. Denne skisse vil tegne et bilde av distanseringens særpreg i dag:

- Fra 1972–1982 har 1,52 mill. medlemmer meldt seg ut av de evangeliske kirker i Tyskland (EKD) – det tilsvarer en middels stor delstatskirke, dvs. omtrent 5% av medlemmene i EKD's kirker.
- I storbyer som Hamburg har denne utviklingen foregått enda mer markert. I 1970 var fortsatt 73,6% av befolkningen medlemmer av den evangelisk-lutherske kirke, i 1983 var det kun omtrent 52%.
- Fra omkring 1978 er det også tydelig at kirkeskatten ikke øker i samme takt som den statlige inntektsskatten. Fra 1970 til 1983 steg inntektsskatten i forbundsrepublikken og i delstatene med 200%, men kirkeskatten økte i samme tidsrom ikke mer enn 125% (eksempel fra Hannover). Dette skjer samtidig som forståelsen av at kirkens oppdrag gjelder *hele* folket og samfunnet, er prinsipielt uforandret. Det har allerede vært uunngåelig med innskrenkninger i antall ansatte. På grunn av at de forskjellige delstatskirkene i ulik grad er rammet av denne utviklingen, finnes det imidlertid bare på enkelte steder helhetsplaner for framtiden.
- Undersøkelsen i 1974 («Wie stabil ist die Kirche?») understreket den grunnleggende betydning av småbarnsoppdragelse og av tidlig erfaring av kristent fellesskap (dvs. religiøs sosialisering) for at kirke-medlemsskapet senere skulle bli stabilt. Men resultatet av en EKD-rundspørring i 1982 viser at blant foreldre i alderen 24 til 34 år er villigheten til å *sende* barna til søndagsskolen nok en gang sunket radikalt (bare omkring 19% er fortsatt villige til det). Unge foreldres vilje til bevisst å formidle religiøse normer og anskuelser til barna er altså blitt betydelig svekket. Bortsett fra i en kirkebevisst fjerdedel,

faller den religiøse sosialisering i familien faktisk bort.

- Bruddet i den konkrete religiøse tradisjon går dypt. Selv positive opplevelser i konfirmasjonsundervisningen og et overveiende positivt bilde av presten hos ungdommen, må ikke narre en til å tro annet. Herbert Lorenz skriver: «Der hvor presten forsøker å uttrykke det som er hans dypeste anliggende, nettopp der blir han ikke forstått». Det å formidle «Guds sak» videre i språk og annen kommunikasjon fungerer tydeligvis helt utilstrekkelig.
- Når de verdier, normer og det innhold som tilskrives kirken, ikke tilsvarer de verdier som menneskene holder relevante for framtiden, da taper kirken i betydning som livsveileder. Det er *her* den egentlige distanseringsprosessen setter inn. Mennesker uten en dypere begrunnet religiøs innstilling kan vanligvis ikke holde ut spenningen mellom disse splittede verdifærer.
- Ubevisst har ethvert menneske behov for å etablere overensstemmelse mellom sin samfunnsmessige situasjon og de institusjoner det hører hjemme i. Utmeldelsen av kirken er da bare siste skritt på en lengre vei. Også EKD-rundspørringen bekrefter: De faktiske livsspørsmål, f.eks. identitetsspørsmålet, løses uten kirken og uten religionen.
- Samtidig med at kirken som institusjon prinsipielt oppfattes positivt, er likevel viljen til personlig å være med på å støtte denne kirke sunket. Det er ikke å undres over fordi forholdet mellom kostnader og nytte med henblikk på livshjelp synes å være negativt. Slik er utmeldelse av kirken i mellomtiden blitt «avtabuisert» og fremstår som noe normalt. I 1982 fortonte utmeldelsen seg som en konkret mulighet for vesentlig fler evangeliske enn i 1972 (henholdsvis 22% og 17%). Hertil kommer: Man føler seg som «evangelisk» selv når man allerede har gitt opp sitt kirke-medlemskap. Noe lignende gjelder også innstillingen til kirkeskatten, som stort sett har stabilisert seg. Men dette gjelder ikke for aldersgruppen 14–24 år, hvor bare 45% holder den for en selvfølgende.

- Nå som før, er presten for folkekirken brede lag en symbolfigur som representerer kirken. I 1982 viste 85% av de spurte en fortsatt positiv holdning til presten. På sett og vis blir tro og fromhet, gudstjeneste og bibel imidlertid overført på ham. Som døpt, konfirmert og «anstendig» medlem av kirken holder man samtidig på sin uavhengighet overfor presten og hans virksomhet. Også her viser det seg at troen ikke forbindes med hverdagslivet mer. Men presten skal dog være tilgjengelig i nødstilfeller.
- Til slutt må det også henvises til en folkekirkelig situasjon som i vår tid bidrar til å gjøre distansen mellom tro og liv betydelig større: Det å snakke om troen er predikantens sak. Men det man i vår verden ikke snakker om, det er heller ikke tilstede for den almenne bevissthet. Hertil kommer at mange kristne som hører til kjernemenighetene eller som også er aktive medarbeidere, har sluttet å tale om ting som har med troen å gjøre eller er blitt usikre. Deres gamle katekismevitens strekker ikke til lenger. Kirken irriterer dem ofte, de er grepet av en lammende usikkerhet. De er blitt språkløse. Det finnes en erosjon i folkekirken midte: Minnende trospraksis, bortfall av barneoppdragelse, fremmedgjøring fra et liv med Gud.

Denne tilstandsberetning må ikke avsluttes uten signaler om *håp*, signaler som peker på en økende vilje til større nærhet, og til en mer intensiv og aktiv innsats for troen. Denne vilje er til stede ikke bare i den såkalte «kjernemenigheten», men også i en langt videre omkrets. Til de positive signaler hører slike fakta som nevnes ofte, f.eks. voksende nattverddeltakelse, større inntekter fra ofringer, flere frivillige medarbeidere i menighetene og ungdommens engasjement under kirkedagene. Men følgende skal her fremheves spesielt:

- *Våkne misjonsbevissthet*. Dagens kirkesituasjon oppfattes mer og mer som utfordring og mulighet. Kirkeledelsen søker etter muligheter for nye veier til misjonsvirksomhet i folkekirken. Det er ut

fra misjonens målsetning ikke nok å skjære ned på budsjetter og ansettelsesplaner. Det må arbeides ut fra en helhetsplan, det må legges vekt på nye ting. På dette punkt kan positive ettervirkninger av misjonsåret 1980 merkes.

- *Mer intensive former for skoloring av lekfolk og aktiv deltakelse fra disse som medarbeidere*. Flere steder er det på internasjonalt og ekumenisk plan oppstått former for lekfolkskoloring med høye krav til tid, krefter og samarbeide, som på en ny og effektiv måte hjelper menighetslemmer til å kunne tale om sin tro. De er utprøvet og har allerede vist sin nytte i mange situasjoner.
- *Inspirasjon fra vekkelserbevegelser*. Slike inspirasjoner er båret inn i folkekirken gjennom forskjellige bevegelser, f.eks. gjennom «Campus Crusade for Christ». Her tilbys f.eks. en elementær opplæring i troen (bønn, bibel, samtaler) som er tilpasset de folkekirkelige strukturer (Gøteborg, Sverige; Finland; Missionarische Projekt Hamburg).
- *Oppdagelse av de mange på «venteliste»*. I folkekirken er det til stede et stort potensiale av «bortkomne» som egentlig mot sin vilje er kommet bort fra tro og kirke, og som får det vanskeligere og vanskeligere med å tre inn i kirken igjen uten en spesiell beveggrunn. At denne gruppe vies oppmerksomhet, er et sunnhetstegn.

Til tross for disse positive signaler, må ikke utfordringen fra distanseringsprosessen i folkekirken bagatelliseres. Det avgjørende spørsmål som kirken må arbeide med, er problemet åndelig uttørking, altså om den indre emigrasjonen.

III. Hvordan kan man imøtegå denne distanseringstendensen?

Hva betyr nå denne situasjon for arbeidet i menigheten? Kirken i sin helhet, liksom også menigheten på stedet, er mottakere av Guds oppdrag som gis i misjonsbefalingen: «Gå der-

for ut og gjør alle folkeslag til disipler» (Matt 28). Med henblikk på den nettopp skisserte situasjon og dens utfordring, dreier det seg i virkeligheten om en «re-evangelisering», slik som Det lutherske verdensforbund har uttrykt det på sin generalforsamling 1984 i Budapest. Hva er nå veien som bys oss? Er det tilstrekkelig å bygge videre på den nåværende tilstand i folkekirken med de institusjonelle søyler som består av barnedåp, protestantisk bevissthet og den relativt store velvilje til å betale kirkeskatt? Hva skjer i tilfelle med det vi kalte den åndelige uttørking? Altså med

- kløften mellom hverdagsvirkeligheten og dens normer, og det kirkelige livet med de verdier som finnes der (verdikonflikt), med
- fremmedgjøringen mellom den praktiske utformingen av livet på den ene siden og det kristne budskap på den andre, med
- kløften mellom presten som symbolfigur som dog ikke kan formidle det som skulle formidles, og det språkløse, men i grunnen lærevillige kristne lekfolk?

Hvordan kan det skje noe for å bygge bro over denne kløften? Stilt overfor mindre og mindre pengemidler og mindre antall ansatte blir det klart at de distanserte neppe kan nås ved hjelp av at man skaper nye institusjoner. Men på den andre side kan man heller ikke ganske enkelt avskrive de omtrent 75% distanserte på lengre sikt. Kirken har på Jesu Kristi befaling døpt disse menneskene, og den har med dette plikt til å «lære» dem og ledsage dem og gjentatte ganger kalle dem til tro. Med dette står kirken med begrensede midler og begrenset personaloppbud foran en dobbel oppgave:

- *Den må tiltale dømte distanserte ut fra deres tilhørighet (dåp)*, må helt bevisst gjøre kommunikasjonen med dem til et mål og i alle fall forbedre den. Deres medlemskap er viktig for kirken, også for at budskapet kan bli gitt videre. Det kan stabiliseres ved punktuelle impulser. Dette er en påtrengende oppgave for kirken.
- *Den må innby til tro og medlemskap gjennom vervende sannhetsvitner*. Til dette er det nødvendig først å rive ned muren mel-

lom tro og liv i menigheten selv og på den måten åpne en ny mulighet for alle troendes prestedømme. Lekfolk som er flinke til kommunikasjon, kan være troens vitner hvor kirkens institusjonelle arm ikke når fram. Det dreier seg om å «vekke ny motivasjon for kirkemedlemskap ved tros- og livsvitnesbyrd».

Bak disse to målretningene står en erfaring som man har funnet fram til i USA, men som i prinsippet også gjelder hos oss: Lutherske menigheter i USA vinner kun 1% av sine medlemmer gjennom vervekampanjer eller stortiltak. Slike tiltak er viktige, de får kirken til å bli samtaleemne, men de fører få mennesker inn i menighetene. 60% av medlemmene i slike menigheter vinnes ved at venner, kolleger og naboer snakker om sin kirke, sin menighet, sin tro. Der hvor mennesker som er i liknende livsforhold taler om kirken, der våges skrittet over terskelen.

De to ovennevnte oppgavene bestemmer den såkalte «dobbelstrategi» til den ev. luth. kirke i Tyskland. Den vil utfylle den folkekirkelige «grunnevangoliseringen» gjennom dåp, undervisning, gudstjeneste og sjelesorg og styrke dens virkning. Det å nå og å få i tale de distanserte vil ofte sprengte mulighetene til den lille lokalmenighet, og vil måtte skje i en by, i en stormenighet eller i regi av et kirkesamfunns sentralledelse. Innøvingen av det kristne vitnesbyrd må derimot foregå sterkere på lokalmenighetens basis, selv om det også her er mulig med et gjennomgripende samarbeid.

De to arbeidsformer kan beskrives med to ordbilder «å åpne og å fortette». Dette uttrykk vil tydeliggjøre at begge impulser hører sammen i den kirkelige tjeneste, akkurat som i en totaktmotor «hvor bevegelse oppstår og energi frigjøres». Det dreier seg altså om to grunnretninger for kirkelig arbeid som hører sammen som tro og kjærlighet. De er forskjellige, og må dog ikke adskilles.

Hva er nå åpne og fortettende tiltak? Det *fortettende* arbeid foregår overveiende innen den overskuelige gruppe, ved tidsbegrensede programmer som krever intensiv deltakelse av den enkelte. Det henvender seg til menighets-

medlemmer og bevisst søkende. Det hviler på erfaringen av at det «å lære troen» best foregår i et fellesskap hvor fortrolighet blir gitt og hvor det inviteres til fortrolighet. Disse gruppene, som er tidsbegrensede, gir sine medlemmer fri igjen. Deres arbeidsmåte følger nøye Bibelens, troens, erfaringens, etikkens og åndelighetens linje. Dette omfatter kritiske drøftelser av tidens problemer. Ut fra slike grupper kan også nye grupper oppstå som kan innby til fellesskapsliv slik det utfolder seg i katolske «basisgrupper».

Arbeidet som skal *åpne*, tar bevisst alle publikumsvirksomme medier og måter i bruk for at det offentlige kall til evangeliet ikke skal forstumme i samfunnet. Det tar opp motiver som morsdagen, minnedager (betydningen av historiske kirker), tradisjoner (jul) og politiske hendelser (sosialeitiske problemer) og søker å la evangeliet tale inn i disse sammenhenger. Det utfoldes også bevisst i offentlige diskusjoner for å kaste lys over dem ut fra Guds krav og trøst. Denne arbeidsmåte oppsøker bevisst samtalen med samtidig kultur og dannelselse, som den også yter et kritisk bidrag til. Den enkelte tiltales i sin kulturelle sammenheng. Henvendelsen til ham skjer punktuelt, fra sak til sak.

Menigheten må altså stille seg spørsmålet om hvordan den kan ordne arbeidet sitt planmessig med henblikk på problemet om nærhet og distanse. Her er det viktig å merke seg at læringsprosesser i fortsettende mening bare er mulig hvis «nærhet praktiseres», dvs. hvis det leves og arbeides intensivt i en gruppe. Ved at læringsprosesser av denne type får en tidsfrist, blir «distanse» mulig igjen, dvs. man kan gå ut og møte andre og ukjente utfordringer. Ved stikkordet «distanse» åpnes menigheten gang på gang fra sin innsirkling om egen gjøren og laden ut til nye møter med omverdenen. Men uten fortsettende arbeid – i gruppen som beflitter seg på det sentrale trosinnhold – kan «troens vekst» (religiøs resosialisering) neppe skje. Samtidig må menigheten inkludere i sine planer tanker om hvordan den på mest effektiv måte kan nå utenforstående gjennom medier og særtiltak.

IV. Nærhet og distanse – motsetning eller samspill?

Kan et slikt program om nærhet og distanse egentlig komme inn under begrepet *menighetsoppbygging*? Begrepet «menighetsoppbygging» har til mål å skape et differensiert indre samspill i menigheten for å hente inn «utkantboere» og «utenforstående» til fellesskapet. Dette er et opplegg som oppstod i etterkrigstiden. Men den *evangeliserende dobbeltstrategi* sikter lenger ut – også gjennom sine «fortettende» arbeidsformer. Menighetens indre sammenføyning er innen synsvinkelen bare i den grad som den skal profileres gjennom den dobbelte arbeidsretningen. Dobbeltstrategi betyr altså ikke menighetsoppbygging, men *menighetsutbygging*.

Enda bedre treffes problemstillingen ved et begrep som ble dannet i USA: For å tolke stikkordet «evangelisering» på en ny måte, har man der talt om «Evangelical Outreach», altså om å rekke ut evangeliet.

Dobbeltstrategiens dobbelte arbeidsretning må ikke for raskt beskyldes for å danne en motsetning i seg selv eller for å være «bare et kompromiss». Den vil mye heller antyde at menighetens misjonsoppdrag ikke kan reduseres til en *generalformel*. En menighet må alltid forsøke å se på seg selv også med de utenforståendes øyne. «Åpningens aspekt» inneholder kravet om å ta opp sitt eget negative image og å arbeide med det. Altfor raskt preges kjernemenigheten av en bestemt stil, og denne stil virker frastøtende på andre.

En menighet som bekjenner seg til den treenige Gud, tvinges til forandring, til åpning og til fortetning. Den må alltid være rede til å la stilen sin brytes opp ut fra troen og ut fra kjærligheten, for Faderens skyld, som lar sin sol gå opp over gode og onde, for Sønnens skyld, som roper til troens etterfølgelse, og for kirkes skyld, en kirke som ikke bare meningsfeller, men også mange andre, er kalt til.

Det hører til NT's kjennetegn at ikke alt kan tilbakeføres til ett prinsipp, men at mye blir

omskrevet i dialektiske formler: lov og evangelium, «allerede nå» og «ennå ikke» osv. Slike polariteter hindrer en i å bli fastlåst i gale slutninger og kaller nettopp til tro på den Gud som i det spenningsfylte virkelighetens rom dog vil bringe fram sitt lovede rike, også når vi i polaritetene ser spenninger som ikke kan forenes rasjonelt. I livet, og med henblikk på håpet, forenes disse ved siden av hverandre dog til en enhet.

Dobbeltstrategi er en misjonsinnretning av menighetsarbeidet der evangelisering og utdanningsarbeid forbindes. Denne forbindelse skjer i grupper som kommer sammen i kurs til læringsfellesskap. I slike grupper skjer en utveksling av erfaringer, fordypping av viten, hygge, bibelstudium, bønn og fellesskapsliv.

Denne forståelse av evangelisering er nær forbundet med den opprinnelige meningen av *katekisme*, som hos Luther jo betyr noe slikt som en «levende læreforståelse» hvor det å tilegne seg viten, å forstå livsrelasjoner og å øve seg i «åndelighet» sammenfattes. I et slikt lærefellesskap endres også forholdet mellom prest og lekmann, ved at presten føler at han får samfunn og samtalepartnere på sin ensomme bibelsk-teologiske øy.

Hverdagens «åpnende» arbeidsformer vil gjøre kirken nærværende ved hjelp av punktuelle impulser som kan identifiseres som kristne, idet det tales påminnende til mennesker som man forsøker å gjøre bevisste om sitt kirke-medlemskap. «Fortettende» tiltak har en annen grunnstruktur. Denne gir seg ulike utslag alt etter den konfesjonelle egenart:

- Det forventes at lekfolket skal ta imot oppdraget om å forkynne og vitne.
- Man arbeider i grupper, ikke enkeltvis, som en ensom ulv.
- Det tidsbegrensede læringsforløp inkluderer fellesskap, egne aktiviteter, innøving, til dels egen personlig videreformidling av det lærte.
- Det stiller etter måten høye krav til den enkeltes tid, krefter og penger.
- Det tilstreber at man kan sette ord på sin tro og kan meddele den til andre mennesker.

- Det hele er anlagt på å skje over lange tidsrom.

Dobbeltstrategien har bevisst gitt avkall på å trekke prinsipper ut av den sosiologiske analysen, for ut fra disse prinsipper å utvikle konkrete arbeidsformer. Den nøyer seg heller med å sette navn på to grunnkrav og å svare på dem med to enkelte arbeidsretninger. Disse bindes sammen med eksempler og arbeidsformer som allerede har utviklet seg i praksis. Av disse eksemplene kan man så lese ut hva som menes med «åpning» og «fortetting».

Et spesielt eksempel som inneholder både åpnende og fortettende elementer, er *førkonfirmasjonsundervisningen* som foreldre driver i Hoya. Denne undervisning er utviklet av pastor Hastedt, og kan sammenlignes med den katolske kirkes undervisning ved lekfolk for førstegangskommunikanter. Dette er et godt eksempel på dobbeltstrategi:

- Førkonfirmasjonsundervisningen blir gitt barna i tiårsalderen, en alder med gunstige muligheter for religionsformidling.
- Foreldre formidler undervisningen til små grupper (i det vesentlige i form av bibelhistorie).
- Hver undervisningstime forberedes for foreldrene av presten med hjelp av undervisningsmateriale (ca. 3 timer på en ukekveld).
- Hver fjerde time gir presten fellesundervisning for alle gruppene (f.eks. sang).
- I løpet av undervisningsforberedelsen behandles spørsmål om tro og liv intensivt for foreldrene.
- For å skape like utgangsbetingelser blir ikke de samme foreldrene kateketer flere år, f.eks. med det andre barnet sitt.
- Når året er over, ses det etter andre muligheter for at foreldrene skal kunne utfolde seg i menigheten.
- Etter førkonfirmasjonsåret tilbys ungdomsarbeid.
- Konfirmasjonsundervisningen går over ett år og begynner i barnets 13. år.

Denne arbeidsformen forbinder den folkekirkelige bredde, som er gitt med den populære

konfirmasjonsskikken, sammen med de 30 forberedelseskvelders intensitet for medarbeiderne. På denne måten oppdages et gjemt potensiale av mennesker som en gang har hatt en positiv holdning til troen, men som så er «kommet bort». Terskelen til å komme inn som medarbeider holdes bevisst lav: Hvem som helst kan delta såfremt han eller hun er innstilt på å gå inn for barna, bibelen og troen. Bestemte kunnskaper, eller en bestemt tros- holdning gjøres ikke til forutsetning.

Av de *ekumeniske programmer* i forbindelse med dobbeltstrategien skal det nevnes tre som stammer fra den lutherske kirke i USA.

Stilt overfor den nye biblistiske fundamentalisme oppstod *Bethel-bibelstudieprogrammet* (Madison/Wisconsin). Også lutheranere skulle settes i stand til å argumentere bibelsk. – «Ord- og svar»-programmet i den lutherske kirken i Amerika (*Word and Witness*) tilbyr en teologisk gjennomgang av Det gamle og Det nye testamente og hjelper til med at menighetsmedlemmer på en naturlig måte lærer å tale om sin tro. – Programmet i Den amerikanske lutherske kirke for å «leve ut gudstjenesten» (*Caring Community Program*) bestemmes av den dobbelte dynamikken i kjærlighetsbudet (Guds kjærlighet til oss, vår kjærlighet til Gud og vår neste) som har sitt nedslag i gudstjenestens liturgi.

Disse programmene er viktige som forbilder, fordi de ved sitt krav på tid og kraft gjør det tydelig at å «lære tro» krever prioritet og ikke kan gjøres ved siden av mange andre ting, ting som man kan gjøre seg ferdig med.

V. Åpning eller fortetning – alltid orientering ut fra budskapet

Den evangeliserende handlemåte kan bare orientere seg ut fra Jesu Kristi budskap, uansett om den skjer i åpning eller fortettende arbeidsformer. Videre går dobbeltstrategien imidlertid ut fra at vi nå engang er blitt stilt inn i kirken slik som den faktisk er. (Det betyr ikke

at vi kan godta det som ikke er rett. Det utbredte fenomen at så mange dømte medlemmer holder seg borte fra ord og sakrament, fra bønn og fellesskap, er sikkert ikke noe som ligger implisitt i dåpen, selv om vi ikke nå med engang kan gjøre noe med dette og det kanskje i det skjulte hos menneskene finnes mer tro enn vi aner.) Til denne kirkens virkelighet hører også muligheten for at den *kjærlighet som går med* og som vil forbli nær hos og prøve å forstå den som er gått ut av kirken på den ene side, og *troen som vil forbli begrunnet i Skriften* og som vil forankre seg i kirkens midte på den andre side, kan munne ut i en spagat som til tider overstiger kreftene. Også dette er kirkens kår.

Forpliktelse

Alltid når det er snakk om misjons-handling, dreier det seg om at den Gud som vil samfunn med det konkrete, virkelige menneske, åpenbarer seg. Der mennesker kommer i berøring med den åpenbarte Gud, skjer samtidig noe forpliktende. Denne forpliktelse er begrunnet i Gud og hans kjærlighetsvilje. Forpliktelsens virkning viser seg i de menneskene det gjelder: De preges av en ny samvittighet, et nytt syn for livsoppdraget. En ny tilgang til Bibel og bønn blir åpnet, et nytt forhold til gudstjeneste, til menighet, til kirke osv. Disse elementene i forpliktelsen kan man sammenfatte i stikkordet «etterfølgelse». Den store mangfoldighet i måten «å svare» på, må imidlertid ikke herved tapes av syne. Verken sted, tidspunkt eller troens måte å svare på, kan bestemmes eller fastslås på forhånd. For Den hellige ånd virker «troen hvor og når den vil i dem som hører evangeliet» (Confessio Augustana Art. V). I mangfoldet av mulige svar og former for etterfølgelse blir *Guds frihet* synlig.

Planlegging

Planmessig arbeid står ikke i motsetning til en helhetsside eller en strategi. Det nytestamentlige begrepet «oikodomé» inneholder begge deler: Til det å bygge, hører at man følger pla-

nen. Dette framgår f.eks. av lignelsen om tårnbyggingen (Luk 14,28-30). Likevel er det Gud som er subjektet i bygging av kirken. «Menighetsdannelse er Guds eget verk, Han beveger sine medarbeidere til planmessig virke for intensiv og ekstensiv vekst av menigheten slik at den kan oppfylle sitt oppdrag» (M. Seitz: *Missionarische Kirche*, Ev. Kommentare, 4/84, s. 188f). Nettopp under trykket av vår samfunnsmessige situasjon er det nødvendig med planmessig handling: «Under presset fra den ekumeniske tendens til standardisering og nøytralisering må kristendommens tradisjonelle former være med å kjempe om å få gi den kristne overleveringen videre til den neste generasjonen på en inspirerende måte» (Eilert Herms). Fordi det her dreier seg om intet mindre enn en kamp, taler denne artikkel om en «dobbelstrategi»; dermed blir det gitt uttrykk for at det er nødvendig med planmessige, langsiktige bestrebelser, samtidig som det også kreves store oppbud av krefter (nettopp en «strategi»).

Kirkeforståelse

Dobbelstrategien gir avkall på å utvikle en bestemt kirkeforståelse. Den begrenser seg til artiklene VII og VIII i *Confessio Augustana*, som hevder at det «alltid må være og forbli en hellig kristen kirke» og at kirken på den andre side er «samfunnet av alle troende», hvor evangeliet forkynnes rent og sakramentene forvaltes i troskap mot evangeliet, og dette skjer selv om det i kirken, slik den består, finnes mange «falske kristne og hyklere» (CA VIII).

Allikevel inneholder dobbelstrategien også korrektiver til mange oppfatninger om menighetsarbeid: f.eks. til et «additivt menighetsarbeid» som i tillegg til vanlige aktiviteter, alt etter situasjonen foretar sjelesørgiske eller behovsorienterte påplussinger som forblir tilfældige og ikke står i forhold til helhetsoppdraget. I motsetning til dette forventer dobbelstrategien at man satser på prioriterte oppgaver innen begge grunnretninger, og at man fastholder sine prioriteringer over lang tid.

Behov for teologi

Til misjonsarbeid hører den personlige tro og det personlige engasjement når troen skal formidles videre. Men også teologi hører med, en teologi som møter våre dagers utfordringer med teologiske midler. Det innebærer arbeid med å meddele seg kritisk til det aktuelle samfunns grunnleggende spørsmål, og å gjenomtrene disse teologisk.

Den romersk/katolske kirke i Holland var den første som påtok seg denne oppgave på en omfattende måte. I 1960 gav de katolske biskopene i Nederland Det kateketiske institutt i Utrecht i oppdrag å utvikle en *voksenkatekisme*. Med denne voksenkatekismen ville man svare på det økende misforhold mellom kirke-lære og «tidsånden». Det skulle oppnås en «aggiornamento» som kunne forbinde den troslære mange opplevde som abstrakt og som på en måte syntes å stå utenfor livet, med selve livet slik det leves. Herved hadde man et viktig pedagogisk, såvel som et evangeliserende mål.

Josef Dreissen peker i sin undersøkelse av den hollandske katekisme på den uadskillelige sammenheng som finnes mellom den voksnes norm-verden og det som barn og ungdom er rede til å ta opp i seg. Hvorfor kan ikke en evangeliserende oppbygging av kirken bare ganske enkelt begynne med undervisning av ungdommen? Svaret lyder: Fordi unge mennesker orienterer seg ut fra de voksnes faktiske normer. Det de voksne oppfatter som viktig, overtas også gjerne av barn og ungdom. Det den voksne ikke oppfatter som viktig og betydningsfullt, tar ungdom bare opp i seg i den grad undervisningssituasjonen krever det av dem. Her finnes åpenbart årsaken til dilemmaet med den religiøse undervisning, som i og for seg fungerer, og som samtidig etter måten forblir virkningsløs hva dens innhold angår.

Problemet med nærhet og distanse oppstår i alle kirker. Spesielt tydelig er det i flertallskirker med en folkekirkelig karakter. Dette kan ikke løses på den måte at det treffes en ensidig avgjørelse til fordel for det ene eller det andre. Gud valgte seg folket Israel og Hans handling

har som mål at det igjen samler seg et folk rundt Ham på den nye pakts grunn. Men tilhørighetens grenser må ikke viskes bort. Det ville motsi dåpen. Dåp og tilhørighet danner rammer for Guds virkes rom. Innover trenger «gudsfolket» kraftsentre og celler som stabiliserer medlemskapet. Bli kjernene for svake åndelig sett, eller fjerner de seg for mye fra kir-

ken som institusjon, så kommer fellesskapet som helhet i en krise, og kantene bryter av.

I vår situasjon er det nødvendig at brede kretser innen kirken vinnes til et oppbrudd til misjonstenkning og -handling. For å oppnå dette må man tenke og handle i begge de arbeidsretninger som denne artikkel beskriver.

Noter:

1. Artikkelen representerer aktuell tysk refleksjon over folkekirkens situasjon og muligheter. Det er ikke vanskelig å trekke linjer til våre egen situasjon, og dermed blir artikkelen mer enn en rapport fra en søsterkirke. – Oversettelsen er ved Jan Cruse og Aslaug Seland.
2. Enkeltheter om dette konsept finnes foreløpig i følgende publikasjoner:
 - Zur Entwicklung von Kirchenmitgliedschaft. Aspekte einer missionarischen Doppelstrategie. Texte aus der VELKD Nr. 21 (März 1983).

Bestilles fra: Lutherisches Kirchenamt, Postfach 510409, 3000 Hannover 51, Vest-Tyskland.

- Lernen um zu lehren. Eltern geben Vorkonfirmantenunterricht. H. Reller und R. Grohmann, Gütersloh 1985.
- Öffnen und Verdichten. Missionarische Arbeitsformen in der Volkskirche heute. Anstöße vom Ausschuss für Fragen des gemeindlichen Lebens der VELKD. Redigert av K. Lorenz und H. Reller, Gütersloh 1985.

Dåpsforkynnelsen

En studie i homiletisk reduksjonisme

Av Olav Skjevesland

1. Innledning: Dåpen som homiletisk testpunkt

Når dåpen er temaet, kan vi riktig spenne opp det store teologiske lerret og male med bred pensel. For dåpen er sentral og bærende i hele vår tro. Dåpen er billedlig talt å ligne med Stjerneplassen i Paris. Fra dens sentrum går det teologiske avenyer ut i alle retninger.

Dåpen er kristenstandens grunnlag. Den er startpunktet for botens liv. Den er det bærende motiv i helliggjørelsen. Kort sagt: Dåpen omslutter våre liv. Den er kristenlivets kompendium. Kristenlivet er en livslang vandring i vann.

Slik kunne vi fortsette å hope opp kraftfulle setninger om dåpen. Og med full rett! For fra dåpen går det tematiske tråder utover i hele forkynnelseens sakfelt. Og fra dåpen strekker det seg en livslinje som følger en kristen til livets slutt. «Hvis vi vil være kristne, må vi øve den gjerning som vi er blitt kristne ved» (Luthers store katekisme). Radikalt sett og skarpt sagt er det kun to avgjørende innsnitt i en kristens liv: dåpen og døden.

Når dåpen er en slik Place d'Etoile i teologien, forkynnelsen og fromhetslivet, så blir vårt emne så sentralt det kan. For å etterspørre hvordan dåpens tema lever og fungerer i dagens forkynnelse blir da å stille en helt avgjø-

rende homiletisk diagnose. Dåpen fremstår som en prekenens teststasjon nr. 1. Men poenget kan ikke bare være å avsløre teologiske svakheter og sprekkdannelser. Vi må også forsøke å bruke diagnosen til noe konstruktivt. Vi må hjelpe hverandre til å se forsømte sider med tanke på *forbedringer*. Siktet kan ikke være noe mindre enn å forsøke en teologisk opprustning av og en homiletisk besinnelse på dåpen.¹ For, som det står i Den store katekisme, her er «nok å lære og øve seg på hele sin livstid!»

Vår dåpsforkynnelse lever ikke i et vakuum. Tvertom, den lyder innenfor en helt bestemt kirkelig ramme – og innenfor det gitte og åndelige og kulturelle klima. Og denne folke- og statskirkelige «setting» influerer nok våre ord, kanskje mer enn vi vil vedgå – enn si liker. Rammen «forkynner» sammen med ordene. Og vi driver teologisk strutsepolitikk dersom vi ikke er våkne for at en viss kirkelig praksis tilknyttet dåpen kan true med å dementere viktige sider ved denne: «Ei tusen ord seg prenter som én gjernings spor –». Derfor henger spørsmålet om *dåpspraksis* så intimt sammen med besinnelsen på *dåpsforkynnelsen*.²

La oss like gjerne ta ut noen umiddelbare frustrasjoner med en gang! Vi leser i oldkirkens fromhetshistorie at dåpen dengang var stor kirkefest. Mye er skjedd av kirkehisto-

risk utvikling siden da. Vår opplevelse er ofte at dåpen er blitt lik en pregløs mynt som har vandret for lenge blant folk. Dåpens skinnende verdi er så avbleket!

Og videre: Vårt dåpsrituale sier sterke ord om hvilket avgjørende inngrep dåpen er i et menneskeliv – Den Hellige Ånd gis, et Guds barn blir født, menigheten får et nytt lem podet inn – men menigheten gjesper kanskje, og irriterer seg over dåpsfamilier med dårlig kirkeskikk. Hvis ikke menigheten da allerede er forduftet –.

Egentlig er disse tilstander lite å ironisere over. For her fanges vi inn av en *nød* likefrem, en dåpsnød: Hvordan kan vi leve videre med så mye menneskelig svakhet og menighetsmessig sløvhet omkring et så stort klenodium som *dåpen*?

Vi behøver ikke utfolde videre hvor brennende og sentralt vårt tema er. Vi går til saken! Og da kan vi ikke bygge på en bred, faglig analyse av et visst foreliggende prekenmateriale.³ Opplegget blir å karakterisere hva som synes å prege norsk dåpsforkynnelse idag. Hvilke tendenser er gjennomgående? Hvilke teologiske motiver lever i dåpsforkynnelsen, og hvilke slummer? Det sier seg da selv at synspunktene vesentlig må basere seg på inntrykk fra høring og lesning – dvs. alminnelig omgang med samtidig norsk preken.

2. Ansats: Dåpen er en Guds gjerning

Det klare nytestamentlige og lutherske utgangspunkt i denne forbindelse er at dåpen er en Guds gjerning, hvor han radikalt nyskaper et menneske – gjøfødelsens bad.⁴ Dåpen er Guds skjellsettende inngrep, en eskatologisk akt, som setter et skille mellom før/etter, mørke/lys, død/liv. Denne gudsgjerning i dåpen kan utdypes i ulike retninger. Vi samler oss om tre sentrale aspekter:

- Gud forbinder oss i dåpen med Kristus. Vi blir Kristi eiendom i dåpen.
- Gud gir oss i dåpen Åndens gave.
- Gud innpoder oss på Kristi legeme, som er menigheten.

Det er mitt bestemte inntrykk – og dette blir da nærmest fremsatt som *tese* – at langs alle disse linjer preges vår dåpsforkynnelse av en *reduksjonistisk tendens*. Dåpsforkynnelsen synes, generelt sett, å være farvet av en reduksjons-homiletikk. Og dette skyldes en sammenfiltrering av teologiske og kirkestrukturelle årsaker.

3. Døpt til Kristus

NT's dåpstekster⁵ oppviser en rekke preposisjonsuttrykk som betoner at å døpes, er å døpes «til Kristus», «med henblikk på» ham osv. (Apg 2,38; Rom 6,3; 1 Kor 6,11). Kristus er dåpens festepunkt. *Han* er blikkretningen. Dette innebærer at dåpskandidaten her overgis til Kristus. Han og hun blir Kristi eiendom, får hans navn. Slik sett er dåpen en navneseremoni, rett forstått.

I dåpen blir vi ett med Kristi død og ett med hans oppstandelse. Kristi forsoningsverk tilregnes oss gjennom dåpen. Vi dør bort fra det gamle, for å leve det nye liv (Rom 6,4). Hva det nå går om, er å stille seg «til tjeneste for Gud» (Rom 6,13).

Her nærmer vi oss *dåpsreduksjon nr. 1*: Dåpsforkynnelsen påminner jevnlig om at vi fikk syndsforlatelse i dåpen, at vi ble Guds barn i dåpens bad. «Gud stanset akkurat ved deg i dåpens stund». «Ditt liv med Gud begynte i dåpen», osv. Slike formuleringer, som den aktuelle forkynnelse dokumenterer rikelig, er ikke teologisk feilaktige i og for seg. Men når slike summariske almensatser blir det dominerende, må det i det lange løp bety at det skjer en innsnevring, en forkrøbling endog, i dåpsforståelsen. Dåpen forkynnes knapt, dvs. den utfoldes ikke, appliseres ikke, men den omtales bare dryppvis.

Og her er vi ved det jeg opplever som en stor svakhet ved vår dåpsforkynnelse: mangelen på mer dyptgående, kvalifisert eksplikasjon – som altså erstattes av homiletiske dåpsdrypp. Akkurat dette inntrykk bekreftes av den svenske prekenundersøkelse som ble presentert i boken «Att predika idag». Av de ca. 260 høymesseprekener som her ble analysert kommer ¼ inn

på dåpen. Men, står det: «I de fleste fall är det dock enbart fråga om ett om nämmande av dopet . . .».⁶ Her begår teologer ofte en feilvurdering: Vi tror at hørerne assosierer det samme rike innhold som oss ved bare høre et kortfattet utsagn om dåpen. En formulering som teologer internt kan oppleve som en soloppgang, kan tilhørere eksternt erfare som selve solnedgangen –.

De hyppige, men summariske, dåpsomtaler befester hos mange den tro at dåpen *kun* er en momentan éngangsgave – i verste fall at den har stående frelsesbetydning i kraft av gjort gjerning. Derfor er mitt råd til kandidatene når dåpsforkynnelsen er temaet: Heller en sjeldnere, kvalifisert dåpsutleggelse enn hyppige, kortfattede dåpsomtaler, som *kan* befeste en falsk dåpstrykighet.

Hele tiden må vi forkynne dåpen slik at *troen* kommer til. Dette er helt avgjørende for en sann og rett dåpsforkynnelse. Det er troen som effektuerer dåpens frelsende virkning. «Sakramentene oppfylles ikke når de skjer, men når de tros» (Luther).

Det som videre savnes i denne sammenheng er dåpens stående betydning som et livs- og dødsfellesskap med Kristus (Rom 6).⁷ Hele livet er en åndelig dåp, hvor det – daglig – å dø og oppstå med Kristus er botens dobbeltbevegelse. Min frykt er at det hos våre tilhørere festner seg et misforhold mellom det *momentane* og det *videreførende* i dåpen. Det er synspunktet av dåpen som kristenlivets bøyingsmønster som da blir borte. Tanken på Kristus som paradigma blir avbleket. Hans vei til herligheten gikk gjennom å dø og oppstå – og noen annen vei gjelder da heller ikke for disippelen. For: «Det er nok for en disippel at han får det som sin mester –» (Matt 10,25).

Hva som skjer gjennom denne dåpsforkrøbling er at dåpsforkynnelsen og -forståelsen løses fra Jesushistorien og den «modell» Jesus presenterer.⁸ Vi trekker ut Guds momentane «gaver» av dåpens hendelse, mens vårt fromhetsliv taper den formende kraft som ligger i det selve dåpshandlingens ytre form påminner om: å dø og oppstå med Kristus. Fundamentalt i dåpen, livslangt – varig i boten. Og det blir av-

bleket «kristendom» av det hele, ikke *Kristusliv!*

At det ender slik, skyldes ganske sikkert også en svak bibellesning blant folk, som fører til at det sterkeste og inntrykksfulle i NT's Kristus-bilde ikke får gjort sin virkning. Ellers møter vi nok i dette også et symptom på en svak nådemiddelbevissthet i norsk kirke- og kristenliv. Man vil gjerne gå like til Golgata, istedenfor å møte Golgata-hendelsens frukter gjennom Ord og sakrament.

– Ellers er det i denne forbindelse vel verdt å spørre om ikke fremgangsteologiens fremgang har én forutsetning i et a-sakramentalt religionsklima, hvor dåpens «Kristus-mønster» er gått tapt: kors- og dødssiden ved troens liv får minimal mulighet til å hevde seg.

4. Gud gir Den Hellige Ånd i dåpen

Den kristne dåp er også en dåp ved og gjennom Ånden: «Men nå er dere blitt vasket rene, dere er blitt helliget, ja, rettferdige for Gud i Herren Jesu Kristi navn og ved vår Guds Ånd» (1 Kor 6,11). Ved dåpen å knyttes til Kristus er ensbetydende med å være i Ånden (Rom 8).

Et luthersk dåpssyn fastholder – med NT – enheten av dåp og Åndsvirkning. Her opereres ikke med noe skille mellom vanddåp og Åndsdaup. Og hva Åndens gjerning i dåpen er, består i at den gir del i Kristus og hans rettferdighet – og vi blir «Guds barn» (Rom 8,14).

Samtidig fremstår det klart at Helligånds-teologien i forbindelse med dåpen på ny minner oss om at dåpen ikke fullt ut er realisert bare ved det punktuelle *da*. Dåpens levende *nå* må også være i spill. Det står fast at i dåpen mottar vi Den Hellige Ånd. Ånden «bor» således i oss, om det er rett fatt (Rom 8,9). Men her møter vi ikke bare den beskrivende indikativ, som om Ånden var en permanent besiddelse. Her lyder samtidig *imperativene*: «Har vi fått livet ved Ånden, så la oss også leve ved Ånden» (Gal 5,25). Det heter endog: «Slokk ikke Ånden!» (1 Tess 5,19).

Denne kombinasjon av indikativ og impe-

rativ skyldes, som vi vet, ikke en logisk brist hos Paulus.⁹ Fordi Ånden er gitt som gave gjennom dåpen og troen, tilskyndes vi til å leve i pakt med Åndens nye tidsalder. Ånden er vårt nye liv, men kjødet henger fortsatt ved oss – selvom vi i prinsippet altså er dødd bort fra kjødet. Derfor raser det i en kristens liv en stadig kamp mellom Ånden og kjødet: «De to ligger i strid →» (Gal 5,17).

Åndsinngivelsen i dåpen er således ikke en begivenhet som er skjedd en gang for alle. Ingen «eier» Den Hellige Ånd som blivende gave i kraft av dåpen som gjort gjerning. Det er gjennom den jevnlige bruk av nådens midler – i troens mottagelighet – at et døpt menneske kan beholde Ånden og leve i dens sfære. Og selve poenget ved Åndsinngivelsen i dåpen er at Ånden ønsker å følge og forme *hele* den døptes videre liv. Det ligger ofte i måten vi omtaler og utfolder dåpen på – eller rettere: gjennom vår manglende dåpsutfoldelse – at Åndsmomentet kapsles inne som en avsluttet begivenhet. Og det spørs om vi ikke i slike tilfeller kan tale om den «stagnerte» dåp. Ånden ble ikke den livssfære og formende kraft slik intensjonen er, ifølge genuin bibelsk dåpsforståelse.

Vi er hermed ved *dåpsreduksjon nr. 2*, slik jeg opplever vår dåpsforkynnelse. Og det spørs om ikke den (sunne del av den) charismatiske bevegelse her kommer med en betimelig påminnelse til en luthersk dåpsteologi i folkekirkelig «setting». I møte med en åndsdaapteologi å la pinsevevne havner vi ikke sjelden i en apologetisk holdning hvor vi står i fare for å si for lite. Vi lutheranere går i forsvar her og hevder: Også vår vanndåp er en Åndsdaap! Luthersk dåpsforståelse har da sannelig også Åndsmomentet inne –. Ganske riktig! Men i vår forsvarsposisjon får vi for sjelden sagt et sterkt og ansporende ord om at Åndsmomentet i dåpen er noe fremadrettet, noe dynamisk-varig. Det er ikke nok bare å bruke det som et beroligende selvgodhetens argument i en åndsdaapdebatt! Igjen er det reduksjonshomiletikken på dåpens område som avslører seg.¹⁰

Hva som må lyde sterkere er disse toner:

Når Gud gjennom sitt inngrep i dåpen har gitt oss Åndens gave, var det en forskuddsgave på den kommende verdens tilstand. Gud ga oss den som bistand i den kamp som følger fra dåpsdagen av: Kampen mot kjødet, striden mot den onde natur, hvor Satan fremdeles har et mulig angrepspunkt i oss – for gjennom dette å bryte ned troens liv, for å rive oss tilbake til det gamle livets vesen.¹¹

Disse kampens freidige gå-på-toner, i visshet om Åndens ledsagelse, hører vi for lite av i norsk forkynnelse idag. Og dermed forholdes menighetene en nødvendig hjelp for sitt kristenliv. Ikke rart da om det finnes mye av kraftløst trosniv rundt omkring. Det som ikke lever i forkynnelsen, lever heller ikke i menighetene! Så intimt avhenger sunt trosniv av sunn forkynnelse.¹²

5. Dåpen innebærer opp-tagelse i menigheten

Det voluntaristiske drag i kirketenkningen er nå vel stort sett borte – ihvertfall er det blitt svakere. Jeg sikter til det kirketeologiske grunnsyn at menighetene bygger på en viljesbeslutning hos de enkelte troende: Vi forener oss, fordi det er hensiktsmessig og nyttig!

I det minste i teologien står det nå fast at det er *Gud* som samler og forener Kristustroende mennesker i sin *ekklesia*. Og her er dåpen selve inngangen, opptagelsesriten. Gud binder den sammen til et hellig samfunn, ikke i kraft av egen prektighet, men fordi Kristus har helliget den. Dette troens samfunn næres og oppbygges gjennom gudstjenesten og andre i samvær i Jesu navn. Denne *koinônia* tjener hverandre i et fellesskap av nådegaver, hvor enhver tilfører sin del til den sunne helhet (Rom 12; 1 Kor 12; Ef 4). Denne menighet vet om seg selv at den både er utvalgt og utsendt. Den er både organisme og organ: organisme som Kristi legeme, organ for Guds verdensvide misjon og menighetsbyggende gjerning.¹³

Vi nærmer oss *dåpsreduksjon nr. 3*. Det vi nå kortfattet har risset opp, innebærer at et rett dåpsniv betyr et brudd med den falske,

«kristelige» individualisme. En kristen spiller ikke singel. Dåpen rett forstått og rett forkynt danner porten inn til et forpliktende *fellesliv* – i gudstjeneste, diakoni og vitnesbyrd overfor verden. Norsk kristenliv er i stor grad preget av at mange, for mange, lever i et løst til-og-fra-forhold overfor sin menighet. Dette punkt er påpekt mange ganger tidligere, men da ofte mer med en innbakt appell om alminnelig økt kirkesøkning enn ut fra det sikte å utdype forståelse for sakens fundamentale viktighet.

Poenget med å neddempe denne kristelige individualisme må stikke dypere enn å forbedre tallene i kirkestatistikken, og dypere enn det at prestene skal få gleden av å møte flere tilhørere. Siktet må være å oppdra til bevissthet om den enkelte troendes grunnleggende tilhørighet til menighetsfellesskapet. Og at denne tilhørighet ikke er en binding i ufrihet, men en livsforbindelse som er troens *conditio sine qua non*. Altså: Det at dåpen er porten inn til et varig og forpliktende forhold til menigheten må lyde enda mer inntrengende. For kristenliv er etter sitt vesen fellesliv i troen på Ham som forener oss til Guds familie; jfr. Joh 15,1ff; Apg 2,44ff; Heb 10,25.

Når vi først er ved dåpens kirketeologiske aspekter, er det enda et moment som melder seg. Dåpen innlemmer i kirken. Men kirken, har vi lært, må betraktes i et dobbelt perspektiv: Vi taler om kirken i *egentlig* og i *videre* mening, kirken som et levende personsamfunn med Kristus i troen og kirken som en ytre, institusjonell fremtredelse i verden – omfattende de sant troende (som bare Gud vet om) og de som er nominelle kirkemedlemmer.

Her er det viktig å fastholde at kristen dåp er en dåp til det levende trossamfunn med Kristus. Dåpen innebærer ikke bare en viss tilknytning til et ytre kirkevesen. Men her skjer det ofte en farlig mental glidning – vel ofte ufrivillig og utilsiktet. Ikke minst er denne fare overhengende i en folkekirkelig atmosfære. Denne mentale glidning innebærer nettopp at bevisstheten svekkes på det punkt at dåp er dåp i egentlig forstand.

Vi er hermed ved *dåpsreduksjon nr. 4*. Denne kan ta seg noe forskjellig uttrykk. Dåpen

kan f.eks. bli devaluert til et folkekirkelig *tilbud*, som konsumentene fritt fyller med sine tanker og emosjoner – men sjelden med forpliktelser. Eller man oppfatter dåpen som opprettelse av en løser *kirkekontrakt*, som senere kan gjøres til utgangspunkt for ulike evangeliserende fremstøt i folkekirken. (Et symptom på en slik devaluert dåpsforståelse er det vel også når vi prester i samtale med folk, ofte dåpsfamilier, merker at vi blir unnvikende når vi kommer inn på spørsmålet om dåpen er nødvendig til frelse (jfr. CA 9). Vi trekker oss lett en smule da, fordi vi ikke vil kjøre for stramt, støte.)

Men ut av alle disse forhold vil det svært lett vokse en dåpsinnstilling som ikke makter å se dåpen som den radikale, nyskapende hendelse. Og denne dåpsreduksjon skjer vel å merke ikke bare i de brede folkekirkelige masser, men vil også gjøre en viss innflytelse blant troens bekjennere. For disse sistnevnte får da problemer med å tenke stort om sin dåp. Et klenodium taper sin glans. Det blir en usikkerhet omkring bærekraften i denne gudsgjerning i deres liv, dette Guds eskatologiske inngrep, som egentlig konstituerer selve kristenstanden. Og dermed kan dette faktisk bli en sak av fundamental sjelsørgerisk betydning: Hva skal jeg – når alt kommer til alt – forlate meg på i liv og i død?

Brutalt sagt truer da dåpen som sakramental gave å falle mellom to stoler: Den brede kirke masse nedskriver den – og troens bekjennere tør ikke riktig å forankre sin trosfrimodighet på Guds gjerning i dåpen.

Den gjennomgåelse som her er levert påstår altså følgende: På en rekke sentrale dåpsteologiske punkter er det en reduksjonismens ånd som rår. Et tilbakeblikk på våre utredninger viser at den første dåpsreduksjon er av «kvantitativ» art. Dåpen nevnes hyppig, men for snaut. De øvrige dåpsnedskrivninger er mer av «kvalitativ» natur. Fylden og de mange dype strenger i dåpens teologi kommer for sjelden i spill. Det høres mer av dåpsdrypp under kirketaket, enn av kvalitativ, læreopprustende dåpsutlegelse.

Disse reduksjonstendenser skyldes ikke bare at vi er under fordekt – eller åpenbart – trykk fra en sterk folkekirkelig majoritet av mer almen-religiøs innstilling. Vår egen dåps-teologi er nok jevnt over for svak. Hva vi ikke selv jevnlig fornyer og utdyper for oss selv rent teologisk, vil nødvendigvis komme ut med svakere slagkraft i forkynnelsen. Annerledes kan det ikke bli.

Men sant nok: Igjen merker vi at det knapt er noe punkt som vekker våre folkekirkeanføkkelser som nettopp temaet dåpen. Eller formulert mer offensivt: Her får vi på ny en bekræftelse på at det ikke er noen kirkeform som krever slik åndelig beredskap og teologisk bevissthet hos dens tjenere som folkekirken!¹⁴

6. Etisk forkynnelse på dåpens grunn?

Hvis det er sant at flere av disse dåpsreduksjonistiske tilbøyeligheter skyldes manglende frimodighet til å spille ut en større fylde av dåpens teologi, så kan dette også forklare et annet forhold. Eksegetene lærer oss at etikk i NT vesentlig er *dåpsetikk*.¹⁵ De etiske krav, imperativene, som tegner omrisset av en kristens vandring «i livets nyhet» (Rom 6,3), hviler på det faktum at dåpen er skjedd. Her har foregått en skjellsettende omplassering fra døden til livet, fra Satan til Kristus. Kort sagt: Her har skjedd en «Herrschaftswechsel», en radikal ombytting av tilhørighet.

Men så spør jeg meg selv: Finner vi igjen dette prekenmønster i *vår* etiske forkynnelse? Eller enda skarpere spurt: Er vi svake og unntallende i vår etiske forkynnelse fordi vi ikke våger – eller synes vi ikke har dekning for – å legge dåpens radikale faktum som prekenbasis?

Hvis det er slik at vår dåpsforkynnelse hovedsakelig har vært å gi summariske brokker av dåpens rike gaveside, mens formaningssiden har vært nedtonet, ja, så har kanskje bedehusets folk hatt en viss rett i å anklage geistlig dåpsforkynnelse for å gi falske trøstegrinner

hvor det heller skulle ha lydt mer av botens toner. Vi kan bare minne hverandre om den snert som det har ligget i karakteristikken av dåpen som «sovepute»!

Ved å lyssette dåpens glade gaveside og å mørkelegge NT's sterke dåpsparenetiske momenter, har vi ikke fått i spill de sant *vekkende* toner som ligger i et nytestamentlig og reformatorisk dåpssyn. «Dere må ikke forkynne så mye dåpen», har lekpredikanter sagt til oss, «det luller folk inn i en falsk åndelig søvn!» Det må vel isteden være riktigere å formulere det slik: Vi må forkynne *renere* om dåpen, mer *fulltonende* om dåpen, mer *kvalifisert* om dåpen. Dåpen til trøst og til trosfrimodighet. Dåpen som basis for det nye liv i hellighet og renhet. Dåpen som ga oss den Ånd i pant som skal styrke og utruste den enkelte og bygge opp menigheten. Og endelig: dåpen som vekkesmotiv hvor mennesker har falt fra det botens liv som dåpen ordinerte til.¹⁶

Hva det går om dypest sett, er å gjøre dåpen operasjonell i forkynnelsen på en mer bestemmende måte. Ikke for å løfte dåpen høyt som følge av avsporet sakramentalisme. Nei, vi utfolder dåpen kraftfullt fordi det handler om kristenlivets sunnhet – i bot, i bekjennelse, i beseiring av syndens makt. Og alt dette rammet inn av det forpliktende fellesliv i menigheten som dåpen fører et menneske inn i.

7. Dåpsforkynnelsens tider og steder

Til sist kan vi ikke unnlate å berøre spørsmålet om dåpsforkynnelsens *anledninger*. Vi skal altså forkynne dåpen renere, dypere, rikere. Vel og bra! Men har vi tidene og stedene?

Svaret på dette spørsmål må bli både ja og nei. Vi har høymesseprekenen. Denne er, og vil bestå som, forkynnelsens sentrum i menighetene. Og etter det som er sagt ovenfor, skal vi med frimodighet prøve å gjøre dåpen, og dens brede felt av implikasjoner, mer operativ i høymesse-forkynnelsen. Ikke bare dryppe dåpsord, men *drive dåpsforkynnelse!* Gjerne

skulle jeg også se at den tilknappe, og i form og stil så stramme, prekenakt kunne løses noe opp, i første omgang ved at Bibelen ble tatt med til kirke. Slik kunne prekenen få et tydeligere preg av å være en gjensidig innsats mellom prekestol og kirkebenk.

Samtidig er høymesse-prekenen overbelastet. Den er i vår tradisjon blitt satt til å bære og besørge et bredt spekter av anliggender: det proklamerende, vekkende, byggende, lærende, misjonsutløsende osv. Bedehusene har på mange steder representert et viktig tilskudd til menighetens totale forkynnelsesinnsats. Ved siden av dette tilsig, må vi prøve å stimulere den vekst i menighetsskoler, bibeltimer og gruppearbeid som har skjedd de seneste år. Tegn i tiden tyder på at det i menighetene er en økende lengsel etter en mer bibelmettet lære-forkynnelse. Og her vil en substansiell utfoldelse av dåpen nødvendigvis måtte stå sentralt.

Hvis det er riktig at høymessen er blitt overbelastet, må det være viktig å arbeide for at særskilte dåpsgudstjenester blir supplerende innslag i menighetens totale gudstjenesteliv. Det samme kan sies om dåpsprofilerte familie-gudstjenester.¹⁷

Det er ikke mange saker som er viktigere i vår kirke nå enn å arbeide frem supplerende forkynnesfora til høymessen, samtidig som denne på sin side styrker sin posisjon. Om dette kunne skje, under en Ånds-virket oppdrift av forventning, så sto vi foran rike kirketider!

Våre få livskraftige forkynnesanledninger og våre ofte knappe prekerer taler jo i seg selv et temmelig negativt budskap: Gjennom dette signaliseres at kristendom i grunnen er en enkel sak, den får man raskt oversikt over, den er snart uttømt, her er ikke mye av spennende horisonter å strebe mot. Og ut av dette kommer sannsynligvis kunnskapsmessige pygméer som lever på den åndelige sultegrense –.

Det er i det hele stor fare for at alle de reduksjonistiske tendenser vi selvkritisk kan registrere på forkynnesens område, driver frem en banalisering av troen. Og hva vi gjør med dåpen, dette kjernepunkt, er trolig en av de kla-

reste eksponenter for det utvannede kristendomssyn vi idag møter hos mange – også langt innover i kirkebenkene.

Noter:

1. Dåpen som *homiletisk* problem er temmelig sparsomt behandlet, særlig på nordiske språk. Av litteratur til emnet kan nevnes: R. Bohren: *Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?* Theol. Ex. heute N.F.83 (1960, 4. Aufl. 1968). H. Diem: *Taufverkündigung und Taufordnung.* Theol. Ex. heute N.F. 98 (1962). R. Leuenberger: *Taufe in der Krise. Feststellungen – Fragen – Konsequenzen* (1973, dåpsprekerer). W. Uhsadel: *Die gottesdienstliche Predigt* (1973, kap. om dåpsprekenen). *Taufe. Ergänzungsband 2. Calwer Predigthilfen* (1976). O. Skjevesland: art. *Dåpen i forkynnelsen i Dåpsyn – dåpsforkynnelse – dåpspraksis* (PF 1975), s. 4–23. *Handledning beträffande Döpet. På biskopsmötets uppdrag utgiven av biskopsmötets arbetsgrupp för dopfrågor* (1980), s. 14ff. Til Luthers dåpsforkynnelse, s. M. Ferrel: *Gepredigte Taufe. Eine homiletische Untersuchung zur Taufpredigt bei Luther* (1969). Nevnes bør også C. Fr. Wisløffs foredrag: *Dåpspakt og vekkelsesforkynnelse* (kassett-opptak fra Indremisjonsselskapets arbeidermøte høsten 1979).
2. Dette synspunkt betoner A. Dingstad: *Kirkens dåpspraksis. Handlingsprogram for fornyelse av Den norske kirkes dåpspraksis.* Arken-serien 5 (1978). Se også Bispemötets utredning *Dåpspraksis og dåpsopplæring i Den norske kirke* (1982).
3. Hos oss foreligger det eneste publiserte materiale i dåpspreken-avdelingen hos K. Hafstad (red.): *Ord i glede* (1980). Vi merker oss forøvrig hans kommentar: «Det ringe antall innsendte manuskripter til denne del av samlingen tyder imidlertid på at forkynnelsen ved dåps-handlingen ikke er overvettets gjennomarbeidet» (s. 109).
4. Av den rikholdige litteratur til dåpen som dogmatisk locus, kan nevnes: L. Aalen: *Ord og sakrament* (1966). L. Aalen: *Dåpen og barnet* (1945, 2. oppl. 1972). E. Schlink: *Die Lehre von der Taufe* (1969). I. Asheim: art. *Dåpen og det kristelige gjennombrudd*, i *Kirken og nådemidlene*, FS Leiv Aalen (1976), s. 140–165. K. O. Sannes: *Dåpen og dens plass i kirkens liv*

- (1978). P. A. Eidberg m.fl.: *Dåpen i norske kirkesamfunn* (1982).
5. Til dåpen i NT, se O. Cullmann: *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (2. Aufl. 1959). R. Schnackenburg: *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950). E. Larsson: *Christus als Vorbild* (1962).
 6. *Att predika idag. Prästmötesavhandling för Linköpings stift* (1973), s. 102.
 7. Jfr. *Att predika idag*, s. 104.
 8. Dette moment betoner E. Schlink (note 4), s. 51ff. Merk forøvrig den fine utnyttelse av dåp-handlingens rike symbolikk som fins hos P.-O. Sjögren: *Dopdräkten* (Svensk Pastoraltidskrifts småhefteserie).
 9. Jfr. H. Ridderbos: *Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie* (1970), s. 176ff.
 10. Et nyttig bidrag til luthersk selvbesinnelse på pneumatologien fins i *Jeg tror på Den Hellige Ånd. Vår lutherske kirke i møte med den karismatiske utfordring* (1982).
 11. Jfr. E. Larsson: art. *Vad händer i dopet. En studie till Rom 6:1-11*, i *Människan inför bibeln* (1982), s. 106-121.
 12. Se R. Bohren: art. *Die Laienfrage als Frage nach der Predigt*, i *Geist und Gericht* (1979), s. 48-67.
 13. Jfr. O. Skjevesland: *Levende kirke. Om nåde-gaver, tjenester og menighetsbygging* (1984). M. Seitz: *Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität* (1985).
 14. Jfr. P. Juvkam: *Folkekirken - visjon og virkelighet* (1980): «. . . det finnes ikke noen mer krevende kirkeform enn folkekirken» (s. 76). - Se til hele dette problem: I. Asheim: art. *Søkelys på folkekirken: Kirke for folket - en sann kirke?* i «*Med kall fra Gud og kirken*» (1985), s. 7-24 (foredrag ved PF's 38. gen.fors. 1984).
 15. Jfr. G. Börjesson: *Förmaningens roll i förkynnelsen* (1969), s. 43ff (med litt.).
 16. Se til dette C. Fr. Wisløff: *Ordet fra Guds munn* (1951), s. 169ff. Fruktbare impulser for forkynnelsen gir også I. Asheims avveide fremstilling (note 4). - Ellers merker vi oss at den eneste større homiletiske fremstilling fra nyere tid som klart står i lekmannsforkynnelsestradisjon ikke trekker inn dåpen som parentetisk motiv. Dag Risdal: *Forkynn Ordet* (1974) har et avsnitt om formaningen, men det er tanken på Kristi gjenkomst som alene fungerer som formaning-motiv her (s. 144).
 17. Et godt hjelpemiddel her fins nå i B. H. Fossum/M. Rypdal (red.): *Gudstjeneste for små og store* (1984).

Evangeliet for psykisk utviklingshemmede – sentralt eller avstumpet?⁰

Av Terje Auli

Pål¹ er 22 år gammel. Han er blind, døv og sterkt hjerneskadet. Fire år gammel ble han overlatt til en institusjon. Foreldrene maktet ikke å ha sin sønn boende hjemme. Aldri hadde han hørt ordene: «Du er vår elskede sønn. Vi er så glade i deg» – ord som betyr så mye for ethvert barns sikkerhet, vekst og fred. Hans forhold til foreldrene var preget av mangel på kjærlighet og tillit. Derfor hadde han gjemt seg bak tykke psykiske murer. De dempet smerten fra angsten, ensomheten og skyldfølelsen. Skyldfølelse fordi en som er oppgitt, ofte tror at det er ens egen skyld at en ikke er elsket – en er ikke bra nok, god nok.

Pål har en lengsel etter kjærlighet, samtidig er han redd for den. Når noen har blitt såret i sitt hjerte slik som Pål, blir andre mennesker lett farlige. Pål gjemmer seg bak murer av frykt og mistillit. Det vil ta mange år å redusere Påls murer, kanskje de aldri vil bli borte. Det vil ta år hvor vi må berøre Påls kropp med verdighet, bade den med kjærlighet, kle ham, leke med ham, gå med ham, ha tid med ham. Gi ham følelsen av at vi respekterer ham. Håpe at vi kan vise ham at han er verdifull. Håpe at han vil se at det er trygt å komme fram bak murene han har bygget. Håpe at han vil få tillit å tro på seg selv – og på livet.

Tor² er 70 år. Han er deformert i armer og ben og sitter i rullestol. 2 år gammel kom han på institusjon. Han ble født på den tiden da det var den største synden av alle å få barn utenfor ekteskap, og handikappet ble sett på som en straff fra Gud. På grunn av morens livssituasjon og hans egen kropp, ble institusjonen for åndssvake hans hjem i alle år.

Da han kom på institusjon sto det i institusjonens årsrapport det året:

«Urenslige, uappetittlige og hjelpeløse som de saa ofte er, bli det deres lodd at slepe sig igjennem livet uten kjærlighet og sympati.»³

I en årsrapport noe senere sto det om 17. mai:

«Hver 17de mai gaar fanetog med flag og musik rundt haverne og gaardspladserne. Da maa alle som kan røre benene være med og krøblingerne aapner toget til vogns. Enhver «synger med sit næb» og jubelen er iørefaldende. Efterpaa fest med eggedosis eller chocolate og boller. De tjener og bygger landet derved at de ved sin blotte fraværelse beforder velvære og trivsel i sine private hjem.»⁴

Tor kjenner institusjonens historie. Og han forteller den gjerne. Om overgrep, psykiske og fysiske, og umenneskelige holdninger og urealistiske krav. Men Tor kan og fortelle om gleder, trekke fram de lyse sidene ved livet. De finnes, de også. Spesielt godt liker han å snakke om de menneskene som ga ham følelsen av å ha verdi, av å være elsket. Den som har møtt Tor de siste årene, blir forundret over holdningene og tankene hans. Tor er et fint menneske.

Kari er 30 år. Hun er mongoloid. Hun bodde hjemme hos moren til hun var 26 år gammel. Der vokste hun opp i et hjem preget av kjærlighet og omsorg. Moren var der, som det faste og trygge holdepunkt. Dette faste og trygge holdpunktet ble borte for 4 år siden. Da døde moren. Kari kom på institusjon. Hennes nye hjem ble en avdeling med 8 andre jenter. Kari fikk sitt eget rom. Om dagen jobber hun på et vaskeri med å brette kluter. Kari liker seg på jobben. Hun liker også rommet sitt, men Kari er blitt forvirret. Hun som kom fra et hjem med et fast og trygt holdepunkt, må nå forholde seg til 180 mennesker i løpet av 1 år. Så mange er det som jobber på avdelingen i løpet av denne tiden. Så forvirret er Kari blitt, at hun har begynt å stenge verden ute. 180 menneskers ulike forventninger, krav, grensesettinger, ros og oppmuntringer har blitt for mye for henne.

Jeg kjenner ikke de psykisk utviklingshemmede. Men jeg kjenner Pål, Tor og Kari – og andre mennesker som har fått betegnelsen «psykisk utviklingshemmet». De er mer ulike enn folk flest. Å snakke om «de psykisk utviklingshemmede» er å bruke en abstrakt størrelse som ofte ikke lar oss få møte blant andre Pål, Tor og Kari i sine forskjelligheter og ulikheter. Men et felles kjennetegn har de: deres utilstrekkelighet er så tydelig, derfor er deres behov for hjelp satt i system. Deres psykiske utviklingshemming virker i større eller mindre grad inn på deres evne til å lære og tilpasse seg samfunnets krav og forventninger, særlig på det intellektuelle område vil denne hemmingen gjøre seg gjeldende.

Evangeliet for Tor, Pål og Kari, hvis felles kjennetegn er deres mer eller mindre utilstrekkelighet og hjelpeløshet, er det sentralt eller avstumpet? Det er tittelen på artikkelen. Før vi mer direkte besvarer dette spørsmålet må vi ta en liten omvei. Vi begynner å lære Tor, Pål og Kari å kjenne, finner vi dem igjen i teologenes bøker? Sier de noe om mennesket Tor, eller Pål, eller Kari?

Regin Prenter skriver i kapitlet om «Skabelsens menneske» i sin store dogmatikk:

Dagliglivets menneskeerfaring vil ingen theolog kunne undvære at øse af. Der kan intet øjeblik hærskende nogen tvivl om, at det theologen lærer om menneskelivet ved at omgås mennesker, i betydning uendeligt overgår alt, hvad han nogensinde kan nå at få læst sig til i bøger. Dagliglivets menneskeerfaring har først og fremmest den betydning, at den hjælper til at gennemskue de forfalskninger i iagttagelserne, som de spekulative elementer i de filosofiske anthropologier tit medfører.»⁵

Dessverre ser det ut til at dagliglivets menneskeerfaring hos Tor, Pål og Kari har mange teologer unngått å øse av, derfor har deres tanker om mennesket ført til at de psykisk utviklingshemmede så å si blir fratatt sitt menneskeverd.

Ole Hallesby begynner sin «Sedelære» med å skrive om det sedelige subjekt. Han spør der etter den kvalitative forskjell mellom dyrets og menneskets sjeloliv, han skriver:

«For det første: det (dyret) kan nok forbinde forestillinger, men det kan ikke tenke. Dets bevissthetsliv bevæger seg alltid i sanselige forestillinger og magter ikke at danne begreper. Det er abstraksjonsevnen de mangler, og formaar derfor ikke i gjenstandenes konkrete virkelighet at se det almene, det begrepsmæssige.

Av den grund mangler dyrene ogsaa tale og sprog. Ti sproget har tænkningen, abstraksjonen som sin nødvendige forutsætning. Det driftsbundne, sanselige liv, som dyrene lever, faar tilstrækkelig uttryk i nogen ganske faa uarticulerede lyder.

For det andet – dyret har nok bevissthet om seg selv, men selvbevissthet i egentlig mening har det ikke. Netop fordi det mangler abstraksjonsevnen, kan det ikke sondre sit selv ut fra dets fornemmelser og forestillinger. Dets jeg- bevissthet gaar restløst op i de sjælsfunktioner som besørger og betjener det sansebundne liv. Det mangler altsaa evnen til som et virkelig jeg at sætte sig

selv i foskjel fra, ja i motsætning til disse helt driftsbundne sjælsfunktioner.»⁶

«Men vilje i egentlig mening eier det (dyret) ikke. Alle dets overveielser og beslutninger er kausaltbundne, selv om de utføres med bevissthet. Og det kausaltbundne består i, at de alle er nødvendige utslag av det sanselige livs iboende livsdrift og selvopholdelsestrang.»

«Først hos mennesket kan vi tale om vilje. Denne vokser nemlig frem av selvbevisstheten. Og beror paa at jeget formaar at sondre sig selv ut fra sine iboende drifter og livsinstinkter. Og den består i evnen til at overveie, beslutte og handle ubundet av sanselivets drifter og livsinstinkter.»⁷

En kjenner igjen Hallesbys beskrivelse av dyr. Det er en god beskrivelse av enkelte kjennetegn hos mange psykisk utviklingshemmede.

Hos Hallesby har «menneskets opprinnelige medskapte gudlighet interesse i troslæren kun, for såvidt som den danner forutsetning for det kristelige syn på synden som et frivillig frafall fra Gud.»⁸ Menneskets særstilling hos Hallesby er på den ene siden karakterisert ved at det er en levende sjel – det som gjør det lik Gud, hever det over alle de andre skapte vesener for at det skal leve i barnets lydighet. På den andre siden kommer menneskets særstilling til uttrykk i dets moralske ansvar. Det er mennesket som synder mot Gud, hva ingen av de andre jordiske skapninger kan.

Et menneske som ikke opplever seg som synder, fordi det ikke har forutsetning for denne selvopfattelsen, blir problematisk i Hallesbys teologi med sin vektlegging på omvendelsen. Målet er barnets lydighet mot Gud, men veien er den voksnes omvendelse, med anger og bot.

Hallesby ville nok aldri frata den psykisk utviklingshemmede sitt menneskeverd. Men i Hallesbys beskrivelse av mennesket er nok mange psykisk utviklingshemmede plassert utenfor det å være menneske.

Leiv Aalen ville nok heller aldri frakjenne de psykisk utviklingshemmede deres menneskeverd. Men i følge ham er «mennesket en *fornuftbegavet* skapning som til forskjell fra livet forøvrig i den skapte verden er bestemt til å leve i et personlig samfunn med Gud og dermed til å utøve et personlig herredømme over den øvrige skapning innenfor menneskets rekkevidde.»⁹ (min understrekning).

Hos Hallesby var det evnen til syndserkjennelse som var en av kvalitetene som hevet mennesket over dyrene, og hos Aalen fornuften. Med bakgrunn i denne tradisjonen er det nærliggende ikke først og fremst å frata de psykisk utviklingshemmede deres menneskeverd, men å problematisere deres forhold til evangeliet. «De har ingen mulighet til syndserkjennelse». «De skjønner ikke dette med kristendommen». Eller som en har sagt: «Hvor går så grensen mellom den nødvendige tilpasning til deres situasjon/nivå og det å servere et avstumpet evangelium?»¹⁰

Hvor det snakkes uklart om mennesket snakkes det også om Gud. Hvor menneskets verdighet blir begrunnet, ikke bare i gudsrelasjonen det er satt inn i, men også i kvaliteter hos mennesket selv, blir Gud lett gjort avhengig av disse kvalitetene. Uten disse kvalitetene hos mennesket, har det egentlig ikke mulighet til et reelt møte med Gud. Er det vår uklare holdning til psykisk utviklingshemmede som gjør at vi snakker uklart om evangeliet, eller er det vårt uklare forhold til evangeliet som fører til at vi stiller spørsmålstejn ved dets relevans også for de menneskene som ikke har bestemte kvaliteter å vise til?

For som det står:

«Men det som går for å være uforstandig i verden, utvalgte Gud seg for å gjøre de vise til skamme. Det som regnes for svakt i verden utvalgte Gud seg for å gjøre det sterke til skamme. Det som står lavt i verden, det som blir foraktet, det som ingenting er, det utvalgte Gud seg for å gjøre til intet det som er noe, for at intet menneske skal rose seg overfor Gud.» (1 Kor 1,27 sf.).

Ingen krav settes til intellektuelle forutsetninger, ei heller til andre kvaliteter hos mennesket. Det er nesten som det er mangelen på kvaliteter som er kjennetegnet hos de utvalgte.

Jeg vil dele med dere noe av det religiøse liv hos de psykisk utviklingshemmede. Å spørre den psykisk utviklingshemmede om den kristne tro er å forvente en respons nettopp på det område hvor han er spesielt hemmet, nemlig det intellektuelle. Å leve med de psykisk utviklingshemmede også i deres religiøse liv, viser at de i relevante situasjoner gir uttrykk for noe om den kristne tro som en aldri ville fått vite ved direkte spørsmål.

De psykisk utviklingshemmedes kommentarer til den kristne tro, mine refleksjoner over disse samt over møtet med de psykisk utviklingshemmede, har gitt meg noen tanker om evangeliet. Om disse tankene gir uttrykk for en sentral evangelieforståelse eller et avstumpet evangelium – se, det får dere avgjøre.

1. Den psykisk utviklingshemmede sier noe om forkynnelsen av evangeliet.

Jeg hadde fått i oppdrag å «forkynne Guds ord klart og rent, som det er os givet i den hellige skrift og som vår kirke vidner om det i sin bekjendelse.»¹¹ Min menighet ble en menighet av mennesker som ofte hadde vanskelig for å forstå betydningen av ordene. Deres intellektuelle ressurser strakk ikke til. De forsto ikke ordene jeg brukte om den kristne tro.

Jeg lærte noe om ordene. De bekreftes eller avkreftes av personen som snakker. I en situasjon der jeg med ord sier jeg er glad i noen, men kroppen min, mimikken, holdningene mine sier noe annet, der avkreftes ordene. Overfor mennesker som har vanskelig for å forstå ordenes betydning, er det tydelig å se at vi kommuniserer ikke bare med innholdet i ordene, men også med tonefallet, holdningen, kroppen, ja, hele oss.

«Ordet ble kjød og tok bolig blant oss.» Ordene må fortsatt bli kjød – i oss. Jeg kan si til et menneske: «Jesus har omsorg for deg. Han er glad i deg.» Kroppen min sier derimot: «Egentlig bryr jeg meg ikke om deg. Du interesserer meg ikke.» Budskapet som når fram er kroppens, ikke ordets. Og jeg gjør ordet til løgn fordi ordet ikke først er blitt kjød i meg. Ordet ble tomme ord, ikke båret fram av kroppens språk som sier: «Jeg er enig i det jeg sier.» «Mine kjære, har Gud elsket oss slik, da skylder også vi å elske hverandre.» (1 Joh 4,11). Ikke bare i tomme ord, men i ord bekreftet av gjerning.

I Mk 4,2 leser vi om Jesus at han underviste dem lenge ved hjelp av lignelser og lærte dem, så følger lignelsen om såmannen, lyset i staken, såkornet og sennepsfrøet. Samme dag stilte han også stormen og helbredet den besatte fra gravhulene, Jairus' datter og kvinnen som rørte ved Jesu kropp. Bertil Gårtner skriver om dette:¹²

«Att de (underberättelserna) placeras just här efter liknelserna om Guds rike kan bero på att evangelisten vill visa med några exempel att Jesu ord och gärningar hör ihop, och at de båda har samma budskap om riket och Jesu person. Underberättelserna vittnar om att «hemligheten» som fremställdes i liknelsens form, även förkunnas genom gärningar.»

Jeg hadde fått i oppdrag å forkynne Guds ord klart og rent. De psykisk utviklingshemmede lærte meg noe om den kristne tro jeg skulle formidle. For å si det med Jakobs brev: «Troen virker sammen med hans gjerninger, og gjennom gjerningene ble troen fullendt.» (2,22)

2. Den psykisk utviklingshemmede sier noe om den intellektualiserte troen.

«Saken er den at religion – og det gjelder også for kristendommen – aldri bare er «ord». Følgelig kan heller ikke religionen formidles ved «ord» alene, like lite som religion bare kan tilegnes som «ord». For religion vil opplevelse av Guds nærvær. Religion vil bekjennelse og tro. Religion vil tilbedelse og lovsang, gudstjeneste og bønn.¹³

Kristendommen engasjerer flere sider av personligheten, ikke bare den som umiddelbart har med ord, begreper og kunnskap å gjøre. Charles Glock¹⁴ skjelner mellom fem dimensjoner som det religiøse liv viser seg gjennom:

Den intellektuelle dimensjon (kunnskap, begreper, trosforestillinger).

Opplevelsesdimensjonen (individets personlige forhold til noe utenfor en selv).

Trosdimensjonen, den ideologiske dimensjon, (tilslutning til sentrale elementer i religionens kunnskapsinnhold).

Den rituelle dimensjon (ulike former for religiøs aktivitet).

Konsekvensdimensjonen (virkningen religionen har i individets sosiale liv).

Oppdelingen er kunstig, men den hjelper oss til å tenke på ulike områder som vil være relevante i formidlingen av den kristne tro. En ren verbal formidling vil kunne føre til en amputert forståelse av hva kristen tro er.

Religionspsykologen *Hjalmar Sundén* har preget begrepene «total og verbal tradisjonsformidling» i sin bok «Barn och religionen».¹⁵ Han spissformulerer dette ved å si at en bør legge stor vekt på å snakke med barna til Gud (total tradisjonsformidling) istedenfor å snakke om Gud (verbal tradisjonsformidling). Oppmerksomheten flyttes fra barnets gudsforestilling til dets gudsopplevelse. Dette synes viktig for all kristendomsformidling. Å møte kristendomsformidlingen som en totalformidling fører til en mer sakssvarende forståelse av hva kristen tro er, formidlingen må bringes i kontakt med et kristent trosliv. Kunnskapen må så og si fylles med liv, det må søkes gitt en erfaringsbakgrunn for den mer kunnskapsmessige formidlingen, spesielt viktig er det i møte med psykisk utviklingshemmede. Den intellektuelle forståelsen er ikke den eneste måten å «forstå» kristendommen på, ofte har de psykisk utviklingshemmede mulighet til å ane noe av Guds virkelighet gjennom opplevelser. Å være med i gudstjeneste, andaktsstunder, sangene, bønnene sammen med andre kristne kan formidle en vel så riktig «forståelse» av hva kristen tro er.

Nils var på ferie på Rhodos, han så en gresk ortodoks prest på gata og spurte meg: «Hva er det for en?» «En prest,» svarte jeg. «Å ja,» sa Nils, «han kjenner Jesus han.»

Andre ville kanskje ha fremhevet prestens kunnskap om Jesus, for Nils var kjennskapet det viktigste.

Kunnskap ifølge NT er også mer en personal sak enn en intellektuell. *Ivar Asheim* skriver:

«Dette er en følge av at sannheten jo tenkes åpenbart i en person, gudmennesket Jesus Kristus, og at møtet med sannheten til sist tenkes som et møte med Ham. Det verb som i NT brukes om den kristne erkjennelse, ginosko, kjennetegnes nettopp av dette personale tenkesett. Å kjenne Gud er å være kjent av Gud, sier Paulus, men kjent av Gud er den som elsker Gud. Og bare den kunnskapen som har sin kilde her, er verd å kalle kunnskap (Gal 4,9; 1 Kor 8,1-4). Gnosis, som vi oversetter med «kunnskap», er altså ikke noe som beror på intellektuell aktivitet alene.

Det går langt dypere i personligheten og bunner tilsist i et gudsfellesskap som vi ved Guds ånd og av Guds nåde tas inn i.»¹⁶

3. Den psykisk utviklingshemmede sier noe om troen som fjerner seg fra inkarnasjonen.

Først en liten historie: En skoleklasse fikk av læreren lov til å tegne hva de ville. En liten gutt ville tegne Gud. «Men det går vel ikke an,» sa læreren. «Vent, så skal du se,» sa gutten.

En psykisk utviklingshemmet ville da sannsynligvis ha tegnet Jesus.

Marianne som hjalp meg med flanellografbildene brukte konstant betegnelsen Gud om bildet av Jesus. De psykisk utviklingshemmede har en begrenset evne til abstrakt tenkning. Deres forestillingsevne er liten og ofte bundet til konkrete de kan ta og føle på. Å formidle et møte med Gud til disse kan umiddelbart synes fånyttet, men

«Det som var fra begynnelsen, det vi har hørt, det vi har sett med våre øyne, det vi så og våre hender tok på, om det bærer vi bud, om livets ord.» (1. Joh 1,1).

«Ingen har noen gang sett Gud, men den enbårne Sønn, som er Gud, og som er i Faderens favn, han har vist oss hvem han er.» (Joh 1,10).

Å lære Gud å kjenne er å lære Jesus å kjenne. Denne veien var det Marianne gikk og det er den eneste gangbare veien.

I nattverden møter Kristus oss i dag på en konkret måte. Per var tilstede på sin første nattverd. Da han tok imot brødet sa han: «Jesus.» Da han ble tilbudt vinen, ville han at andre skulle drikke før han selv. Møte med Jesus. Omsorg for andre.

Wera Sæther forteller i sin bok «Barnet, døden og dansen» om noen psykisk utviklingshemmede barn og deres feiring av nattverden. Hun skriver blant annet:

«Den kvelden ville Laila ha lillebrødet. Kanskje var det fordi hun var (og er) søster, kanskje fordi Jesus roper på de små. Vil han egentlig aller helst få komme til Laila i lillebrødet, selvom hun bare kan en stavelse i navnet hans?»¹⁷

Den psykisk utviklingshemmedes konkrete forestillingsevne gir troen på legemets oppstandelse et dypere innhold. Men samtidig er tanken om himmelen og legemets oppstandelse preget av noe av livets sårhet.

Bjørn lengtet hjem til Gud. For Gud skulle møte ham med et stort bor: med det skulle han bære Bjørn i hodet å skifte ut strengen som var ødelagt.

Eller Per som like før han døde sa: «Du Terje, det skal bli godt å komme hjem til himmelen. Ingen sorg eller skrik eller smerte – eller noen som gjør narr av meg.»

Eller mannfolkene i rullestol som så på 17. mai-toget og savnet noen av sine venner som også satt i rullestol: «Tenk deg 17-mai i himmelen, da kan vi løpe omkring i toget.»

4. Den psykisk utviklingshemmede sier noe om troen som fjerner seg fra livet menneskene lever i.

Turid sto ved siden av meg i kirken da bønnen ble lest. Da vi kom til «Hjelp oss å dele med hverandre så alle kan få mat og klær, hjem og arbeid» viste hun frem kjolen sin. Bønnen dreide seg plutselig om noe hun var opptatt av.

Trine er alltid glad i mat. Etter å ha bedt Fadervår spurte hun: «Terje, var det hjemmebakket brød vi ba om?»

Mette er redd for mørket, men hun kan si: «Jeg blir trygg når jeg tenker på Jesus. Da blir jeg varm og god inne i meg, han gjør meg rolig.»

Livet i hverdagen har interesse for den psykisk utviklingshemmede. Når Gud knyttes til denne hverdagen kan Han oppleves meningsfull. Men når Gud i forkynnelsen ikke får kontakt med den psykisk utviklingshemmedes konkrete hverdag, blir han uinteressant og oppleves ofte lite meningsfull. Den kristne tro må formidles inn i tilhørernes hverdag, også hos de psykisk utviklingshemmede.

5. Den psykisk utviklingshemmede sier noe om troen som fjerner seg fra «nåden alene».

Einar tenker av og til på sitt lange liv på institusjon. Ting han har gjort galt. Alt han angreir på. Og at så mange vet om hans noe «viltre fortid».

«Men det skal bli godt å møte Gud i himmelen. Han har glemt alt det gale jeg har gjort.»

Forkynnelsen om synd, anger og omvendelse, om Guds grenseløse tilgivende kjærlighet – Einar har skjønnet noe av den. Men for mange psykisk utviklingshemmede blir en slik forkynnelse ofte uforståelige ord. De har ingen forutsetning for å forstå dem. Hva da med denne lære som må føres tilbake til kampen i den forferdede samvittighet, og ikke kan forstås uten denne kamp? (CA 20).

Igjen vender vi oss til Ivar Asheims forfatterskap, denne gang til hans artikkel i festskriftet til Leiv Aalen: «Kirken og nådemidlene.» Asheim kommer i sin artikkel «Dåpen og det kristelige gjennombrudd» blant annet inn på anfeltelsen, han skriver:

«Som vi skal komme tilbake til, så reformatorene derimot syndserkjennelsen som noe vi av Gud må føres gradvis dypere inn i opp gjennom hele kristenlivet, og dette uten at det plasserer den som er langt kommet, høyere opp enn den som er ung og uferdig. Det er et vesentlig bibelsk perspektiv reformatorene her ønsker å ivareta, nemlig at nettopp barnet kan være et forbilde på rett kristentro.»¹⁸

For å fortsette å sakse noe av det Asheim skriver:

««Anfeltelsen» skal forstås strengt teosentrisk. Den er et redskap i Guds hånd, et verktøy Gud bruker til å danne oss etter sin vilje. Det neste som er å si, er at anfeltelsens funksjon som Guds redskap ikke er å anspenne sjelens bue til en religiøs topprestasjon. Tvertimot skal den lære oss å gi avkall på alle prestasjoner.»¹⁹

«For det tredje er anfeltelsen et Guds redskap som det altså ikke er bruk for i tidlig barnealder, men som det blir mer og mer bruk for jo eldre vi blir.»²⁰

«Men etter hvert som man vokser til blir man mer og mer opptatt av hva man er i seg selv, da er det at anfeltelsen – i sin tid – blir aktuell, som Guds redskap.»²¹

«Å leve ærlig med sin Gud, på den måten man på sitt alders- og utviklingstrinn er i stand til, og etter det lys Gud til enhver tid gir en, blir alt det kan spørres etter. I et slikt perspektiv blir graden av erkjennelse ikke avgjørende, men troskap mot den erkjennelse man har fått. Da kan barnet på sin vis være like langt eller lenger kommet enn den voksne, den unge og uferdige like langt som den modne og erfarne. Sammenlikning med andre bortfaller.»²²

Bjarne skriver dikt. I et av diktene står det følgende:

Gud deler det onde med seg selv og det gode med oss.

Gud gjør ikke forskjell på klientene og betjeningen. Alle er like der oppe.

Sentralt eller avstumpet?

Noter

0. Foredrag holdt på etterutdanningskurs på MF juni -84.
1. Historien om Pål etter: Jean Vanier: *The poor Path to unity*. Proclamation at the opening day celebration of the World Council of Churches. July 1983.
2. Historiene om Tor og Kari er konstruerte med bakgrunn i livshistoriene til flere psyk. utv. hem.
3. *Beretning Emma Hjorths Hjem 1904 – 1910*.
4. *Beretning Emma Hjorths Hjem 1915*.
5. Regin Prenter: *Skabelse og Genløsning*. Dogmatik. København 1975. s. 260.
6. Ole Hallesby: *Den kristelige Sedelære*. Oslo 1928. s. 17.
7. *Ibid.* s. 19.
8. Ole Hallesby: *Den kristelige tros lære II*. Den spesielle del. Oslo 1938. s. 82.
9. Leiv Aalen: *Dogmatisk grunnriss* (utg. 1963 –64, delvis revidert 1965) Oslo 1965. s. 48.
10. *Luthersk Kirketidende*. 17/1980. s. 500.
11. Ifølge vår kirkes ordinasjonsrituale.
12. Jeg viser til Kjell Steinbrus hovedoppgave til Menighetsfakultetets Praktisk-Teologiske Seminar 1982: *Hver den som tror på ham*. *Den psykisk utviklingshemmede i møte med evangelisk-luthersk teologi og norsk forkynnelestradisjon og menighetspraksis*. Han viser der til Bertil Gärtner: *Markusevangelium*. TNT II. Stockholm 1970. s. 140.
13. Ole Gunnar Winsnes: Barns religiøse oppvekstmiljø. Konsekvenser for barns religiøse utvikling i *Prismet* 1/1980 s. 26.
14. Ifølge Evenshaug/Hallen: *Barn- og ungdomspsykologi*. Oslo 1975. s. 369f.
15. Hjalmar Sunden: *Barnet och Religion*. Karlskrona 1974.
16. Ivar Asheim: «Kristen kunnskap og undervisende virksomhet i kirken» i *Prismet* 4/5 1932. s. 137.
17. Wera Sæther: *Barnet, døden og dansen*. Oslo 1978. s. 72.
18. Ivar Asheim: «Dåpen og det kristelige gjennombrudd» i *Kirken og nådemidlene*. Festskrift til professor dr. theol. Leiv Aalen på 70-årsdagen 21. sept. 1976. Universitetsforlaget 1976. s. 154.
19. *Ibid.* s. 154f.
20. *Ibid.* s. 155.
21. *Ibid.* s. 155.
22. *Ibid.* s. 156.

Hvilke omvendelser produserer vi?

En religionspsykologisk momentsamling

Av Tor Johan Sørensen

Overskriften er provoserende. Hvis det er noe kristne mennesker ønsker å unngå, så er det vel å produsere omvendelser for egen maskin.

Både Bibel og bekjennelse slår uttrykkelig fast at all sann omvendelse (og gjenfødelse) er Guds eget verk, jfr. Jer 31,18; Joh 3,5 og Den augsburgske konfesjon art. 5. Likevel kan det vel ikke være meningen at vi bare skal sitte i største ro og vente på Herrens time? Ja, hvordan forholder det seg egentlig med henblikk på det guddommelige og menneskelige i omvendelsesprosessen?

Det følgende vil inneholde noen bemerkninger til vekkelsestradisjonens «omvendelsespraksis» fra en som selv har sin bakgrunn i dette miljø – og som selv hadde en forløsende omvendelsesopplevelse 15 år gammel. Overveielserne vil være konsentrert om religionspsykologiske og sjelesørgeriske erkjennelser, og fremsettes ellers på bakgrunn av det jeg har tilegnet meg av evangelisk-luthersk kristendom. Særlig henger mitt første punkt nøye sammen med dette konfesjonelle utgangspunkt.

Omvendelse og dåp

Det ville være helt galt å tale om omvendelsen på en måte som underslår dåpens betydning og det faktum at langt de fleste vi henvender oss til, er døpte.¹

I klassisk lutherdom er *hele* kristenlivet å forstå som en omvendelse. Den begynner i dåpen og fullendes i døden. Hvis ethvert menneske «tvinges» til å gjennomgå en *spesiell* omvendelsesopplevelse i ungdomsårene eller moden alder, mister dåpen lett sin varige betydning i kristenlivet.

Guds nådetilsagn til den enkelte i dåpen står urokkelig fast. Dets vekt forringes aldri. Omvendelse blir derfor alltid å vende tilbake til Guds nåde i dåpen og til det liv i Kristi etterfølgelse som dåpen er inngangsporten til (Rom 6; Kol 3). Denne omvendelse kan ikkje skje én gang for alle under et vekkelsesmøte eller annen sterk påvirkning, men må rett forstått skje daglig. Man kan selvsagt heller ikke sove på dåpens nåde og kalle *det* en daglig omvendelse.

Med tanke på tendensen til å isolere omvendelsen fra dåpen må følgende understrekes: Omvendelsesopplevelsen må ikke få sin egenverdi ved siden av eller over dåpen! Da blir dåpen noe rent fortidig, noe man gjennomgikk, men siden falt ifra. Deretter ble man imidlertid *omvendt*, og denne omvendelse er det man nå lever på. Derfor vitner man gjerne om sin omvendelse, men taler nødigg om sin dåp – den er for mange i vekkelsesmiljøer et slags tilbakelagt stadium.

Altså: Bare om sammenhengen mellom dåp og omvendelse fastholdes, blir omvendelses-

forkynnelsen kristelig forsvarlig. Og når vi i fortsettelsen taler mer ubeskyttet om omvendelsen, er det først og fremst som et dyptgripende og personlig svar på en vekkende og utfordrende forkynnelse (f.eks. Ef 5,14) som fører den omvendte tilbake til dåpens gave og liv – og i hvert fall ikke som en isolert opplevelse av nærmest sakramental karakter. (Hvis forkynnelsen rammer en person som *ikke* er døpt, vil neste skritt være konkret ved dåpen å gi del i Kristussamfunnet. Først da står man plantet på frelsens grunnfjell.)

Ulike former for omvendelse

Selv om vi prinsipielt holder fast ved at all omvendelse er Guds verk, vil den samtidig oppleves forskjellig fra menneske til menneske. Forkynnere og sjelesørgere som mangler forståelse for dette, kan gjøre meget stor skade.

Religionspsykologer har lenge regnet opp noen av de kategorier som det er livsnødvendig å operere med som et minimum i denne sammenheng.

Clark taler om vekkelens psykologi i tre ulike fasonger: (a) et forløp hvor det oppleves en dyptgripende krise, et brudd, (b) et mer kontinuerlig forløp hvor det likevel kan henvises til et slags gjennombrudd, (c) et forløp som i sin helhet er preget av kontinuitet og vekst.²

Starbuck skjelner for sin del på lignende vis mellom «conversions», «spontaneous awakenings» og «clarifications» – alt etter hvor dramatisk og plutselig den kristelige bevisstgjørelse finner sted.³

Denne oversikt svarer til det bilde også enhver erfaren sjelesørger har dannet seg – og nå tenker vi særlig på det som skjer med unge mennesker: Den unge kan nå frem til et bevisst trosstandpunkt gjennom en stille modning; gjennombruddet kan komme som en spontan, men likevel udramatisk opplevelse; endelig kan det være tale om et krisepreget brudd med sterke følelsmessige overtoner.

Hvilken forløpstype som blir resultatet, vil i det store og hele avgjøres av personlighetstype og hvilket kristelig miljø den unge kommer fra og/eller i berøring med.

Jeg har mer enn én gang sittet sammen med mennesker som har befunnet seg i åndelig mørke fordi de ikke maktet å forbinde sin egen tro med de psykologiske «krav» som den ble utsatt for i en viss type omvendelsesforkynnelse. Derfor sier jeg igjen at vi her trenger stor forståelse for ulike åndelige og menneskelige behov.

Dette synspunkt blir vi også ledet til i møtet med *William James'* klassiker: «The Varieties of Religious Experience» (1902). I hans beskrivelse av den «enfødte» og «tvefødte» religiøsitet går det frem at sistnevnte gruppe er kommet til tro gjennom sjelenød i voldsomme omvendelser, mens den «enfødte» har hatt en heller harmonisk vei, uten rystende personlighetskriser.

Selvsagt kan vi ha våre egne synspunkter på hvilken utvikling som er å foretrekke – slik *James* også hadde sine. Men det ville utvilsomt være åndelig voldtukt å frakjenne en gruppe kristennavnet fordi den ikke passer inn i vårt foretrukne religiøse (d.v.s. psykologiske) mønster.

I kampen mot skjemativering på dette felt har få uttrykt seg klarere enn *Carl Fr. Wisløff*: «Når det gjelder våre indre og ytre opplevelser, så er vi faktisk kommet til Gud på høyst ulike veier; den ene opplevde det slik, den andre slik. Vi har ingen rett til å oppstille en norm som skal være gyldig for alles omvendelse» (Ordet fra Guds munn, Oslo 1951 s. 162).

Hva skjer i en omvendelse?

Det *teologiske* innhold i en omvendelse er – kort sagt – at en person blir stanset av Gud, og gjennom dette møte blir gitt tro og en ny livskurs.

Samtidig har omvendelsesopplevelsen utvilsomt også *psykologiske* sider, som delvis lar seg forklare, og som f. eks. minner om grunnleggende aha-opplevelser av politisk eller terapeutisk karakter.

I nordisk sammenheng er den viktigste religionspsykologiske forklaringsmodell utarbeidet av svensken *Hjalmar Sundén*, og har fått

navn av «rolleteori».⁴ Kort fortalt forklarer den en kristen omvendelse på følgende vis:

Menneskets nervesystem er slik innrettet at vi kan lære oss å oppfatte verden – ikke bare på en teknisk-mekanisk måte – men også religiøst.

I denne prosess stiller Bibelen en serie av roller til disposisjon. Disse tilsvarer ulike behovssituasjoner som mennesket kan leve seg inn i. Først og fremst dreier det seg om situasjoner der de eksistensielle spørsmål oppstår: spørsmål om livets mening, om skyld og lidelse o.l.

Ofte må det en meget sterk påvirkning til før det moderne menneske overhodet blir stille innfor slike spørsmål. Man rammes kanskje av sykdom eller andre former for krise. Eller man rammes av en forkynnelse som selv skaper krise, eller setter ord på den som allerede er der.

I en slik situasjon er det at mennesket på en helt ny måte har mulighet for å oppleve seg i rollen som synder og tigger for Gud. Og hvis forkynnelsen går etter planen, får det samtidig hjelp til å søke tilflukt til Bibelens mange beretninger om at Gud ikke svarer på denne nød med fordømmelse og avvistning, men først og fremst med nåde og tilgivelse.

Mennesket blir altså omvendt til å se seg selv som Guds partner, Guds barn. Slik kan omvendelsen beskrives religionspsykologisk.

Så langt Sundén og hans disipler. – Nå er selvsagt ikke omvendelsesprosessen alltid like enkel å analysere som dette riss kan gi inntrykk av. Men mon Gud er mer med i det uforklarlige enn det vi har en brukbar psykologisk forklaringsmodell for?

Hva er psykiske og hva er åndelige faktorer?

Jeg mener at vi rolig må konstatere at det åndelige og psykiske normalt virker sammen når et menneske føres til Gud. I, med og under det som enkelte på reduserende vis vil kalle «bare psykologi», der virker også Gud. Hvorfor

skulle ikke han som kjenner oss til bunns, gjøre bruk av de psykiske mekanismer som er nedlagt i oss, nettopp når han er ute etter å åpne de viktigste hemmeligheter?

Det er altså en stor feilslutning når man utfra det faktum at man eventuelt kan forklare hvorfor X begynner å tro, trekker den slutning at det dermed er noe galt med X's tro. Gud kan selvsagt f.eks. gjøre bruk av reaksjoner i forbindelse med krisesituasjoner i livet for å få et menneske i tale.

Dermed blir det også forkjært å påstå at når et menneske i en slik fortvilet situasjon lever seg inn i gudspartnerrollen, så er det bare menneskets egen innbildningskraft som blir forløst.

Vel er det fullt mulig å hevde dette, men troen bekjenner i trass at den er en Guds gave som ikke oppkom i noe menneskehjerte (1 Kor 2,9; Ef 2,8). Og ingen psykologi rår over midler og metoder som vitenskapelig kan motbevise dette! Det som vanskelig kan skilles, må det altså likevel *skjelnes* mellom.

Hva er sunn omvendelse?

Hittil har vi særlig fremført tanker som skulle hjelpe den enkelte til et avslappet forhold til ulike omvendelsesformer. De skifter fra menneske til menneske, kan ofte la seg psykologisk forklare, men det hindrer ikke at de samtidig kan være Guds verk ved Den Hellige Ånd.

Betyr dette imidlertid fritt frem for alle former for påvirkning f.eks. under et vekkelsesmøte, bare det gir mennesker en omvendelsesopplevelse? Nei, et slikt frikort er slett ikke utstedt for vår forkynnelse til vekkelse og omvendelse.

Treet må også her kjennes på fruktene (Matt 7,16f). Selv om de kan være vanskelige å håndtere, vil jeg derfor til slutt nevne en del kriterier av både teologisk og psykologisk art som en sunn omvendelse bør kunne måles på.⁵ Holder den ikke stand overfor disse kjennemerker, er det stor fare for at den er et menneskeprodukt, og dermed toppen av menneskelig selvhevdelse.

Først vil jeg imidlertid advare mot en feilaktig konsekvens som mange trekker av frykt for det *altfor* menneskelige. Hvis man bare er kjedelig nok og slett ikke appellerer til følelsene, kan man være sikrere på at Gud står bak, synes de å tenke. Men det ligger slett ingen velsignelse i at bare intellektuelle personlighetstyper får tilfredsstilt sitt behov i møte med den kristne kirke.⁶ *Alle* sider ved menneskets «mottagerutstyr» bør utnyttes av forkynnelsen. Det finnes ingen unnskyldning for å se bort fra urokkelige kommunikasjonspsykologiske faktorer.

Men hvor går så grensene mellom sunn og usunn påvirkning?

a. Mennesket må for det første bli *overbevist*, og ikke overtalt. Det vil si at suggererende elementer som klart svekker menneskets dømmekraft, må bannlyses. Ellers våkner man fort opp til en åndelig blåmandag!

b. Et annet kriterium blir derfor – i forlengelse av dette – *holdbarheten*. Omvendelser kan ikke funderes i hyppig gjentatte refrenger som appellerer til sentimentalitet eller angst (med eller uten melodiledsagelse). Det duger heller ikke med forkynnerens henrivende personlighet, når holdbarheten gjøres til et normalt kjennetegn på omvendelsen sunnhet. Personer som blir trukket med på et slikt grunnlag, finner sjelden hvile i troen, om de overhodet gir den flere sjanser.

c. All sann omvendelse må videre *vise seg i handling*, og ikke bare i følelser. Hvis det er ekte vare, setter den spor i personens ytre handlingsforløp på mange vis, jfr. Sakkeus (Luk 19). I Luthers ånd må vi spesielt nevne «kall og stand» (hverdagens mange utfordringer) som den fremste mark for omvendelsens ekthetsprøve – *ikke møteiver* og flukt fra oppslitende plikter.

d. En ekte omvendelse viser seg ikke minst i en *objektiv forankring* til Guds ord og sakramenter. Hvis interessen konsentrerer seg om

forkynnerens person, egne følelser eller den åndelige temperatur i et spesielt kristelig miljø, er dette et sykdomstegn.

e. Enda mer presist kan en omvendelse kalles syk hvis den blir del av et *nevrotisk mønster*. Den ytrer seg da ikke sjelden i å gi mening til tvangshandlinger og tilgivelse for falsk skyldfølelse. Her må i hvert fall alle ansvarlige åndelige veiledere være på vakt, så de ikke i beste mening «autoriserer» en pseudoreligion.

f. En sunn omvendelse vet endelig at den trenger til *styrkelse* og *veiledning* på veien fremover. Den åpner seg derfor for dette, og ingen «omvendelseskampanje» er forsvarlig om oppfølgelsesmulighetene blir forsømt.

Når man har skrevet disse linjer, blir bønnen om én bestemt nådegave særlig levende, den som innebærer evnen til å prøve åndene, om de er av Gud (1 Kor 12,10). Og som alle nådegaver, trives også den bare i naboskap med kjærligheten.

Noter:

1. Jfr. I. Asheim: «Dåpen og det kristelige gjennombrudd», *Kirken og nådemidlene*, festskrift til Leiv Aalen, Oslo-Bergen-Tromsø 1976, 140-165.
2. W. H. Clark: *Religionspsykologi*, Stockholm 1971, 166-191.
3. E. D. Starbuck: *Psychology of Religion*, London og New York 1900.
4. *Religionen och rollerna*, Stockholm 1959. Jfr. også blant hans mange disipler f.eks. O. Wikström: *Guds ledning*. En psykologisk studie av alderdomens fromhet, Uppsala 1975.
5. Jfr. bl.a. K. Stadler: *Om psykoterapi och religion*, Stockholm 1979, særlig 74ff og O. Wikström: *Stöd eller börda*. Religionens roll i psykiatri och psykoterapi, Uppsala 1980, 135ff. (Litt.!)
6. Jfr. bl.a. H. Sundén: *Religionspsykologi*, 3. oppl. Stockholm 1983, særlig 98ff og H. Hark: *Religiöse Neurosen*. Ursachen und Heilung, Stuttgart 1984, særlig s. 31ff.



Bots- og bededagen – en utfordring

Vi har nylig feiret Bots- og bededag. Denne spesielle dagen i kirkens år som representerer et så markert brudd med den jevne rekken av søndager vi møter i tiden etter pinse. Stilt ved siden av Allehelgens dagen blir det enda tydeligere hvilken utfordring Bots- og bededagen representerer.

Johannes Smemo var en av dem som så stort nettopp på denne sammenstillingen av dager: «Mellom Bededag og Allehelgen lever hvert menneske som for alvor har hørt Guds kall og vil bli frelst. For det betyr jo mellom startpunkt og mål, mellom selvpøvelsen og Guds endegyldige dom, mellom oppgjøret i tiden og avgjørelsen i evigheten.» (Fra talen «Mellom Bededag og Allehelgen under åpningsgudstjenesten for Presteforeningens generalforsamling i 1954.)

Det kunne sies meget om Bots- og bededagen. Liturgisk og ikke minst historisk. Det skal ikke gjøres her. Det er Bededagens særskilte utfordringer som står i focus for vårt sideblikk. Dagens særpreg er vel at den ønsker å føre folket *som folk* fram for Gud i bønn og bot. I praksis har dette lite å si for folk flest på Bededagen. Men enda alvorligere er det om det samme gjelder storparten av kristenfolket.

I det ytre har Bededagen et visst slektskap med Olsok-dagen.» *Norges folk og Norges kirke*» (Norsk Salmebok nr. 744) er ingen dårlig adresse på Bededagen heller. Men mens Olsok-dagen vel helst fører til fornyet takk for kristendommen i vårt folks historie og til tro på fornyelsens tider i vårt land, skal vi på Bededagen fornyes til bønn og bot. Til bønn for folk og land. Til bot for folkets synder. Vi er jo selv en del av dette folk. Da blir flere ord fra den samme Olsok-salmen aktuelle:

*«Vekk til syn for kirkens synder,
så bot fra Herrens hus begynner.»*

Var det ikke mulig å ta utgangspunkt her, og rent konkret la kirkens offisielle og frivillige organer samtale om hva som kan gjøres for å fornye Bededagen for vårt kristenfolk? Kanskje kunne samtalekretsen gjøres enda større?

Initiativet til samtale kan komme fra Kirke-, Biske- eller Geilomøtet. Men det bør komme et initiativ. Og det bør komme snart. Begrunnelsen for et slikt initiativ nå burde være innlysende. Det skulle være unødvendig med konkretiseringer. Vårt folks frafall fra Gud er så iøyenfallende at noe må gjøres. Det gjelder bare å gripe saken rett an.

Mange er opptatt av at kirken i vår tid er ille ute. Sykdommens art og dens fare vurderes vel noe forskjellig avhengig av de øyne som ser. Men i lys av Bots- og bededagen må vi vel – uten å bli misforstått – kunne spørre om kirken virkelig er det lys som gir mennesker livsorientering i tidens mørke, om den makter å være saltet som skal hindre forråtnelse i folkelivet?

Nå skal vel saktens Jesus Kristi kirke greie seg, men hva med folket det norske folk? Tenk om det er folket det virkelig er synd på – mer enn kirken. Og likevel må vi begynne «i Herrens hus».

Det skulle være mulig – forskjellene i kirkesyn til tross – i det minste å samles til bønn for folk og land.

Det skulle være mulig å finne et felles utgangspunkt i en Bededagstekst som Dan 9,15–19, hvor nettopp bønnen om bot for folk er så fremtredende. Ja, Daniel ikke bare ber for folket, men gjør selv bot på folkets vegne.

Det skulle være mulig for biskop og generalsekretær å samles med troens folk for øvrig til bededagsbønn, f.eks. i domkirken bededagskvelden.

Det skulle være mulig for presten og emissæren i den lokale kirke eller på det stedlige bedehus.

Det skulle være mulig i det minste en kveld i løpet av et helt år å være sammen om dette høyst nødvendige: Bønn for folk og land.

Normalt skulle alt dette være mulig. Spørsmålet er bare om hvor normalt vi har det eller om vi våger dette. En slik Bots- og bededags-samling ville jo være et vitnesbyrd om at vi mener folket er ille farne. Mange vil sikkert ikke like å høre det. Og derfor vil utvilsomt noen (eller mange?) ikke være med. Det er best å stå på god fot med de fleste. Men vet vi da ikke at vennskap med verden er fiendskap med Gud? Har vi glemt at den som vil være verdens venn blir Guds fiende? (Jak 4,4) Så får det ikke hjelpe om verden sier at kirken skyver mennesker fra seg med en slik årlig bønneaksjon. Vårt mål er gjennom bønnen å føre mennesker tilbake til Gud.

Nå er det så at Bots- og bededagen ikke bare har et kollektivt sikte – mot folket. «At folket kalles til bot vil først og fremst si at den enkelte kalles til omvendelse» (Carl Fr. Wisløff i førsteutgaven av boken «Ordet fra Guds munn».)

Et neste skritt ville kanskje være å tale sammen om hvordan vi skal fornye omvendelsesforkynnelsen i dette land. Men la oss nå ta ett skritt av gangen. Og denne gangen gjaldt det Bots- og bededagen som en særskilt bønnedag for folket vårt.

Utfordringen er gitt!

Er det noen som vil ta den opp?

Tore Kopperud

Ikke akkurat hastverksarbeid, men like fullt . . .

Vi velger i dette nummer å kaste et *sideblikk* på et hefte utgitt av Kirkens Læremiddelråd for Konfirmantopplæringen: *Vurdering og valg av lærebøker for konfirmantopplæringen* (1985) Jeg undres på om utgivelsen har skjedd for raskt, på tross av at en av bøkene som blir omtalt kom ut i 1978.

Det begynner godt – med en artikkel av Erling J. Pettersen: «Trenger vi egentlig konfirmantbøkene?» Gleden over konfirmantbøker og annet materiell som er kommet i de senere årene, bør ikke fortrenge dette spørsmålet. Bibelen skulle være den fremste læreboken for konfirmanter.

Konfirmantboken truer ofte med å erobre førsteplassen. Trenger vi konfirmantbøkene? Jeg vil mene at svaret i noen grad må avhenge av hvem «vi» er. Noen vil dra stor nytte av å bruke konfirmantbok, andre greier det bedre uten. Pettersens artikkel gir oversikt og samler erfaringer. Noen viktige påminnelser får vi også med på veien, først og fremst denne: «Konfirmantlæreren er viktigere enn boka!»

Den neste bidraget er skrevet av Læremiddelrådets formann, Trond Eiliv Hauge, og bærer tittelen «Valg av lærebok – vurderingskriterier.» Hauge presenterer 3 grupper av vurderingskriterier, A, B og C. Gruppe A er hentet fra PKT og går ifølge Hauge «dels på det teologisk/faglige innhold i konfirmasjonstiden, dels går de på hvordan en ønsker å møte konfirmantene med dette innhold.» Jeg mener at teologiske og metodiske synspunkter her er stillet sammen på en slik måte at kriterienes egenart ikke kommer klart frem.

Hauge ønsker at en konfirmantbok «som utgir seg for å være en bok for hele konfirmasjonstiden» skal gi anledning til å ta opp *alle* kjerneemnene i PKT. Det er et synspunkt jeg vil gi min tilslutning til. Når Hauge skriver at «pedagogiske fordeler må også bli avveid i forhold til dekningegrad av kjernestoff», velger jeg å lese dette slik at en aldri så god bok mangler noe viktig dersom ett eller flere kjerneemner ikke er tatt med.

«Et nesten selvfølgelig utgangspunkt for vurdering av en lærebok vil være Den norske kirkes bekjennelsesgrunnlag» skriver Hauge. Jeg vil mene at her er det et «nesten» for mye. Det er selvfølgelig. Noen ord om «et balansert helhetsperspektiv på f.eks. de tre trosartikler, budene og Fadervår» er ikke helt lette å tolke. PKT anviser ikke at emnene skal ha noe bestemt innbyrdes forhold. Mener noen å ha funnet et egnet balansepunkt, bør det beskrives nærmere.

Når jeg ville latt de teologiske vurderingskriteriene utgjøre et eget punkt, er det fordi pedagogiske synspunkter er tilgodesett såvel i Gruppe B som i Gruppe C. Gruppe B er kriterier som går på språklig klarhet, disposisjon, lay-out m.m., mens kriteriene i Gruppe C gjelder anvendelsesområder.

Jeg vil imidlertid påpeke at det sjelden dreier seg om egentlige *kriterier* eller *vurderingsnormer* som skal oppfylles på nærmere bestemte måter. Det Hauge kaller *kriterier* er snarere *vurderingsområder*. Vurderingsgrunnlaget blir derfor ikke så klart og veiledende som en skulle ønske. Det heter f.eks.: «I hvilken grad skrifttyper og bilder letter framstillingen må også telle med. Dets (stoffets) layout-messige løsning spiller videre inn på inntrykk og forståelse av stoffet. Alt dette er forhold som må vurderes seriøst ved anbefaling og valg av lærebok.» Jeg vil mene at det er nyttig å bli gjort oppmerksom på at dette er aspekter ved en konfirmantbok som bør vurderes. Men det siterte avsnittet gir *ingen hjelp til å vurdere*, enn si trekke konklusjoner i retning av «brukes»/«brukes ikke» sammenholdt med vurderinger på andre områder.

På tross av disse innvendningene vil jeg hevde at mange kan hente nyttige impulser fra Hauges artikkel. De etterfølgende omtalene av sju norske konfirmantbøker demonstrerer imidlertid at vurderingen bygger på premisser som ikke er tydeliggjort nok i Hauges oversikt. Jeg vil også påpeke at vurderingene – på tross av hva som står i heftet – bare i begrenset grad synes å være bygget på Hauges kriterieinndeling. Og hvis de er det – hvorfor kommer ikke det klarere frem i disposisjonen?

Omtalene er disponert slik: Hensikt og oppbygning, Innhold, Lærerveiledningen og Anvendbarhet. Når det gjelder de enkelte omtalene vil jeg begrense meg til noen få kommentarer.

I omtalen av «Det gjelder deg» etterlyser en i oppslagsdelen enkelte ord, og nevner tjeneste, kateket, vigsling (inkludert omtale av flere typer menighetsarbeidere) Den nye prestedrakten etterlyses også. Ettersom omtalen publiseres i 1985, er det rimelig å vente at den bygger på 2. opplag av boken, som kom allerede i 1983. Der er *kateket* oppslagsord og den nye prestedrakten er avbildet. Allerede i 1. opplag var *prestevigsel*, *diakon* og *organist* med.

Omtalen av «Med Jesus gjennom livet» blir misvisende fordi en går ut fra at boken skal brukes som en tradisjonell lærebok. Rett nok er det ikke utarbeidet noen læreveiledning til boken, men den ble lansert som en bok «med markert repetisjonseffekt og læreren som viktigste ressurs.» Om den som har utformet omtalen (hvo er det?) hadde mediter litt over dette, ville kanskje ordene falt anderledes. Når det heter at «evangelieperspektivet er for lite fremtredende i viktige

delers av boka» og at dette bl. a. får til følge at «boka ikke får tilstrekkelig åpning mot konfirman-tenes livssituasjon», så er det ikke helt lett å få tak i meningen. Kunne dette vært dokumentert ved hjelp av en henvisning? Inntil videre er jeg tilbøyelig til å mene at karakteristikken er feil-aktig.

Om Jon Hollens bok «Tro på Jesus» heter det at mange emneområder som det er ønskelig å arbeide med i konfirmasjonstiden, er udekket i boka. En kunne vente at dommen ville bli nokså streng etter å ha lest Hauges artikkel. Men den gang ei. Jeg siterer: «Da boka godt lar seg kombi-nere med annen konfirmantlitteratur eller mer selvstendige opplegg fra konfirmantlærerens side, bør ikke dette være noen avgjørende hindring for bruk av boka. Intensjonene med den en-keltes undervisningsopplegg vil her være mest avgjørende.» Jeg forstår at dette er nesten selvføl-gelig.

Sist i heftet finner vi vurderinger av en del hjelpelitteratur, til dels i form av signerte uttalelser. En litteraturliste avslutter det hele.

Som veiledning til menighetene synes jeg heftet er lite vellykket. Premissene for vurderingene er for uklare, og en burde reflektert mer over de forskjellige måtene å bruke en konfirmanlære-bok på. Heftet er – som nevnt – ikke akkurat et hastverksarbeid men lite fullt lastverk.

Birger Henrik Fossum



Lærebok i helhetlig sjelesorg

Anders Olivius har mange år bak seg som svensk menighetsprest. Han har gjennomgått St. Lukasstiftelsens utdanning til psykoterapeut, og har de siste år dessuten vært lærer i sjelesorg ved Pastoralinstituttet i Lund. Her har han utvilsomt støtt på problemer med å finne egnede lærebøker i faget, og den foreliggende bok er hans eget forsøk på å dekke noe av dette behov – også utenfor selve presteutdannelsen.

Boken er en grunnbok som ikke pretenderer å berøre alle sider ved den sjelesørgeriske utfordring. Den har sitt tyngdepunkt i refleksjoner om selve samtalen (kap. II) og det som kalles sjelesorgrelasjonen (kap. III). Disse to hovedkapitler er videre omkranset av prinsipielle tanker om en helhetlig sjelesorg (kap. I) og av praktiske råd for kasualsamtalene (kap. IV). Det siste kapittel er naturlig nok sterkt presterelatert, mens boken for øvrig vender seg til alle som på en eller annen måte vil dyktiggjøre seg i sjelesorgens verden.

Olivius' bok avspeiler tydelig det veiskille som internasjonal sjelesorg for tiden befinner seg i. Den epoke da sjelesørgeriske grunnbøker minnet svært om innføringer i psykoterapi, er i ferd med å ebbe ut. Sjelesorgen som kirkelig disiplin med egne røtter og tradisjoner tas igjen betydelig mer på alvor. I denne situasjon oppviser Olivius en god balanse mellom ulike berettigede hensyn, selv om han åpent sier at han gjerne ville ha skrevet mer om åndelig veiledning og bibelsk sjelesorg (s. 9).

Et annet trekk ved boken er den personlige stil med mange vitnesbyrd om hvordan forfatteren selv arbeider i praksis. En intim dialog med den internasjonale faglitteratur må man imidlertid unnvære. Dette siste – som enkelte sikkert vil betrakte som en fordel – får bl.a. følger for presisjonen i det innledende kapittel, noe vi snart vil gi eksempler på.

Generelt gjelder at boken nok er oversiktlig, men intet systematisk mesterverk. Mange underkapitler er f.eks. disponert med overskrifter som veksler mellom spørsmål, påstander og «nøytrale» beskrivelser, jfr. s. 56f og 166ff.

*

Det *prinsipielle innledningskapittel* (kap I) viser en teolog som med rette er sterkt opptatt av helhetlig sjelesorg og av kampen mot antropologisk reduksjonisme. Olivius gir ingen egen definisjon av sjelesorg, men han mener at den må leve i kraftfeltet mellom *Thurneysens* forståelse av sjelesorg som forkynnelse for den enkelte og *Kilpeläinens* tanker om at sjelesorg alltid oppstår når et kristent menneske deltar i en samtale som går i dybden.

Det er imidlertid underlig at Olivius i sin begrepsanalyse av ordet «sjelesorg» kan konkludere med at egentlig mener vi med denne betegnelse «andlig vård» (s. 23). Dette kan ikke annet enn innebære en innsnevring av perspektivet for litt krampektig å prøve å sikre sjelesorgens egenart, og er ikke kongruent med det Olivius ellers fremfører til saken.

Forfatteren taler for øvrig nokså ubeskyttet om et anonymt evangelium på skapelsens plan,

og det kan her virke som om sjelesorgens eneste oppgave består i å tolke en virkelighet som allerede fungerer uten henvisning til Guds ord og Jesu navn. Uten inspirasjon fra luthersk to-regimentslære vil man etter denne anmelders mening her aldri komme til å tenke klart nok. Den teologiske klarhet synes imidlertid ikke å være noe prioritert ideal for Olivius i bokens første kapittel, som nok på mange måter er det svakeste. Inspirerende tankevekkere finnes imidlertid også her i fullt monn!

Hvilket grunnsyn legger Olivius seg på når det gjelder den *sjelesørgeriske samtale* (kap. II og III)?

Kort sagt fører han videre den nesten klassiske fra Rogers og Hiltner, men ikke uten kurskorreksjoner. Han har fanget opp Rogers seneste utvikling i retning av å gi *relasjonen* mellom samtalepartnerne stor vekt (noe Olivius altså vier et helt hovedkapittel), og han nøyer seg med å anbefale den «speilende metode» til bruk av og til, og ofte i en lite renodlet utgave (s. 69). På klassisk rogeriansk vis advarer han imidlertid mot å gi råd og trøste, og mot å intellektualisere, teologisere og psykologisere i sjelesorgen. Heller ikke disse prinsipper følges riktignok absolutt. En typisk setning finnes på s. 98: «Ingenting er så dålig at det inte skulle vara bra i vissa lägen.»

Når det gjelder den sjelesørgeriske samtale, skal Olivius ha ros for å gi betydelig plass til sunne tanker om Bibelens, salmebokens, bønnens og skriftemålets betydning. Pastoren og psykoterapeuten fremtrer i det hele ikke som uforsonlige motsetninger i hans fremstilling!

I kapitlet om *kasualsamtalene* (kap. IV) finnes en mengde nyttige råd, særlig for møtet med sorgende. Mange forhold som berøres er riktignok eksklusivt svenske, men *ikke* f.eks. de tre formål som Olivius fremhever for begravelsen: 1. Å få det til å gå opp for de pårørende at den døde virkelig er død. 2. Å formidle evangeliet om oppstandelsen. 3. Å si farvel til den døde. I denne forbindelse gir han særlig god hjelp til arbeidet med å formidle evangeliet midt i sorgsituasjonen.

*

Olivius' bok er full av nyttig informasjon og bearbeidet erfaring til bruk for utdannelsen av sjelesørgere. Det spørres om vi på nordisk mark for tiden har noen bedre grunnbok å henvise til.

Anders Olivius: Att möta människor.

En bok om själavårdssamtal, Verbum Älvsjö 1985 (208 s.).

Tor Johan Sørensen

Perspektivrikt om helbredelsen

Institusjonsprest Kjetil Hauge har skrevet en meget viktig bok som krever og gir atskillig mer enn mange programmerte bestselgere. Omfanget skal imidlertid ikke skremme noen.

Boken handler om helbredelse og har relevans for mange sider av kirkens liv, men først og fremst er den et kjærkomment bidrag til den sjelesørgeriske refleksjon.

«Helbredelse» blir et meget omfattende begrep i Hauges perspektivrike bok. Når han f.eks. funderer over den beskjedne rolle Jesu helbredelsesundre inntar i urkirkens teologiske tenkning, kommer han til at «helbredelsen synes her å bli fortstått som en virksom prosess i menighetens liv» (s. 26f). I en definisjonslignende setning får vi presentert Hauges syn slik: «Helbredelsen er den siden av evangeliet som direkte angår vår hverdag, og som sikter mot å forvandle våre livsvilkår i retning av frihet og helhet» (s. 41).

Ved å rykke helbredelsestanken i denne utgave inn i sentrum av den sjelesørgeriske refleksjon, oppnår Hauge flere positive ting:

- Han gir ny frimodighet til å ta menneskenes hverdagsproblemer på alvor i en kirke som ofte ofret tiden på evighetens alter.
- Han legger en bred basis for fruktbar dialog mellom kirkelige «helbredere» og den store gruppe av samfunnets helsepersonell.
- Han lar teologien komme til orde med et mer grunnleggende bidrag enn de forsiktige «pip» om ikke å bli glemt i helbredende sammenheng, som ellers ofte er den foretrukne fremtredelsesform.
- Hauge lar dessuten den helhetlige helbredelsesforståelse bli et kritisk korrektiv *innad* i kirken og *utad* i det «terapeutiske samfunn».

Generelt sett presenterer Hauge seg i sin bok som en bevisst teolog som taler med tyngde og forstand, og også med ikke lite kjennskap til det psyko-faglige miljø. Boken passer dessuten godt inn i en økende internasjonal tendens der teologenes bidrag til kampen mot menneskers nød mer synes å bli knyttet til egne røtter enn til tilfeldige psykoterapeutiske moteretninger.

*

Hvilke tanker i Huges bok er det som bør lede oss videre i den kirkelige selvbesinnelse og i dialogen med de «helbredende profesjoner». Jeg fremhever særlig tre tankekomplekser:

1. Det første gjelder tanken på at frelsen i evangeliet ikke bare henvender seg til vår tro, men også til vår *erfaring*. Frelsen vil nemlig også formidle noe av den endelige seier inn i vår konkrete hverdag (s. 37ff). På dette punkt er det duket for mange teologiske «utskeielser», men Hauge lander i god balanse, idet han også understreker at mens Guds tilsagn om frelsen og syndstilgivelsen må forbli entydige, vil evangeliets helbredende funksjon alltid ligge under tvetydighetens slør (s. 75ff).

2. Hauge er videre opptatt av tanken på helbredelsens *lange perspektiv*. I sporene til den amerikanske psykiater G. Benson understreker han at sann helbredelse normalt innebærer en «ørkenvandring» der veien går *gjennom* og ikke *utenom* den menneskelige erfaring. De som ønsker å nå målene umiddelbart, har derimot mye til felles med de korte perspektiver i Ba'al-troen (s. 64ff).

3. Det tredje tankekompleks jeg vil trekke frem, gjelder samarbeidet med den *sekulære vitenskap*. Hauge vil selvsagt ikke frata under- og spontanelhelbredelsene deres faktiske eksistens og betydning. Likevel hevder han at effekten av dem knapt er målbar i forhold til den helbredelse som finner sted ut fra den kunnskap vi har fått ved å utforske skaperverket (s. 85). Dette innebærer for Hauge at teologien har sin viktigste oppgave på det helbredende område *innenfor* og i *samarbeid med* den såkalte sekulære vitenskap.

*

Alt kan ikke uten videre slukes rått i Huges bok. Bl.a. har syndefallsdimensjonen i skaperverket vanskelig for å komme helt til sin rett, og det avsluttende – såkalte praktiske – kapittel virker mindre bearbeidet enn boken forøvrig. Særlig er det oppsiktsvekkende at det kan etterlyses et helbredende embete i kirken, uten at de ulike diakonale tjenester langt sterkere er trukket inn i bildet.

Dette skal imidlertid ikke hindre at boken får en varm anbefaling. Den er dessuten skrevet i et nydelig språk med tilstrekkelige «mothaker» til at refleksjonen fremmes. Hvis norske prester med sjelesørgeriske ambisjoner makter å lese én bok i høst, bør det bli denne.

Kjetil Hauge: Liv og helse.

Et teologisk syn på helbredelse. Bidrag til forståelse og samtale,
Verbum Oslo 1985 (112 s.).

Tor Johan Sørensen

Exit konfirmantboken?

Sokneprest i Skudesnes, Terje Wallace, er den siste forfatteren på konfirmantsektoren. Hans konfirmantopplegg «Veien» representerer fruktene av mange års arbeid med konfirmanter og en vilje til å trekke praktiske konsekvenser av sentrale elementer i vår konfirmasjonsteologi. «Veien» er blitt et «anderledes» konfirmantopplegg. Dette er imidlertid punkt for punkt begrunnet i Wallaces prinsipielle utgangspunkt. Det tar derfor litt tid før en helt oppdager meningen med alle deler av opplegget – men jeg vil mene at det er vel anvendt tid. En kan være uenig med Wallace når det gjelder de praktiske konsekvensene, men en kan ikke nekte for at det er sentrale prinsipper han søker å forfølge inn i praksis.

Kan hende er standardmodellen for et konfirmantsamvær den beste inngangen til «Veien». Han presenterer følgende standardopplegg:

1. Kort gudstjeneste – ca. ½ time
2. Motivasjonsledd – 3–5 minutter
Deretter deles konfirmantflokket i grupper, og vi får:
3. Gruppesamvær – ¾ time

1. Som en ser, søker Wallace å integrere gudstjeneste og konfirmantopplæring. Wallace tenker seg at gruppene er samlet alle i kirken og sitter sammen med hver sin gruppeleder, samtidig som gudstjenesten kan averteres som en åpen hverdagsgudstjeneste. Tanken bak er klar: Konfirmanter er *hele menighetens konfirmanter*. «Mer kirke – mindre skole» er Wallaces motto på dette området. Gudstjeneste som del av katekumenatet har lange forbindelseslinjer bakover i kirkens historie, kanskje ser vi omrisset av det allerede i Kol 3,16. Wallace gir materiale til disse gudstjenestene, som vil stå i korrespondanse med temaet for det etterfølgende gruppesamværet.

2. I overgangen mellom gudstjeneste og gruppesamvær, finner vi motivasjonsleddet – lysbilder med lyd-kassett. Lederpermen gir en oversikt over motivasjonsleddene – i lyddelen møter vi såvel Kristin Solli Schøien som Cornelius Vreeswijk og Trond-Viggo Torgersen.

3. Selve gruppeopplegget har Wallace forberedt fra grunnen av. Lederpermen inneholder kallelsskriv til gruppeledere, kurs for gruppeledere og rettleiding for samværene. Her er ingen ting spart for å nå målet: Konfirmanter som menighetens konfirmanter.

4. Det konfirmantrettede materialet består for det første av en *ringperm*. Wallace ønsker ikke å gi konfirmanter en hel bok i fanget. Til hvert samvær (13) har han utarbeidet et «samværsark» som er trykt på kartong. Det har illustrasjoner og oppgaver til gruppesamværet, samt plass til å skrive inn egne svar. Det som altså ikke begynner som en bok, vil etterhvert bli det – utformet dels av forfatteren, dels av konfirmanter selv.

Derne er det laget «Brev til deg» til hvert samvær. Disse brevene er trykt på farget papir av vanlig tykkelse. Her finner vi en videreføring av samværets tema, en forberedelse til neste tema, bibelleseplan, skjema til utfylling ved gudstjenestedeltakelse og skjema for et «Brev fra meg» – fra konfirmanter til konfirmantlæreren. Endelig har hvert «Brev» på s. 4 et dikt eller en salme.

Noen vurderinger

Wallace har energisk arbeidet fram materiell til hjelp for den som skal realisere en menighetsorientert konfirmanttid for de unge. Her vil lekfolk kunne trekkes inn på en meningsfull måte, og konfirmanter vil få møte menighetens sentrum, gudstjenesten, som en del av konfirmanttiden.

Stoffutvalget vil rimelig godt dekke listen over kjerneemner i PKT, men jeg synes nattverden burde kommet langt tidligere i planen. Likeså vil jeg mene at tjenesteoppgavene for konfirmanter har fått en stefaderlig behandling. Kontakten med foreldrene og menigheten forøvrig er det gitt adskillig materiale til.

Jeg betrakter Wallaces *metode* og menighetspedagogiske intensjon som primær i forhold til det konfirmantrettede materialet. Mange konfirmantlærere som har dratt nytte av en bok, vil vel stille et lite spørsmålstejn ved om ringperm og løsark og den uorden som så lett oppstår for-medelst syndefallet, er det mest forlokkende alternativ. Wallaces intensjoner kan imidlertid realiseres også med annet materiale.

Jeg kjenner på behovet for en oppsummering, en konklusjon eller liknende mot slutten av et undervisningsforløp – kanskje kan katekismemarket gjøre tjenesten, kanskje bør noe her innarbeides i «Brev til deg». En noe større variasjonsmulighet når det gjelder utformingen av samværene ville vel også være ønskelig. En kan videre spørre om ikke samværsmodellen forutsetter bestemte lokaliteter – men til det kan en jo svare at mange menigheter etter hvert nettopp har muligheten til et opplegg av den typen Wallace presenterer.

Når det gjelder det konfirmantrettede materialet i Wallaces opplegg, vil jeg mene at det ennå ikke har funnet sin endelige form. Jeg er f.eks. sterkt i tvil om tegningene på samværsarkene og «Brev til deg» er gode nok. Teksten i brevene bør nok også strammes noe inn, samtidig som brevene bør trykkes på bedre og lysere papir. En korrektur til ville heller ikke ha vært av veien.

La meg summere med tre stikkord: Utradisjonelt, Uferdig men Utfordrende! Prøv selv!

Birger Henrik Fossum

Terje Wallace: *Veien.*

IS Undervisningslitteratur. H. Butenschön & Co. 1984.

Konfirmantene kommer!

Kirkerådet vedtok i desember 1982 å sette i gang et prosjekt for å undersøke hvordan innføringen av Plan for konfirmasjonstiden i Den norske kirke (PKT) har forløpt. Resultatet av undersøkelsen er sammen med en del andre bidrag blitt til en bok: «Konfirmantene kommer», utgitt av IKO-forlaget as.

Jeg har først og fremst festet meg ved Erling J Pettersens artikkel «Visjon og hverdag». Den er et nyttig streiftog gjennom de siste års konfirmantarbeid. Reformarbeidet som førte fram til PKT og de nye liturgiske ordningene, har gitt oss et bedre teoretisk utgangspunkt enn noen gang tidligere. Samtidig har utviklingen stilt kirken overfor nye utfordringer. Bildet er ikke bare lyst – både i Pettersens og i Laila Riksaasen Dahls bidrag kan vi lese noe om en ressursknapphet på personellsiden som tærer på prester og kateketer. «Konfirmantsyken» er ikke å spøke med.

Jeg vil ikke kommentere alle artiklene, men vil knytte noen tanker til en gruppe artikler som alle på sin måte reiser spørsmålet om forholdet mellom mål (tilsiktete og oppnådde) og midler i konfirmantarbeidet. Jeg sikter til artiklene av Finn Wagle, Trond Eiliv Hauge, Dag Hareide og Ingeborg Thoresen. Wagle skriver med utgangspunkt i Bonhoeffers tanker om «det siste» og «det nest siste». Det er vår oppgave å si «Det nest siste» – rydde vei, slik at Gud kan si «det siste» – ordet som får det umulige til å skje.

Hauge tar utgangspunkt i undersøkelser som belyser hvilke mål vi faktisk når i konfirmantarbeidet. Skjer det noe i konfirmantene i løpet av konfirmasjonstiden? Hvilket mål førte midlene til? Hauge finner at «Ungdom som er vant til å ferdes i kirkelige miljø, som hadde noe å gå på rent erfaringsmessig fra kristne hjem, fikk mest ut av konfirmantopplæringen og kristendomsundervisningen i skolen.» Hauge mener at dette er ubehagelig å registrere, med tanke på de andre konfirmantene. Jeg har lyst til å bemerke at resultatet på den annen side tør være nokså *uunngåelig*. De som har erfaring og innsikt fra før, vil som regel få med seg mer enn andre i neste omgang. At det er slik også i kirken, bør vi etter min mening ikke anfektes overvettas av. Derimot er det en oppgave å gi *alle* konfirmantene positive, evt. korrigerende erfaringer. I så måte

vil jeg legge mer vekt på Hauges observasjon om at ungdom fra høyere sosiale lag får et bedre tilpasset opplæringstilbud i kirken enn andre.

Dag Hareide skriver engasjert om tjenesteoppgaver. Her er muligheten til å lære gjennom praksis og erfaring, ja ikke bare en mulighet, men en nødvendighet: «konfirmanttid uten tjenesteoppgaver er en like alvorlig mangel som konfirmanttid uten bønn og gudstjeneste.»

Ingeborg Thoresen belyser *miljøets* betydning både ut fra teologiske og pedagogiske perspektiver. Hun vil «bygge bro mellom våre erfaringer om miljøets betydning og dogmatikkens sannhet om Guds betydning». Vi kan ikke trekke oss tilbake til «læren» når konfirmantene virker mer kirkefremmede enn før. Nettopp da betyr miljøet så mye for konfirmantene. De trenger at vi virkeliggjør «Jesusvirkeligheten sammen med dem og for dem.»

La meg også nevne Hege Kitterøds artikkel om konfirmasjonen som sosial rite. Det er «ikke grunnlag for å hevde at folk kun bruker kirken som serviceinstans og seremoniforvalter, som en ramme av fest og høytid rundt en hardt tiltrengt familiefest,» skriver hun. Men legger til at når det tross alt ikke blir mer kontakt med kirken etterpå, har det kanskje sin grunn i at åtte måneder er for kort tid til virkelig å nå frem til hverandre.

En artikkel til vil jeg nevne, Erling Pettersens artikkel om konfirmantarbeid for psykisk utviklingshemmede. Det er godt at vi er på veg – men vi er foreløpig kun unyttige tjenere, som bare gjør det vi er skyldige til. Pettersen redegjør nøkternt og med visjoner for det videre arbeidet.

«Konfirmantene kommer» er blitt noe midt imellom en debattbok, en undersøkelsesrapport og et festskrift. To av artiklene (omlag 1/6 av boka) er publisert tidligere i Prismet. Under lesningen fikk jeg flere ganger fornemmelsen av at selv et godt tema kan få et par variasjoner for mye. Kanskje den påtenkte lesekreten hadde hatt like godt av å finne det meste av boken som artikler i Prismet?

Birger Henrik Fossum

*Erling J. Pettersen (red.): Konfirmantene kommer.
IKO-forlaget as 1985 (118 s.).*

Göran Bergstrand:

En illusion och dess utveckling.

Om synen på religion i psykoanalytisk teori, Verbum Älvsjö 1984 (144 s.).

Forfatteren er svensk prest og psykoterapeut med lang og tro tjeneste bak seg. For tiden er han direktør for den innflytelsesrike St. Lukasstiftelsen.

Bergstrands utgangspunkt for arbeidet med religionspsykologien er egne terapeutiske erfaringer med hensyn til menneskers livssyn – om det betegnes som religiøs tro eller ikke. Den «ubeviste teologi» han nesten alltid fant fram til, fikk sin profil ut fra svar på følgende fem grunnspørsmål: 1. Hva gir dette menneske dets grunnleggende trygghet? 2. Hva gjør at dette menneske kan oppleve frihet? 3. Hvilke verdier hos seg selv er det dette menneske tilbyr når det søker fellesskap med andre? 4. Hvilket mønster avleverer dette menneske seg av når det prøver å finne mening i eget liv og i livet i stort? 5. Hvordan løser dette menneske sin skyld?

Med dette subjektive utgangspunkt går Bergstrand til psykoanalysens religionspsykologiske tilfang for å se om andre har beskrevet lignende erfaringer. Undersøkelsen foregår via en klassisk tredeling i farsreligion, morsreligion og selvreligion, pussig nok uten at Schjelderupbrødrenes bok med samme inndeling (Religion og psykologi, Oslo 1972) overhodet nevnes.

De sentrale psykologiske navn i fremstillingen er S. Freud, E. H. Erikson, H. Kohut, D. W. Winnicott og A. M. Rizzuto. Blant teologer havner P. Tillich og J. Scharfenberg for Bergstrand i en særklasse.

Stilen er konsekvent refererende helt til siste kapittel. Dette er oversiktlig og gir god orientering for lesere med liten bakgrunnskunnskap, men fører også til lite spenning og dynamikk.

Heller ikke konklusjonene i sluttkapitlet er alltid like spennende, enn si overraskende. At mennesket har, eller kan ha, et gudsbilde som vesentlig er utviklet i løpet av de seks første leveår og som er preget av barnets opplevelse av mor, far og seg selv, er gitt i og med det materialet som er utvalgt.

Mer interessante er de slutninger som viser at nyere psykoanalytikere langt fra gjør en så entydig negativ bedømmelse av religionen

som Freud. Det er også viktig å få slått fast at de gjennomgående avviser Freuds reduksjonisme («religion er intet annet enn . . .») og avslår å gjøre en totalvurdering av religionens sannhet ut fra sitt psykoanalytiske ståsted. Videre belegger Bergstrand med mange desimaler at den som hengir seg til psykoanalytisk arbeid bør ha et nyansert syn på religiøse forestillinger, noe som sjelden fremheves med tyngde i den psykoanalytiske utdanning og praksis.

Bergstrand velger som teolog å se det slik at det er Gud selv som gjør seg kjent for et menneske allerede i dets første erfaringer av seg selv og verden omkring, og ingen kvalifisert avgud (s. 127). «Det är för mig över huvud taget svårt att se, hur något kan bli grundläggande viktigt för en människa, om det inte på något vis anknyter till hennes tidigaste viktiga erfarenheter», hevder han videre. Få konklusjoner gjør det tydeligere at Karl Barth for lengst er død.

Jeg skal ikke avsløre hva Bergstrand skriver til slutt om konsekvenser for sjelesorg, forkynnelse og kirkelig undervisning. Her er imidlertid mange fornuftige og fruktbare tanker samlet. Jo mer man arbeider med Bergstrands bok, desto viktigere blir den!

T. J. S.

Kai Kjær-Hansen:

Også blandt os kan forskellige meninger opstå . . .

Menighedsfakultetets Studenterblad, Århus 1985 (54 s.).

Den mest kjente og best kvalifiserte lærer ved Menighetsfakultetet i Århus, nytestamentleren Kai Kjær-Hansen, sa ved begynnelsen av dette år opp sin stilling ved fakultetet.

Han var under kamp og tvil kommet frem til at kvinnelig prestatetjeneste ikke kunne sies å stride mot Guds ord, og redegjorde på oppfordring om dette overfor styret. Dette organ ville likevel la ham fortsette i stillingen, men uten å likestille Kjær-Hansens syn med det tidligere nei-standpunkt i saken. Følgen ble altså en kjedelig «skilsmisse» som gav sterk gjenlyd i dansk kirkeliv. (Om den var nødvendig eller ikke, skal denne anmelder avstå fra å ta stilling til.)

Et av Kjær-Hansens siste oppdrag ved fakultetet var å holde en Rosenius-forelesning, som nå i utvidet form er utgitt som hefte av Menighetsfakultetets studentblad.

Rosenius er et sterkt navn i alle kretser som slutter opp om dansk MF, og ikke minst i Kjær-Hansens egen organisasjon: Luthersk Misjon. Det er derfor uhyre spennende å følge hans gjennomgang av artikler fra «Pietisten», særlig når man samtidig kjenner noe til den aktuelle bakgrunn for foredraget.

Kjær-Hansen ønsker – enkelt sagt – å trekke frem Rosenius' sjelesørgeriske mildhet overfor anderledes tenkende i de troendes flokk (s. 9). Han viser videre hvordan det skjelnes skarpt mellom hovedsak og bisak, og at «firkanteri» ikke er roseniansk (s. 27). Alt dette skjer i nærkontakt med tekstene, og med mange utfordrende eksempler.

Denne side ved Rosenius' tenkning bør også føre til ettertanke i norsk kirkeliv. Han våger å profilere de problemer som de første kristne bakset med, og kommer ikke med lettkjøpte løsninger. Også i denne forstand er han en forbilledlig «anfektelsens teolog».

T. J. S.

Lars Roar Langslet:

Om alle Land laa øde.

Petter Dass. Vår store salmedikter.

Dreyer 1984 (172 s.).

I disse Salmebokens dager får vi gripe til hva som er mulig av hjelpelitteratur for å føre våre menigheter (og oss selv) inn i det spennende materialet som ligger omkring mange av salmene våre. Jeg tenker på salmekvelder ol. som sikkert nå vil skyte fart rundt om.

Her skal det bare pekes på et eneste, men godt hjelpemiddel – nemlig Lars Roar Langslets årsgamle bok om «Norges første betydelige dikter etter sagatiden», «Helgelands patriark» (for å bruke Langslets egne ord om herr Petter til Alstahaug).

Foruten å være en vakker bok (mesterlig illustrert av Karl Erik Harr) er det en nyttig bok (med en forholdsvis fyldig innledning ved kulturministeren selv).

Men mer enn noen annen slipper Petter Dass selv til i denne boken gjennom det rikholdige utvalget av hans originale salmer. «Det lille som står av ham i Landstads salmebok er

dessverre blitt frisert og «fornorsket» inntil det ugjenkjennelige», kan vi lese i innledningen. Langslet gir eksempler på dette, noe som nå delvis er rettet opp med vår nye salmebok.

Så gjenstår det da bare å lese – og syng.

T. K.

Martin Lønnebo:

Bønnen i mitt hjerte

Meditasjoner for en måned

Luther/Credo, Oslo 1985 (108 s.).

En hver menighetsprest er kjent med hvor mange som sliter med «den stille stund» i hverdagslivet. Man vet vel også noe om hvor vanskelig det kan være å finne materiale som er til virkelig hjelp.

Denne lille boka vil sikkert ikke bli noen bestselger. En meditasjonsbok blir vanskelig det. Og dette er en liten meditasjonsbok med et kort avsnitt for hver dag i en måned. Biskop Lønnebo tar oss først med inn i sjelens hage – bønnens helligdom, for så å stanse ved noen gamle bønne- og velsignelsesord. Dette følges som oftest av et salmevers og blir alltid avsluttet med noen linjer til ettertanke.

Det kan ikke være tvil om at det i menighetene finnes mennesker som vil få verdifull hjelp gjennom denne boka. Prestene bør være kjent med den. Ikke bare for de andres skyld.

T. K.

NYTT FRA SVERIGE

Svenska Kyrkans Årsbok 1984

Verbum, Stockholm 1984 (170 s.).

Ingvar Laxvik (red):

Kyrka i förvandling

Gothia, Göteborg 1984 (136 s.).

Rune Klingert:

En levande församling

Verbum, Älvsjö 1983 (80 s.).

Rolf Larsson/Lars Åke Lundberg:

Hjärtats nyckel

Verbum/SKS, Älvsjö, 1984 (118 s.).

Det er en rekke svenske bøker av noe ulik type vi ønsker å presentere her. Overskriften – Nytt fra Sverige – kan vanskelig få noen bedre konkret oppfølging enn en kort omtale av *Svens-*

ka *Kyrkans Årsbok 1984*. Boken skiller seg fra vår egen årsbok bl.a. ved at den inneholder en rekke signerte artikler. Nevnes kan som eksempler at erkebiskop Bertil Werkström i en artikkel vurderer «Svenska kyrkan inför framtiden», mens hans forgjenger, Olof Sundby, «blickar tillbaka» på sin tid som erkebiskop. Årets utgave dveler naturlig nok meget ved den svenske kirkens nye organisasjonsform. Hver som har interesse for søsterkirken på den andre siden av Kjølen – og hvem har ikke det? – bør utvilsomt innlemme også disse årbøker i sitt hjemmehibliotek.

For alle som ønsker en mer utførlig innledning til den svenske debatten om kirke, kirke-møte og kirkeledelse er *Kyrka i förvandling* en nyttig kilde. Boken er en artikkelsamling, skrevet av personer med ulik plassering i det svenske kirkelandskap, men med det til felles at de deltar aktivt i revisjonsprosessen som nå går gjennom kirken. Alle innlegg er ikke like givende. Blant de beste vil vi nevne Rune Klingert om «Liturgisk förnyelse – ritualläsande eller församlingens skapande aktivitet?»

Den nettopp nevnte Rune Klingert, kontraktsprost og kyrkoherde i Malmberget församling, har ellers for få år siden gitt ut en egen liten bok, *En levande församling*. Vi har jo den senere tid på hjemlig mark fått verdifull litteratur til samme emne («Levende kirke» av Olav Skjevesland), men dette faktum gjør på ingen måte Klingerts bok uinteressant hos oss. Ikke minst finner denne anmelder grunn til å fremheve forfatterens understrekning av levende menigheter – levende liturgi. Her bygger han på egne erfaringer fra Malmberget. Det er meget for trette prester/liturger å bli inspirert av i denne boken.

Sveriges Kyrkliga Studieförbund (SKS) står bak boken med den spennende tittelen *Hjärtats nyckel*. Den er ment som en håndbok og samtalebok for korsangere, kirkemusikere, prester og andre gudstjenestedeltakere. Dens leserkrets kunne godt gå utover Svenska Kyrkan. Alt i boken oppleves vel ikke like spennende, men dette har utvilsomt å gjøre med hvem som leser den. Mange burde lese den, da den er relativt lettlest og gir god hjelp til medopplevelse av gudstjenesten. Og det er en hjelp mange trenger. Det gis videre en klar utfordring til medarbeiderskap om gudstjenesten. Det er en utfordring alle bør ta på alvor.

TK

JULEFORBEREDELSE PÅ EN ANNEN MÅTE

Inge Löfström:
Julen i tro och tradition
Verbum, Arlöv 1983 (119 s.).

Olav Bø: *Vår norske jul*
Den Norske Samlaget, Oslo 1984 (192 s.).

Per-Olof Sjögren:
Det gudomliga mönstret
Verbum, Älvsjö 1984 (152 s.).

De bøker som her skal nevnes har i det vesentlige ikke med prestens primære juleoppdrag å gjøre, nemlig prekenopp-gaven og juleforberedelsen i denne forbindelse. Det er fremfor alt høytidens rammeverk som belyses både hos Inge Löfström og Olav Bø. Men så er det dette med ramme og innhold da, det er oftere en sammenheng enn vi har fra først av kunne tenke. Vår oppgave blir å få innholdet fram der mange ikke synes å se annet enn rammen.

Löfströms påskebok er tidligere viet omtale (PT1/85). I likhet med denne har juleboken naturlig nok svenske forhold for øyet, men slett ikke bare det. Et siste kapittel om «Jul hos författarna» bør nevnes spesielt. Bø fører oss inn i den norske julefeiringen. Begge bøker er rike på billedstoff. For fullstendighetens skyld burde vel også Hodne/Wiersholms *Glædelig Jul!* nevnes, som utkom for et par år siden (Universitetsforlaget 1982).

Som hjelp til å kjenne mer av julens historie, de mange folkelige tradisjoner o.l. er dette gullgruber å øse av. Og dette er ikke uvesentlig kunnskap for en prest. Vi preker jo inn i mye av den stemning og det miljø som disse bøker omtaler. Hertil kommer at våre prekenoppdrag ved juletid er så mange at vi kan ha stor nytte av å hente materiale også fra utenombibelske kilder. Ikke minst for å anrette julebudskapet på en litt uvanlig måte. Se den gamle sak fra noen (for oss og sikkert også for menigheten) nye synsvinkler (selv om vi skulle komme til å gå noen skritt tilbake i historien og ta vårt utgangspunkt her.) Vi taler hele tiden om forkynnensens ytterside, stort mer kan disse bøkene ikke hjelpe oss med. Men rett brukt vil de bety verdifull hjelp for de fleste predikanter.

Annerledes forholder det seg med Sjögrens

bok. Det *gudomliga mönstret* er for det første ingen utpreget julebok. Bare den første av de fem hoveddeler omhandler julen. Den er for det andre en meditasjonsbok. Det er også en grunn til å nevne den. De ni små meditasjonsavsnitt som hovedstykket, «Betlehems stjerna», rommer, er verdifull lesning å ta med seg inn i førjulstiden. Og det er ikke bare for å få god hjelp med noen av julens taler, men først og fremst å få hjelp til selv å feire Frelserens fødselsfest. Juleforberedelse på en annen måte?

TK

Karl Gustav Hammar:

Det som hörs – ett predikoteoretiskt perspektiv.

Verbum, Älvsjö (79 s.).

Rektoren ved pastoralinstituttet i Lund har med dette ikke skrevet en homiletikk, men gitt et «predikoteoretiskt perspektiv» – nærmest formet som en hermeneutisk skisse. Hans innsteg i sakfeltet er konsentrasjonen om «det som hörs», ikke om det som *sies* – slik tradisjonell homiletikk gjerne har arbeidet.

Poenget i Hammars hermeneutiske modell går ut på at i møte mellom *tekst* og *kontekst* oppstår et spenningsfelt som predikanten har å avlytte signaler fra. Ut av dette spenningsfelt oppstår *tema*, nerven i prekeninnholdet, som så utmeisles etter bestemte pedagogiske krav (et «innbydende», «åpent» språk osv.) Eller formulert på annen måte: i møte mellom tekstens «då-tolkning» og kontekstens «nu-tolkning» oppstår en «trostolkning» med relevans for hørerne i deres aktuelle situasjon.

Det foruroligende i Hammars modell er at han ikke makter å etablere en normativ in-

stans for prekenen. Sant nok hevder han at teksttolkningen er grunnleggende (s. 36), men ikke i betydningen kilde og norm for prekenen. Den er nærmest «grunnleggende» som den viktigste «då-tolkning» vi har å tolke menneskelivet av idag opp mot. Han er polemisk mot «bibeltrogn» og «bekännelsestrogn», og hevder: «Kanskje är det i stället så, at vi aldrig riktigt kan veta att en tolkning er riktig» (s. 27).

Typisk er således at NT rommer «en samling tolkningar av Jesus-historien» (s. 15), «olika versioner» (s. 22). Den viktigste målestokk for etterprøving av om en preken gir en riktig «nu-tolkning» er *rimelighets*-kriteriet: «Många tolkningar är inte rimliga, de faller på sin egen orimlighet (s. 27). Her kan forstanden ofte avgjøre hva som er en rimelig tolkning. Og Hammar fortsetter optimistisk: «Massor av tolkningar har förts fram under kyrkans historia, vilka senare visat sig felaktiga. På något sätt ordnar det alltid upp sig. Det som var felaktigt avsåndras, det som var riktigt lever kvar –» (s. 28). Hans måte å omtale Åndens gjerning på i denne forbindelse, synes å røpe spiritualiserende tendenser i nådemiddelforståelsen.

Hammars tekst-devaluerende teori synes videre, symptomatisk nok, ikke å gi rom for den klassiske, tekstanalytiske homilie.

Hans «akustiske» prekenteori forutsetter det myndige menneske: «– inte i bemerkelsen myndig och fri i förhållandet till Gud men myndig i förhållandet til kyrkliga auktoriteter och fri att lyssna och tolka Guds röst utifrån det som hörs» (s. 33).

Jeg finnes det alldeles urimelig at det kan oppstå ekte prekenfornyelse langs de linjer Hammar risser opp. Det mest rimelige i boken er hans tanker om prekenen som prosess og behovet for lekmannsdeltakelse i kirkens forkyrneroppdrag.

O. S.



Biskopsord

Men ovanför på altaret,
dit han icke vågade lyfta blicken,
strålade ljuset kring kalken,
Det Försonande Mysteriet var tillstädes,
Herren, den Oskyldige,
var död i syndares ställe,
han var uppstånden till att leva
som en Frälsare –
och detta Offer
var tillvarons medelpunkt
och världsalltets klappande hjärta.

Stengrunden, 1941

– Man ska inte tala om sig själv – då skymmer
man Jesus.

Stengrunden, 1941

Skyarna sletos sönder,
vinden vräkte sig
mot det ensamma trädet,
rastlöshet, ångest och
höst ropade ur
hela naturen.
Men mitt i denna tavla
av förgängelse
stod Frälsaren,
nederstigen från
himmelen,
lugn, fast och god,
och öppnade välkomnande
sina händer.

Kyrkofromhet, 1939

Kyrkan har levat långt före den svenska staten, och hon kommer att överleva den.

Kyrkan är Kristi kropp, och Kristi kropp har aldrig varit ett statsdepartement och kan heller aldrig bli det.

Kristi kyrka, 1939

Till slut bestämmer varken lyckan eller slumpen, utan han som trots alla våra fel och misstag kan bruka dem som ställt sig i hans tjänst.

Riddarna på Rhodos, 1972

Så behöva vi icke mere fråga, om Kyrkan har någon framtid. Hellre må vi fråga, om vårt folk har det. Den frågan kan icke besvaras idag.

Svaret kommer att bli beroende av vår egen trohet mot Guds utkorelse, vår villighet att följa vår Moder Kyrkan, när hon vidgar sitt hjärta för att taga emot de himmelska gåvorna och låter sig fyllas av den himmelska nådens allt förvandlande livsström.

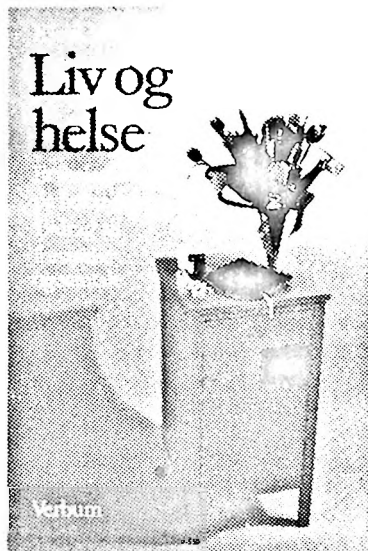
Kyrkofromhet, 1939

Detta är den rätta moderniseringen av en kyrka: icke att den ändrar sitt budskap, tiger om sin Frälsare och stoppar evangeliet i malpåsen, utan att den talar sin tids språk och lever dess liv, känner trycket av dess bördor och har öra för det äkta i vreden över vrångheten i världen – men står mitt i allt detta full av glädje över att Kristus är uppstånden och att det finns läkedom och glädje genom hans evangelium också för atomålderns människor.

I Smältdegeln, 1969

Kjetil
Hauge

Liv og helse



Helse og helbredelse
- hva kan teologien
bidra med? Har den
kristne tro ressurser
som ikke bare må
hviskes fram etter at
legen og psykologen
har gjort det
viktigste?

109 sider kr. 68,00

(Andaktsbokselskapet)

VERBUM