

LUTHERSK KIRKETIDENDE



INNHold

Spennande vegkryss / Diakontjenesten i kirkens tjenestemønster / Bør Nicenum brukes oftere i høymessen? / Blant eldstebrødre i Lappmarken som gjest i Gällivarre. / Skal vi døpe "i" eller "til" den treenige Guds navn? / Fra bispedømmerådene og Kirkedepartementet

SØNDAGSTEKSTEN

15. søndag etter pinse - Torbjørn Holt

16. søndag etter pinse - Geir Sørebo

17. søndag etter pinse - Øystein I. Larsen



misjon og einskapsarbeid heng saman,
både historisk og teologisk

Spennande vegkryss

Dei ulike markeringane av hundreårsjubilet for den store misjonskonferansen i Edinburgh i 1910 understrekar at vi er midt i eit spennande vegkryss for misjon og økumenikk. Vårt siste temanummer om misjon (nr 22/2009) gir ei god innføring i bakgrunnen for jubilet

og dreg linene mellom 1910 og 2010 på ein utfordrande måte. Under jubileumsfeiringa i Edinburgh i juni vart det på nytt understreka kor nært misjon og einskapsarbeid heng saman, både historisk og teologisk. Den indiske misjonsteologen Lalsangkima Pachuau

syner også tydeleg i sitt tilbakeblikk i LK nr 3 og 4 i inneverande årgang dei sterke økumeniske fylgjene som misjonskonferansen fekk, sjølv om lære- og kyrkjespørsmål vart konsekvent utelatne frå både komitéane og plenumsdrøftingane. Mange reknar konferansen som ein symbolsk start på den moderne økumeniske rørsle. I ånda som prega konferansen, føddest etter kvart Faith and Order-rørsle, og Life and Work fekk ny kraft. Då avgjerda vart teken i 1937 om å sameine desse, var grunnen lagt for Kyrkjeverdsrådet som vart oppretta i 1948 etter nokre års forseinking grunna krigen. Pachuau nysarar imidlertid dette biletet noko i sitt tilbakeblikk når han minner om den udiskutable avstanden mellom Edinburgh-konferansen si klart evangeliserande misjonsforståing og den institusjonelle økumenismens vektlegging.

I si helsing til Edinburgh 2010 heldt generalsekretær Olav Fykse Tveit fram kor oppmuntrende sterk semje det i dag er om "ei holistisk misjonsforståing". Etter periodar med sterke spenningar gjennom dei hundre åra som er gått, er leiarane for Den evangeliske verdensalliansen og Lausanne-komiteén no heilt på linje med leiinga i Kyrkjeverdsrådet i si forståing av dei sentrale utfordringane for kristen misjon.

Knud Jørgensen dreg i sin artikkel i temanummeret fram at utfordringane for misjonen i 2010 kan likne på dei som opptok delegatane for hundre år sidan: "Det handler om å gjøre for vårt århundre hva Edinburgh gjorde for det 20. århundre: å fange en visjon og sette en dagsorden som kan gi retning for og energi til misjon" (LK 22/2009, s 568). Entusiasmen frå 1910 fekk ikkje enkle kår for å overleve. I dette turbulente århundret med verdskrigar og ulike politiske trendar vart det mange tilbakeslag, men Jørgensen minner om at det alt i 1910 frå skandinavisk hald vart hevda at hovudproblemet for misjonen var "hjemlandets kirker". Hadde 1910-delegatane kunna sjå den mangfaldige og fargerike konferanseforsamlinga i juni 2010 ville dei likevel ha opplevd at dei mest optimistiske forventningane var innfridde, for å seie det mildt. Frå ei forsamling av kvite menn ("pale and male") var rådssalen fylt opp av utsendingar frå alle verdsdelar, eit vitne-

mål om evangeliets sprengkraft og evne til å slå rot i alle kulturar og samfunn. Drøftingane og resonnementa i 1910 kunne bere preg av snevre og imperialistiske haldningar, og retorikken kunne verke i overkant militant og triumfalistisk. Samanhengen mellom misjon og kolonialisme er ikkje til å underslå, men samstundes kom det i Edinburgh til overflata eit vaknande medvit om at evangeliet må kle seg i ulike kulturelle drakter. Gjennom audmjukande tilbakeslag og tilhøyrande erkjening av at Guds misjon sjeldan fylgjer vår oppskrift, har det vakte fram ei anna og langt meir audmjuk tilnærming til misjonens utfordringar. Mange lekser er lært, og ikkje minst er det i vår tid avgjerande å møte annleis truande (og ikkje-truande) med respekt og vilje til dialog, samstundes som det ikkje skal hindre oss i å avlegge eit frimodig Kristus-vitnemål.

Når det no nærmar seg den norske hovudmarkeringa av hundreårsjubileet (7.-9. september i Oslo), er det interessant å merke seg at hovudfokus for denne feiringa er ei evaluering frå sør av misjonen og kyrkja si rolle i misjon i Noreg. På bakgrunn av at den kristne kyrkja veks mest i dei fattige landa i sør, kan dette vere ei fruktbar opptakt til ein brei, økumenisk samtale om misjon og kyrkja sine kår i eit nytt århundre. Det er også ei stor utfordring for norsk misjon og mellomkyrkjeleg arbeid å leite etter gode strategiar for å kunne vere dei fattige si kyrkje.

Vesten er for lengst blitt misjonsmark, og kløfta mellom store delar av samfunnet og store delar av kyrkja vert større og større. For oss som er vane med å freiste å drage menneske til kyrkja og glede oss over dei som framleis i ny og ne kjem over dørstokken i eitt eller anna kyrkjeleg ærend, er det viktig å ta inn over oss erkjeninga av at kulturen i stadig sterkare drag fjernar folket frå kyrkja. I ein slik situasjon hjelper det lite å heve røysta. Vi treng hjelp til å tenkje strategisk og spørje kvar Gud er på ferde i vår tid. For hans misjon går sin gang, og våre sysken i sør kan hjelpe oss til å oppdage kvar vegen går.

hovudfokus for denne feiringa er ei evaluering frå sør

JAN OTTO MYRSETH
jom@tele2.no



Diakontjenesten i kirkens tjenestemønster

Kommentarer til Bispemøtet sak BM 03/10

AV PROFESSOR KJELL NORDSTOKKE, DIAKONHJEMMET HØGSKOLE

Bispemøtet (BM) har i vår behandlet *Diakonen i kirkens tjenestemønster* (Uttalelsen er trykt i Luthersk Kirketidende nr. 8). Denne kommentaren følger de enkelte avsnitt i uttalelsen, med en kort konklusjon til slutt. Den går i korthet ut på at det sies mye viktig og riktig om diakoni og om diakoner i uttalelsen, men det savnes en klar og konsistent teologisk begrunnelse for de synspunkter som framføres.

Innledning

Uttalelsen åpner med en konstatering av forståelsen av Kirkemøtets vedtak om diakontjenesten i 2004 (KM 08/04) har "vært sprikende". Det gjøres ikke klart hva det er som spriker. Det kommer heller ikke fram at KMs vedtak den gang i stor grad bygget på Bispemøtets egen uttalelse i saken. Argumentene fra BMs uttalelse i 2003 er i stor grad tilsidesatt i årets uttalelse, uten at dette er gjort rede for. Det er uforståelig og kan vel ikke skyldes hukommelsessvikt?

Diakoni og kirkens oppdrag

Dokument gir verdifulle bidrag til forståelsen av diakoniens plass i kirken, som for eksempel at kirkens kall til å vitne om evangeliet skjer i

ord og handling, og at "kirken er kalt til å være et tjenende fellesskap".

På den annen side blir det uklart når det sies at kirkens diakoni "springer ut av kirkens identitet og oppdrag". Skal "springer ut av" oppfattes som konsekvens eller som integrert bestanddel? Er diakonien å forstå som noe konsekutivt eller noe som konstituerer kirken? Den videre teksten kan indikere det siste, men det er ikke eksplisitt sagt. Fordi dette her til lands er et av de mest omstridte spørsmål i diskusjonen om diakoniens plass i kirken, er det overraskende at det ikke er tatt et klarere standpunkt til dette spørsmålet. Hva innebærer det når det i *Plan for diakoni* sies at diakoni er evangeliet i handling? Det mest nærliggende er å oppfatte dette slik at diakonien er en integrert del av evangeliet slik Det nye testamente formidler evangeliet om Jesus Kristus (Mark 1,1), og ikke som en følge av at evangeliet er forkynt og tatt imot. Dette er grunnlaget for å hevde at diakonien er en integrert del av kirkens væren: Den er med å konstituere det nådens rom hvor Gud gjennom Ord og sakrament forsoner og utrunder til forsoningens tjeneste. Slik er diakoni både gave og oppgave, og den kan ikke framstilles som bare det siste.

Allment ansvar for diakoni og en særskilt diakontjeneste

Det vises til at diakontjenesten i nyere luthersk tradisjon er blitt formet som en karitativ tjeneste. Det sies at dette er til "forskjell" fra det som gjelder i andre kirketradisjoner, og her tenkes antakelig på romersk-katolsk og anglikansk tradisjon og deres overgangsdiakoniat. En spør seg likevel: Hva slags "forskjell" er det tale om? Er det en nyanse slik at det handler om samme tjeneste, eller noe grunnleggende forskjellig? I våre økumeniske relasjoner forventes det at vi har en klar forståelse om dette, og det må i alle fall ikke gis inntrykk av kirkens karitative oppdrag mangler i andre tradisjoner og ikke hører med i deres embetsforståelse.

Det bør anmerkes at Tjenesteordningen som det er referert til, i hovedsak bygger på den gamle Diakoniplanen, og ikke fullt ut er tilpasset den nye. Det er mulig at det kan ha følger for argumentasjonen i dokumentet. På den annen side skal en huske at de gjeldende tjenesteordningene for diakoner og kateketer inkluderer sakramentforvaltning i diakonal og kateketisk sammenheng.

Det gis en viktig konstatering at NT gir frihet til flere mulige tjenestemønstre i kirken. Det ble konstruktivt fulgt opp i Bispemøtets uttalelse i 2004, men det savnes denne gang. På den annen side blir det gitt en positiv vurdering av en ordnet diakontjeneste med sterk oppfordring til å styrke denne tjenesten i kirken. Det er et viktig signal fra Bispemøtet, som forhåpentligvis blir fulgt opp.

Vigsling til kirkelige tjenester og forholdet til prestedtjenesten

Dokumentet gir en framstilling av hvordan termen vigsling er brukt i Den norske kirke. Men det savnes en presis bruk av teologiske argumenter som gjør at en kommer videre i retning av en klar vurdering med standpunkt-taken til de spørsmål som er reist.

Det kommer blant annet til uttrykk ved at beskrivelsen av bispevigslingen er tynn, og det savnes en substansiell begrunnelse for at dette er en egen vigsling etter prestevigslingen. I stedet henvises det til hva som "tradisjonelt har vært forstått". Dette er uheldig fordi det senere gis argumenter om diakontjenesten som reiser

spørsmål om dette også gjelder bispetjenesten.

Generelt settes det et umiddelbart likhets-tegn mellom tjenesten som omtales i CA V, og prestedtjenesten slik vi kjenner den i Den norske kirke. Dermed tas det for gitt at *ministerium ecclesiasticum* er å forstå som vår form for prestedtjeneste, og bare den. Det tas for eksempel ingen høyde for at *ministerium ecclesiasticum* har en iboende diakonal og karitativ dimensjon, noe som ble klart uttrykt i de etter-reformatoriske kirkeordinansene og deres regulering av prestedtjenesten. Når prestedtjenesten og diakontjenesten framstilles som "selvstendige" tjenester, er dette ikke bare vanskelig å få til å henge sammen teologisk; det er også historieløst.

Det henvises riktignok til "tradisjonell språkbruk" og at den omtaler denne tjenesten som "presteembetet". Utover denne konstateringen er det ingen teologisk drøfting. Det blir bemerket at begrepet "embete" har uheldige assosiasjoner (makt og hierarki), men Bispemøtet synes å mene at dette problemet løses ved "å omtale den konkrete stillingskategori "prest" som "tjeneste". Men kan det gjøres så enkelt? Hvilken terminologi skal en da bruke for å utrede det som tradisjonelt er kalt "embetsteologi"? Kan det være "tjenesteteologi"? Hvordan forstås *ministerium ecclesiasticum* egentlig teologisk - ut fra kirkeforståelsen eller ut fra prestedtjenesten slik den er blitt utformet vår statskirketradisjon? Hva har det å si at prest kommer av greske *presbyteros*, mens *ministerium* er den latinske gjengivelse av det greske *diakonia*? Betyr det noe at CA V ikke bruker ordet prest, men *ministerium*, mens den tyske versjonen har overskriften *Predigtamt*? (Det hevdes at det er den latinske versjon som er den opprinnelige og den som har konfesjonell status, men det er en akademisk diskusjon).

Når det så kommer til en drøfting av stikkordet "tjenestedifferensiering", konstaterer biskopen helt riktig at dette er utenfor CAS horisont. At dette faktisk også gjelder bispetjenesten slik denne er utformet i vår kirke, og muligens også prestedtjenesten som form for faktisk tjenestedifferensiering, reflekteres ikke - med den følge at denne differensieringen heller ikke anfektes. I det følgende får vi en beskrivelse av nådemidlene, ord og sakrament,

som presteoppgaver, med en bastant konstaterting av at dette alltid har vært identitetsbestemmende for presteyrket. Igjen tolkes CA V ut fra preste-tjenesten og ikke ut fra en forståelse av hva kirken er, og hva som gagner den. Dette fordi det etter Bispemøtets oppfatning er "mest nærliggende" å oppfatte "preste-tjeneste som videreføringen av den særskilte tjenesten som omtales i CA V". Men det sies ikke hvor nærliggende det er, og hva som eventuelt skulle til for å vurdere dette annerledes. Kan for eksempel kirkens behov for differensiert lederskap i den tid vi lever i, og de krav til troverdighet dette innebærer for kirkens helhetlige oppdrag, gi en slik grunn til å tenke annerledes og mer integrert? Det gir dokumentet ingen antydning om, til tross for at dette var et viktig argument i Bispemøtets uttalelse i 2004.

Det vises riktignok til diakontjenesten som en tjeneste som formidler evangeliet i mange former. Det er "allikevel lite naturlig" å knytte diakontjenesten til den tjenesten som omtales i CA V, sies det. Grunnlaget for å bestemme dette som "lite naturlig" er uklart. Hvilken naturlighet henvises det til? Og hva er det som gjør at noe er lite eller mye naturlig når biskopene utøver sitt åndelige lederskap?

Denne samme vage uttrykksformen gjentas når det sies at Bispemøtet oppfatter det som "kunstig" å se diakontjenesten som en differensiering av preste-tjenesten slik den bestemmes i CA V. En kan bare spekulere i hva som ligger i ordet "kunstig". Det er ikke et begrepsbruk som bringer teologisk presisjon i argumentasjonen. Men en kan gjette at den snevre og historieløse lesningen av CA V er nøkkelen for å bestemme noe som "kunstig".

Nå innrømmes det i det følgende at diakontjenesten ikke mangler teologisk begrunnelse, men "står på et solid teologisk grunnlag". Hvilket grunnlag dette er, får vi ikke vite, men at det innebærer en "tjenesteidentitet som er klart forskjellig fra prestens". Det vises riktignok til de mange selvstendige tjenester i kirken, men det er ikke reflektert om disse relateres til *ministerium ecclesiasticum*. Savnet av en embedsteologi er ikke noe sted tydeligere enn her.

Det konstateres videre at modellen med "det tredelte embete" er "lite tjenlig". Nå er det

mer vanlig å tale om "det tre-leddede", nettopp for å unngå den hierarkiske ordning dette kan resulterer i. At bispetjenesten hos oss faktisk innebærer en over- og underordning, er ikke reflektert; i det minste burde det være gitt argumenter for hva som gjør denne tilsynstjenesten nødvendig. Det kunne med fordel også vært reflektert over det forhold at både den lokale preste-tjenesten og diakontjenesten inneholder tilsynsoppgaver i en viss forstand. Dermed ville forståelsen av biskopenes overordnede tilsynsansvar bli beriket.

Det avvises kategorisk at diakontjenesten og preste-tjenesten skal forstås som ulike dimensjoner innenfor den samme tjeneste. Men det er ingen refleksjon over hva som kunne ligge i "ulike dimensjoner". I stedet anbefales "to ulike tjenester innenfor det kirkelige tjenestefelleskap". Det er ikke eksplisitt sagt hvordan dette skal tolkes, men det virker som om hensikten med dette grepet er å sørge for at diakonen betraktes utenfor det embetet som ikke lenger skal benevnes som embete, men som gjør at preste-tjenesten er unik i forhold til alle andre tjenester.

Denne tenkingen, som gjorde seg så sterkt gjeldende hos oss på 1970- og -80 tallet, og som setter et prinsipielt skille mellom nådemiddel-forvaltning og diakoni (uansett hvor viktig diakonien sies å være), har alvorlige konsekvenser ikke bare for forståelsen av diakontjenestens egenart, men også for refleksjonen om preste-tjenesten og bispetjenesten. Derfor var vår kirkes behandling av diakontjenesten i 2004 så viktig.

Vigsling og ordinasjon

Ut fra det som til nå er anført, skulle en vente at Bispemøtet ville sette et skille mellom vigsling og ordinasjon. Men her blir dokumentet tvetydig. På den ene siden sies det eksplisitt at det teologisk ikke er noen prinsipiell forskjell mellom de to, men det bemerkes at ordinasjon har tradisjonelt vært brukt om preste-tjenesten, en tradisjon som Bispemøtet ikke ser behov for å endre. Er dette bare tradisjon og lek med ord? Eller handler det om en ordo som en ordineres til, og som er en egen kategori kirkelig tjeneste? Her ville en ha forventet større grad av tydelighet.

”Geistlige” og ”leke”

Under denne overskriften konstaterer Bispemøtet at det finnes en ”uryddig” språkbruk, og skal ha honnør for viljen til gjøre noe med dette. Men spørsmålet er om de gode anliggender gjennomføres på en måte som skaper større klarhet. Til det vises det for mye til praktiske ordninger og for lite til teologiske argumenter.

Sakramentsforvaltning og kirkelige handlinger

Det er noe av det samme som gjelder dette temaet. Det er positivt at Bispemøtet bekrefter gode og viktige erfaringer fra diakoners tjeneste og viser vilje til at disse skal sikres fast plass i kirkens liv. Men argumentasjonen virker pragmatisk, og det blir vanskelig å finne fram til den teologiske plassformen den er bygget på.

Økumeniske implikasjoner

Uttaleksen er overraskende kortfattet til dette punktet og tar ikke tilstrekkelig hensyn til de økumeniske avtaler Den norske kirke har forpliktet seg på. Stephanie Dietrich har i et innlegg i avisen Vårt Land redegjort for de problemene dette fører til, og det vises til hennes kommentarer.

Konklusjon

Det er ingen tvil om at Bispemøtet ønsker å framstå velvillig til diakontjenesten. Det gis anerkjennelse til diakoners innsats, og den oppfattes som uttrykk for kirkens diakonale identitet og oppgave.

På en rekke punkter savnes imidlertid den teologiske argumentasjonen som trengs for å gi denne tjenesten en klar forståelse. Delvis skyldes dette en tvetydighet som kommer til uttrykk som pragmatisk bekreftelse av ordninger og oppgaver knyttet til diakontjenesten, samtidig som prestedtjenestens framstilles som den egentlige kirkelige tjeneste - i pakt med CA V. Delvis skyldes det et fravær av embets-teologi, noe som følger av at termen ”embete” avskaffes, mens tolkning og tradisjonen blir stående uten ny terminologi som gir konsistens i framstillingen. Det hele blir dermed preget av en fragmentarisk tilnærming, med mange gode og viktige anliggende, men uten den helhet og koherens som trenges for at Den norske kirke skal kunne komme videre i denne saken.

Det anbefales derfor at dette dokumentet mottas som et bidrag i den videre samtale, og ikke som et slutt punkt for den.

Bør *Nicenum* brukes oftere i høymessen?

AV OLAV TVEITO, SENIORPREST/RÅDGIVER

Vår gudstjenestereform nærmer seg en slutt-fase. Et endelig vedtak om ny høymesseliturgi vil formodentlig bli fattet av Kirkemøtet i april 2011. Etter en noe famlende start begynner en liturgi med kvalitetspreg å ta form. En omfattende høringsrunde ga mange konstruktive tilbakemeldinger, og på en rekke punkter er utkastet til ny ordning endret. En grunnstruktur, ordo, utgjør rammeverket, mens det ellers legges opp til varianter og valgmuligheter. Det innebærer at en lokalt kan sette sitt særpreg på gudstjenesten. Blant de ledd som ikke har vært gjenstand for drøfting, er trosbekjennelsen. I forslaget legges det opp til at trosbekjennelsen kommer etter prekenen, evt. med musikkinnslag eller salme i mellom. Det er samme rekkefølge som vi lenge har hatt i familiegudstjenesteliturgien. Trosbekjennelsen blir med denne plasseringen et ja og amen til Ordets del i gudstjenesten, lesningene og prekenen, noe som høver godt.

På samme måte som i vår nåværende alterbok er den apostoliske og nikenske trosbekjennelsen satt opp etter hverandre. Rubrikken i vår nåværende alterbok sier at *Nicenum* kan brukes på høytidsdager og når det er dåp i gudstjenesten. Dersom det er dåp, kan trosbekjennelsen falle bort på sitt ordinære sted i liturgien. I utkastet til ny høymesseliturgi sies det kategorisk at trosbekjennelsen faller bort etter prekenen dersom det er dåp; forøvrig gis det ikke noen anbefalinger. Av det kan man

slutte at den nikenske trosbekjennelsen neppe blir *mer* benyttet, heller mindre. Et av de poeng som understrekes i forbindelse med reformarbeidet, er at man skal ha et sideblikk til praksis i andre kirkesamfunn, anvende et visst økumenisk perspektiv. Da ser man at *Apostolicum* primært fungerer som dåpsbekjennelse, mens *Nicenum* er knyttet til høymessen og nattverden. I den østlige del av kirken anvendes *Nicenum* også ved dåp. Det er først og fremst i protestantisk sammenheng at den nikenske bekjennelsen har fått så pass beskjeden plass i høymessen. Er tiden inne for en gjennomtenkning også av dette temaet? Jeg tillater meg å hitsette noen refleksjoner.

Apostolicum - en dåpsbekjennelse

Som utgangspunkt for noen overveielser omkring temaet er det hensiktsmessig med et lite riss av den liturgihistoriske bakgrunnen. Den apostoliske trosbekjennelsen er kjent i "komplett" utgave tidlig på 700-tallet; vi finner den gjengitt i Pirmins misjonshåndbok *Scarapsus*. Derfra kan en følge utviklingen bakover og næste opp en tradisjonslinje som går langt tilbake. NT danner på sett og vis utgangspunktet, så betegnelsen "apostolisk" er ikke misvisende. Terminologien skyldes en legende, gjengitt hos Rufinus på 400-tallet som vet å fortelle at de tolv apostler bidro med hver sin del til bekjennelsen. I NT finner vi en rekke formler og tekster med bekjennelseskarakter,

f. eks. 1 Kor 8:6; 15:3-4; 1 Tim 3:16. Den eldste dåpsbekjennelsen besto kanskje bare av vendingen "Jesus er Herre"; siden ble mer komplekse formuleringer utviklet. Når bekjennelsen fikk en trinitarisk form, bør det muligens ses i sammenheng med ordlyden i dåpsbefalingen, Matt 28. Allerede hos Ignatius, omkring 180, finner vi en opplisting som likner 2. trosartikkel. Det utviklet seg sammenfatninger av de bibelske sannheter, etter hvert møter vi uttrykket "trosregelen". I følge O. Skarsaune sikter ikke uttrykket til en bestemt tekst eller ordlyd; det betyr kort og godt "den sannhet som er inneholdt i Skriften og på forskjellige måter uttrykt i tros-summarier" (O. Skarsaune, *Troens ord*, s. 57). Innholdet i disse summariene synes å ha vært "pensum" for dåpskandidater. Hos biskop Ireneus av Lyon (omkring 180) finner vi flere slike sammenfatninger av troen. Tertullian siterer i sine skrifter et gammelromersk credo; nå har trosregelen fått en mer utviklet form, og det henvises til denne bekjennelsen også hos andre kirkefedre. Opp gjennom hundreårene kan vi følge utviklingen; vi finner trosbekjennelsen gjengitt hos Augustin og hos den nevnte Rufinus på 400-tallet; omkring 650 benyttes den i den frankiske kirken. Den endelige formen som ble brukt av Pirmin tidlig på 700-tallet, ble normgivende i Gallia og Spania. I forbindelse med Karl den stores liturgigjennomgang tidlig på 800-tallet ble denne bekjennelsen innført også i Roma, til erstatning for det gammelromerske credo.

Den opprinnelige og viktigste bruken av *Apostolicum* var knyttet til dåp. Det er sannsynlig at bekjennelsen var en del av dåpsliturgien allerede i en tidlig fase. I den utviklede dåpsliturgi vi finner i syvende romerske ordo og i det gelasianske sakramentariet som avspeiler praksis i Roma på 400-tallet, ser vi at på bestemte punkter i dåpsforberedelsen skjer *traditio symboli* og *redditio symboli*. Dåpskandidaten overrekkes trosbekjennelsen og skal siden selv framsi den. I forbindelse med selve dåpen ble det ofte anvendt en spørreform, et treleddet "tror du" - formular. Ordningen ble anvendt også av reformatorene. Presten resiterer de tre troens artikler, og faddere svarte ja på vegne av barnet. I Kirkeritualet fra 1685 benyttes skikken; den ble ført videre i

ordningen av 1783. Spørreformen ble beholdt også i Gustav Jensens reform, riktignok etter en omfattende teologisk debatt, og ble tatt bort først i 1914 (*Alterboken* 1920).

Utenom dåpen ble *Apostolicum* allerede tidlig benyttet i forbindelse med tidebønner; videre ble trosbekjennelsen av mange synoder framhevet som en form for basiskunnskap som alle troende skulle kjenne til. Summerer man det liturgi- og kirkehistoriske materialet, kan en entydig slå fast at *Apostolicum* først og fremst er knyttet til dåp og katekese. Når det gjelder det siste, dreide det seg i oldkirken om grunnleggende prebaptismal katekese, etter at barne-dåpspraksis overtok postbaptismal opplæring. Denne trosbekjennelsen har først i nyere tid kommet inn i høymessesammenheng. I hovedsak skyldes dette liturgisk fornyingsarbeid på 1800-tallet, ikke minst i Tyskland; i både Bayern og Preussen ble det laget agender med denne endringen. I et kirkehistorisk perspektiv utgjør dette en innovasjon.

Nicenum, gudstjenestebekjennelsen

Den nikenske trosbekjennelsen oppsto som svar på lærestridigheter i kirken. Arius hevdet et syn på Jesu guddom, som utfordret trinitetslæren. Arius mente at Jesus var skapt av Gud, og at "det var en tid da han ikke var", at han ble skapt av ingenting. Keiser Konstantin innkalte til konsil i Nicea for å avgjøre saken, og resultatet ble den nikenske trosbekjennelse - der Arius sine påstander fikk motsvar: "gennethenta ou poiethenta, homoiusion to patri." Sin endelige form fikk den i 381, på konsilet i Konstantinopel (*Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*). Bekjennelsen fikk her en del tillegg og en bedre liturgisk form. Noen endringer kom til også senere; på 500-tallet fikk vi den såkalte filioque-striden. Som basis for utformingen av *Nicenum* ble eksisterende liturgisk materiale benyttet, men det er noe uenighet om hva dette besto i. En oppfatning går ut på at *Nicenum* var en lokal Caesareabekjennelse, brakt til konsilet av biskop Eusebius. Andre har pekt på Jerusalem som opphavssted, en syrisk-føniskisk bakgrunn er også mulig. O. Skarsaune antyder at *Nicenum* har sin bakgrunn i en østlig bekjennelsestype hvis hovedfunksjon var "deklarativ oppsummering av troen i forkynnelse og katekese - og ikke

under selve dåpsriten" (*Troens ord*, s. 139). Det er med andre ord mulig at allerede forelegget som nyttes, har hatt en funksjon i gudstjenestessammenheng. Nytestamentlige skriftavsnitt synes også å danne et bakteppe for bekjennelsen, eks. Joh 1, Kol 1, 15 og Heb 1,2, samt div. visdomspersonifiserende utsagn i Ordsp 3 og 8-9.

Allerede på 400-tallet ble denne trosbekjennelsen tatt i bruk ved messefeiringen. Tidlig på 500-tallet vet vi at patriarken Timoteus av Konstantinopel gikk inn for en slik praksis, og dette ble kopiert i andre kirker påvirket av Bysants; dette gjaldt også Spania som lå under imperiet på den tiden. En formell bestemmelse om bruk av *Nicenum* ved messen ble gjennomført av keiser Justinian i 568. Tjuen år senere oppga visigoterkongen Reccared den arianske oppfatningen og bestemte at *Nicenum* skulle sies fram ved hver høymesse. Siden utvidet bruken seg gradvis; på 700-tallet ble trosbekjennelsen benyttet i den frankiske kirken, og etter hvert spredte denne praksisen seg videre i Nord-Europa og ble kjent også i Roma. Det oppsto forøvrig strid mellom øst og vest når det gjaldt filioque-formuleringen, et tema som bidro til skismaet i 1054. Da keiser Henrik 2. kom til Roma for å bli kronet til overhode for det tysk-romerske rike i 1014, ble han forbauset over at *Nicenum* ikke ble anvendt i gudstjenesten. Han fikk til svar at en i Roma ikke trengte dette, da en aldri hadde tatt feil i spørsmål om læren. Fra denne tid av ble *Nicenum* en fast del også av romersk messefeiring, forordnet av pave Benedikt VIII.

I forbindelse med Luthers gudstjenestereform ser vi at det er den nikenske trosbekjennelse som anvendes. *Apostolicum* hører med i katekismesammenheng, ut fra dens tradisjonelle sentrale plass i undervisning og dåpsopplæring. I *Formula Missae* er *Nicenum* plassert mellom evangeliet og prekenen. I den tyske oversettelsen av messen, *Deutsche Messe*, hører også *Nicenum* med, men nå i versifisert utgave, skrevet av Luther selv; "Wir glauben all an einen Gott". I den dansk-norske salmemessen finner vi samme praksis. I 1685-ritualet er det salmen "Vi troer alle sammen paa en Gud" som gjengir den nikenske bekjennelsen - en moderne utgave finnes forøvrig på nr. 230 i vår kirkesalmebok. Bruddet med en

lang tradisjon kom med Gustav Jensens liturgi-reform; den gamle salmemessen ble tilføyet en rekke prosaledd. Med hans sans for oldkirkelige tradisjoner skulle en tro at han ville ta i bruk den nikenske bekjennelsen i sin opprinnelige form, til fordel for den versifiserte utgaven. I stedet erstattet han trosbekjennessalmen med *Apostolicum*; inspirasjonen til dette ble hentet fra tyske agender. I liturgien som på denne tiden ble anvendt i vår kirke, var det enten den nevnte Credo-salmen eller "Alene Gud i himmerik" som ble benyttet i gudstjenestens innledningsdel.

Hvorfor *Nicenum* i høymessen?

Hvorfor bør den nikenske trosbekjennelse utgjøre et innslag i vår gudstjenestefeiring? Man kan peke på flere momenter:

a. *Nicenum* har som lære-bekjennelse et økumenisk perspektiv som *Apostolicum* mangler. Nicea-konsilet hadde som målsetting å formulere en kristologi og trinitetslære som skulle være bindende og normgivende for hele kirken. Dens enhet betones; i tredje trosartikkel bekjenner vi troen på *unam sanctam catholicam ecclesiam*. Det forhold at bekjennelsen anvendes mer eller mindre i alle kirkesamfunn, og er enerådende i den ortodokse og andre østlige kirker, understreker i seg selv visjonen: ut omnes unum sint. Å anvende *Nicenum* i lutherske gudstjenester er med på å understreke at vi tilhører den verdensvide kirke. Det understrekes også ved vendingen i tredje artikkel, der vi bekjenner troen på én dåp til syndenes forlatelse. Forøvrig kan det bemerkes at når *Nicenum* lyder i forkant av nattverdfeiringen, går det en linje til enhetstanken som også nattverdliturgien uttrykker. Den kommer ikke minst til uttrykk i bønnen før måltidet i utkastet til ny høymesseliturgi: Foren din kirke av alle tungemål og folkeslag...

b. *Nicenum* har en lærekarakter som er nødvendig som supplement til den apostoliske trosbekjennelse. Mens *Apostolicum* lister opp hovedpunktene i det nytestamentlige vitnesbyrd, har den nikenske bekjennelsen karakter av å meisle fast dogmet om Kristus med pregnante vendinger. Til dels avspeiler ordbruken møtet mellom bibelske forestillinger og den hellenske verden, men bibelske konsepter danner også bakgrunnen; både Visdomsli-


teraturen og Johannes-evangeliet kan ha inspirert ordrbruken. I den aktuelle konteksten utgjorde arianismen en utfordring. Et ønske om å omforme Kristus-dogmet har gjort seg gjeldende i mange faser i kirkens historie og er en fortsatt utfordring i dag. En nivellering av trosinnholdet utgjør dessuten tidsvis en fare, i velvilje overfor andre religioner. Et eks.: Betonningen av at de tre "abrahamittiske" religioner har fellestrekk, kan av og til utarte til en form for universalreligiøs tankegang. Da er det hensiktsmessig med en så tydelig og profilert bekjennelse til Jesus som Gud som det *Nicenum* formidler. *Medicina est doctrina*.

c. *Nicenum* har en hymnisk karakter som passer godt i høymessen - spesielt når den er plassert nær nattverdfeiringen. Metaforbruken og selve den språklige utformingen av denne bekjennelsen gjør at den får et preg som skiller den fra *Apostolicum*. En del vendinger minner om hymner som vi finner i NT, blant annet i Filipperbrevet og Kollosserbrevet. Noen steder finner vi en uttalt poetisk rytme, "Gud av

Gud, lys av lys", jf. en boktittel med referanse til *Nicenum*; "Poetic words for a prosaic world". Det er grunn til å understreke at ordet bekjenne på grunnteksten også har betydningen lovprise (ekshomologeo). Plassert nær nattverddelen vil *Nicenum* føye seg bedre inn i den gudstjenstlige helheten enn det *Apostolicum* gjør. *Nicenum* løfter gudstjenesten, skaper høytid. Også dette argumentet bør telle med når en vurderer hvilken trosbekjennelse en skal nytte.

Ut fra disse overveielsene bør en overveie å la følgende oppfordring komme til uttrykk i den nye alterbokens veiledning:

Ved nattverd gudstjenester uten dåp skal normalt den nikenske trosbekjennelse anvendes. Den anbefales brukt også ved nattverd gudstjenester utenom høymessen. På høytidsdager bør man bruke den nikenske trosbekjennelsen også om det er dåp i gudstjenesten. Den apostoliske trosbekjennelse bør benyttes ved gudstjenester for barn. Den kan erstatte den nikenske trosbekjennelsen i fastetiden.



Nedenfra

- TF sett med studentøyne gjennom 70 år

I 2011 FEIRER TF 200 ÅR! VI INVITERER TIDLIGERE STUDENTER TIL Å BI DRA TIL HISTORIEKRIVNINGEN OM FAKULTETETS LIV DE SISTE 70 ÅR. SKRIV NED DET DU MENER ER VIKTIG, ILLUSTRERENDE OG MORSOMT OM MANGFOLDET VED TF ... GANSKE ENKELT HISTORIENE OM FAKULTETETS LIV SETT "NEDENFRA" – MED STUDENTØYNE. DE BESTE BIDRAGENE HÅPER VI Å PUBLISERE I BOKFORM.

SEND BIDRAG PÅ 400 – 4 000 ORD. SENESTE FRIST FOR INNSENDING ER 30. SEPT 2010. BIDRAG SENDES TIL NEDENFRA2010@GMAIL.COM, ELLER PR. POST TIL: "NEDENFRA", DET TEOLOGISKE FAKULTET, POSTBOKS 1023 BLINDERN, 0315 OSLO. REDAKSJONEN FORBEHOLDER SEG RETTEN TIL FORKORTELSER, SAMT Å PUBLISERE PÅ INTERNETT.

REDAKSJONEN BESTÅR AV TIDLIGERE STUDENTER VED TF SOM ARBEIDER FRIVILLIG MED PROSJEKTET OG ER REDAKSJONELT UAVHENGIGE AV FAKULTET: SUSANNE KOCH, PER ARNE KRUMSVIK OG STEINAR IMS.

Blant eldstebrødre i Lappmarken som gjest i Gällivarre.

AV TROND H. F. KASBO

Etter mitt møte med de førstefødte læstadianerne i Midtvesten, som jeg rapporterte fra i LK nr. 2 i år, ble jeg av kontakter i Norge invitert til å være med på deres årlige storsamling i Gällivarre før påske, en invitasjon jeg ikke klarer å motstå. I det følgende vil jeg forsøke å dele noen inntrykk derfra.

Vi er vant med å kalle vestlæstadianerne for førstefødte, ut fra tanken om forsamlingen i Gällivarre som den førstefødte forsamling med overordnet funksjon i forhold til resten av bevegelsen. Mitt inntrykk er at denne tankegangen er noe endret hos vestlæstadianerne i dag.

Gällivarre har ikke så stor forsamling lenger, men stedet er fortsatt et geografisk samlingspunkt for alle. Her samles representanter fra alle forsamlinger i julehelgen, og her har man hvert år et stort stevne for vestlæstadianerne i Norden før påske.

I Gällivarre har man nettopp tatt i bruk et stort nytt, hypermoderne samlingslokale, Vestlæstadiansk bønhus, som kan romme 1200 mennesker. Det er reist ved hjelp fra menigheter over hele verden for å kunne være et felles samlingspunkt. Menigheten i Gällivarre er spesialister på vertskapsrollen, og alle tilreisende spiste samtlige måltider under stevnet i samlingslokalet. Selve møtene hadde et helt tradisjonelt, vestlæstadiansk preg. Alt ble tolket fra finsk til svensk eller motsatt. Tolketjenesten var så god at man nesten ikke la

merke den. Både finske, svenske og norske predikanter var i virksomhet under stevnet. Ikke minst de svenske predikantene utmerket seg som talere.

I stedet for å tale om den førstefødte forsamling taler man i vår tid om "de eldste i Lappmarken". Det er predikanter fra Gällivarre, Kiruna og Luleå som betraktes som åndelige ledere. Det er hos dem man søker råd, og selv om bevegelsen er inndelt i regioner med sine egne predikantutsendelser, reiser "de eldste i Lappmarken" regelmessig på predikantreiser over alt der bevegelsen er representert. Det kan være fristende å sammenlikne disse besøkene med en slags visitas.

Jeg ble overrasket over hvor stor åpenhet og gjestfrihet man viste en besøkende utenfra. Ikke minst gjorde det sterkt inntrykk å få være med på "bjudning", eller kaffebesøk som man kaller det i Norge. Mellom samlingene er det gjerne noen som åpner sine hjem for besøk og servering kalt "fika". Det kunne bli utrolig trangt om plassen. På den måten ønsker de å markere at bevegelsen fortsatt har sin selvfølgerlige plass i hjemmene. Under disse samværene hadde man samtaler om viktige spørsmål som de eldste i Lappmarken tok initiativ til. Både kvinner og menn kunne delta i disse samtalene.

På den ene "bjudningen" samtalte man om lovens bruk i Rom 6, 14f. Alle hadde medbrakt NT, og vi fikk overvære et meget seriøst tekst-

arbeid. Det ble ikke trukket bastante løsninger, selv om lovens tredje bruk avvises.

På den andre "budningen" drøftet man hvordan en kristen bør opptre i arbeidslivet. De drøftet forholdet til arbeidsgiver, arbeidskamerater og eventuelle konflikter man kan komme opp i på en arbeidsplass. Problemstillingene ble veid frem og tilbake, og man hadde syn for at enkelte ting kunne fortone seg forskjellig fra arbeidsplass til arbeidsplass. Samtalen var preget av stor seriøsitet og åpenhet. I mitt stille sinn tenkte jeg at dette måtte vært et meget interessant forum for en fagetiker.

I det hele tatt fikk jeg inntrykk av at man er opptatt av etiske spørsmål. Det som lett faller en utenforstående i øynene, er deres strenge syn på adiafora og ytre ting, der mennene ikke

bærer slips, og kvinner går i skjørt og med langt hår mens de må ha tørkle på seg under forsamlingen. Gammel tradisjon synes vanskelig å bryte.

Langt mer interessant og i tråd med utviklingen var det jeg fikk opplyst, at eldstebrødre fra Norge og Finland var spesielt tilkalt for å drøfte etiske utfordringer i arbeidslivet for helsepersonell. Bevegelsen teller mange høyt utdannede helsearbeidere. Jeg fikk vite at dette var en prosess som hadde pågått en god stund. Helsepersonell blir invitert til høringer der de orienterer fra sitt daglige arbeid. To dager var avsatt til etiske drøftelser etter selve stevnet. Det ble ikke tatt bastante avgjørelser ved drøftelsenes slutt.

De er fortsatt i prosess.

Skal vi døpe "i" eller "til" den treenige Guds navn?

Replikk til Olav Tveito

AV OSKAR SKARSAUNE, PROFESSOR I KIRKEHISTORIE

I LK nr. 13 dette år, s 284-86, har Olav Tveito et interessant innlegg om dette spørsmålet. Tveito går for "i", med den begrunnelse at denne formen har en 1600-årig tradisjon på sin side, at den er den økumenisk mest brukte, og at man har vendt tilbake til denne formen i Matt 28,19 i mange moderne bibeloversettelser - etter at "til" ble foretrukket i tyske og nordiske og enkelte andre oversettelser siden begynnelsen av 1900-tallet. Tveito anser at denne tilbakevending til i-formen i seg selv må være tilstrekkelig kvalitetssikring hva det filologiske og eksegetiske angår, og advarer mot at vi i Norge skulle holde oss med en særnorsk døpeformel i liturgien. Spenningen mellom liturgisk form og bibeloversettelse (også 2005-oversettelsen har "til") må man kunne leve med. Aller helst bør Bibelselskapet her justere oversettelsen slik at den blir i overensstemmelse med den vanlige økumeniske praksis i liturgien.

Som Tveito riktig påpeker, går i-formen i døpeformelen tilbake til Vulgatas oversettelse av Matt 28,19: *baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*. Når man tar i betraktning at denne formen fikk rask inngang i alle ikke-greske liturgier over hele Europa, og derfra virket tilbake på så godt som alle bibeloversettelser til de europeiske språk, er det ikke

underlig at Tveito kan liste opp et imponerende antall bibler og liturgier som har denne formen. Argumentverdien av dette er ikke dermed like imponerende. Vulgatas forståelse av døpeformelen blir ikke nødvendigvis styrket ved at den er blitt repetert nærmest i det uendelige. Det er som med lesemåter i et gammelt manuskript: Manuskriptets tekst styrkes ikke gjennom mange senere avskrifter av manuskriptet.

Jeg kjenner ikke grunnen til at en del helt nye bibeloversettelser har gått tilbake til Vulgatas tolkning, men kan tenke meg at især de økumeniske bibeloversettelsene har gjort nettopp det som Tveito anbefaler: Man har gjort en konsesjon til hevdvunnen liturgisk praksis.

Det ville jeg også gjort, dersom jeg var overbevist om at Tveito hadde rett hva det eksegetiske angår. Han mener "i" er en like rimelig oversettelse og forståelse av den greske preposisjonen *eis* som vårt "til". Jeg er kommet til at dette ikke holder, og vil kort angi grunnene for dette. Jeg er i stor grad inspirert av den hittil grundigste studie av spørsmålet som jeg kjenner til, Lars Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1997.)

Formelen "i NNs navn" (*en onomati ...*) er velkjent i NT, og forekommer flere steder. Se for

eksempel Matt 21,6: "Han som kommer i Herrens navn (*en onomati kyriou*)"; Joh 5,43: "Jeg er kommet i min Fars navn"; Joh 10,25: "De gjerninger jeg gjør i min Fars navn..." Aller tydeligst er kanskje Apg 3,6: "I Jesu Kristi, nasareerens navn befaler jeg deg: Reis deg og gå!" Som det fremgår av disse, og flere andre steder, betyr "i ... navn" noe i retning av "på NNs oppdrag," "i NNs fullmakt", eller: "innviet av NN". I denne mening bruker vi formelen "I Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn" ved begynnelsen av mange gudstjenester og i begynnelsen av dåpshandlingen. Vi innvier det hele i Guds navn; det vi heretter gjør, gjør vi i kraft av guddommelig fullmakt og ifølge Guds befaling.

Men er det dette som ligger i døpeformelen "til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn"? Etter min mening: overhodet ikke. Men jeg tror det er slik døpeformelen jevnt over blir forstått. Man tolker, bevisst eller ubevisst, ordene som et utsagn om at dåpen skjer på den treenige Guds befaling og oppdrag, og derfor også med Guds fullmakt. Og jeg tror det var slik Hieronymus forsto det da han laget Vulgata-versjonen av Matt 28,19.

Men nå det avgjørende: Hva lå opprinnelig i bruken av *eis* i døpeformelen? Det kan være nyttig å se litt på Paulus' språkbruk. I 1 Kor 1,13 spør han retorisk: "... eller ble dere døpt *til* Paulus' navn? (*eis to onoma Paulou*) [underforstått: nei, dere ble døpt *til* Kristi navn]. Videre: 1 Kor 1,15: "... ingen skal si at dere er døpt til mitt navn"; 1 Kor 10,2: "alle [våre fedre] ble døpt *til* Moses i skyen [står vel for Ånden] og i havet [dåpssvannet]." Dette viser for det første hvor fast vendingen "døpes til" var for Paulus. Og for det andre viser det meningen med preposisjonen når den brukes i dåpssammenheng: Ved dåpen skapes en *tilhørighet*, en tett relasjon mellom den som døpes, og den man døpes til. Dåpen skjer *til* Kristus; den etablerer en *ny relasjon* av *tilhørighet* mellom den dømte og

Kristus. Når Paulus retorisk spør korintherne om det var hans navn de ble døpt til, mener han ikke å spørre om de ble døpt i Paulus' navn, altså på hans autoritet og oppdrag, men om det var ham de ble døpt *til*. Tilsvarende med dåpen *til* Moses - det var faktisk Moses israelittene ble knyttet til gjennom sin "dåp" i havet. De ble ikke "døpt" på hans fullmakt, under påberopelse av hans navn. Den éne gangen preposisjonen "i" brukes ved dåp, Apg 10,48, vil jeg tro at den rette oversettelsen er som hos Hartman: "into the name".

Bruken av "navn" her må rimeligvis forstås som en semittisme: Navnet står for personen, så det gir samme betydning å si "døpt til Kristus" og "døpt til Kristi navn." Jfr. at Paulus dels kan tale om "døpt til mitt navn", dels "døpt til Moses". Man forandrer derfor neppe meningen i døpeformelen i Matt 28,19 om man forkorter den til: "Jeg døver deg *til* Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd."

Tror jeg så at den vanlige kirkegjenger - eller noen i dåpsfølget - ville oppfatte dette poenget alene av den grunn at vi sier det språklig litt pussige "Jeg døver deg til Faderens... navn" i døpeformelen? Så naiv er jeg ikke. Men jeg tenker at denne påfallende formuleringen kunne gi utgangspunkt for interessante spørsmål i dåpssamtalen.

Til slutt: Jeg har observert at mange norske kirkegjengere "hører" noe annet under dåpshandlingen enn det som faktisk lyder - og fikk dette bekreftet i en norsk spillefilm der man hadde lagt inn en dåpshandling. I filmen sa presten: "Jeg døver deg Herman i Faderens, Sønnens og Den hellige ånds navn." Her er "i..." helt entydig en fullmaktsformel, og enhver assosiasjon i retning av tilhørighet og relasjon til Gud er visket ut. Bruker man den autentiske døpeformelen med "til" i stedet for "i", ligger denne misforståelsen ikke så nær for hånden.

SØNDAGSTEKSTEN

Torbjørn Holt, Geir Sørebo og Øystein I. Larsen

LK retter:

I Kjell Skartseterhagens gjennomgåelse av teksten til 13. søndag etter pinse (LK 13/2010) hadde det dessverre sneket seg inn en trykkfeil i andre linje av Tor Jonssons dikt "Ordet". Vi gjengir derfor diktet på nytt her:

Kva hjelp det å syngje som elv i det aude?
 Kva hjelp det å kyngje med klokkar for daude?
 Kva hjelp det å skapa all venleik i verda,
 når Ordet lyt tapa for svolten og sverda?
 Slik undrast og spør vi i modlause stunder.
 Men hugse, det bør vi: *Eit ord er eit under.*
 Dei gløymest dei gjæve, og alt det dei gjorde.
 Men livet er æve og evig er ordet.

15. søndag etter pinse

5. september 2010

Johannes 5, 1-15

Mirakelmannen

Det nye testamente er ubehagelig fullt av mirakler. Ikke minst dreier det seg om syke mennesker som Jesus gjør friske. Kontrasten er stor til vårt samfunn med enorme helsebudsjetter, legetjenester for alle, uavhengig av inntekt og status, en fastlegeordning som dekker hvert hjørne av vårt langstrakte land, dedikerte spesialister på sykehus og en forventning om et lengre og lengre liv og bedre og bedre helse. Sykdom forebygges eller kureres gjennom rett livsstil og vitenskap i verdensklasse. Vi vet hva vi skal gjøre hvis vi blir syke: Vi ringer det lokale legekontoret, eller eventuelt 113 hvis det er akutt. Vi venter ikke på mirakelmenn. Vi slår oss ikke til ved Betestadammen i årevis og venter på at engler skal røre opp vannet og sikre helbredelse til førstemann som hopper i vannet. Engle- og mirakeltro overlates til mer new-age-pregede miljøer. Vi prester er akademikere og moderne mennesker, og vi satser nøkternt på at det i de aller fleste tilfeller er fastlegen vi er henvist til, ikke mirakler og mirakelmenn.

Det gjør det utfordrende å gå løs på denne og andre tekster hvor miraklet er totalintegret i fortellingen. Vi har lett for å flytte fokus fra selve helbredeshandlingen til andre viktige,

men likevel sekundære tema som for eksempel takknemlighet eller fariseernes sterke skepsis til uautoriserte mirakler på sabbaten. De temaene er det ofte lettere å preke om. Før vi eventuelt gir oss inn på den slags, bør vi tvinge oss til å bli værende i det krevende mirakellandskapet en stund til.

En nøktern og kynisk gjenfortelling av kjernen i historien vil lyde omtrent slik:

Mannen hadde vært syk i 38 år. Jesus møter ham og stiller det mest stupide spørsmål som det er mulig å komme med: "Vil du bli frisk?" Mannen svarer indirekte bekreftende, men sier at han er fysisk ute av stand til å komme seg fremst i køen når neste mirakel inntreffer. Jesus (i karakteristisk stil) skjærer så gjennom all etablert mirakelprosedyre og bibelske køordninger og gjør mannen frisk der og da. En mann blir frisk gjennom guddommelig inn- gripen, ikke legekunst.

Dette er ett av svært mange mirakler i Bibelen. Evangeliene er så fulle av dem, og de er så integrert i de løpende narrative at de ikke er til å komme forbi. Fjerner vi alt mirakelrelatert stoff fra Bibelen, får vi med en fullstendig annen og nokså mye mindre bok å gjøre. En mer Marcion-lignende kanonkritikk i form av å ta vekk ubehagelige og vanskelige ting, en slags Det Beste-utgave av Bibelen, foretas vel i dag hovedsakelig i form av velmente barnebibler. Men da overlever stort sett mirakelhistoriene som anses å ha høy familie- gudstjenestepotensial, mens mer slemme saker fra GT redigeres bort. Vrient stoff håndteres i dag stort sett gjennom fortolkning og (bort)forklaring. Det er noe vi moderne akademikere er svært gode til. Men hva er egentlig en riktig håndtering av mirakelstoffet?

Jeg har lest en del antikk litteratur utenom Bibelen. Mirakler dukker opp overalt og regnes med som en selvsagt ting. En nøktern intellektuell som den romerske senatoren og historikeren Publius Cornelius Tacitus (56-117 e.Kr.), som forøvrig har usedvanlig lite til overs for jødedom og kristendom, regner med mirakler som en naturlig del av det som skjer.

Kirken har alltid ansett mirakler som mulig. I den katolske kirke brukes verifiserte mirakler som underlag for å gjenkjenne helligheten hos dem som er i en kanoniseringsprosess. Her i England er det John Henry Newman det dreier

seg om akkurat nå, som blir saligkåret av pave Benedict i september. Evangeliske og karismatiske miljøer regner med tegn og under. Selv nøkterne prester ber for syke.

Jeg har aldri ansett mirakler som spesielt problematisk intellektuelt sett. Går man først inn på tanken om og troen på en allmektig Gud, må det sies å være et forholdsvis lite tankemessig problem å åpne for at den Allmektige kan gjøre en syk frisk. Problemet er ikke om Gud kan helbrede, men hvorfor han ikke gjør det oftere.

Jeg fikk dette på nært hold da min mor ble alvorlig kreftsyk for omkring tre år siden. Prognosen var nokså entydig, 1-2 års overlevelse statistisk sett. Hun levde i et år og tre måneder. Hennes kristne tro bar henne gjennom sykdommen. Hun ble ikke helbredet, selv om mange ba for henne. Jeg regnet med at det ville gå som prognosen forutså. Hvordan balanserer vi nøktern realisme og troen på at Gud kan helbrede?

Jeg har ingen klare svar på dette. Vår kirke slår definitivt fast, i tydelig polemikk mot mer entusiastiske grupperinger som kobler trostyrke og helbredelse, at det å dø av sykdom ikke skyldes svak tro, men at vi lever i en verden hvor sykdom og død er en del av grunnbetingelsene. Samtidig tror vi at Gud iblant helbreder, ikke bare gjennom helsevesenet og legers og sykepleieres uoppslitelige innsats, men på tvers av alle odds. Helbredelsen i evangeliene er tegn på det nye Gudsriket som etableres, stille og forsiktig blant oss, og som vokser som såkorn og sennepskorn og vinstokker, langsomt, og gir frukt i Herrens tid. Himmelen vokser langsomt iblant oss - på veien frem til en fullkommen realisering av det nye Gudsriket ligger døden for hver enkelt av oss. Selv de som møtte Mirakelmannen selv måtte gjennom den porten etterpå.

Det største av alle mirakler vil være når Gud en dag kaller alle døde ut av gravene og åpner Himmelen for oss. Sammenlignet med det er det meste av det vi beskjeftiger oss med nå, begrensede prosjekter.

TORBJØRN HOLT
Sjømansprest/daglig leder
Sjømanskirken i London



16. søndag etter pinse

12. september 2010

Lesetekstar: 5 Mos 4,29-31; Fil 4,10-13

Preiketekst: Luk 10,38-42

Dagen

Det er ein god samanheng i tekstane for denne søndagen. Frå den gamaltestamentlege teksten (5 Mos 4,29-31) om den miskunnsame Gud som let seg finne når vi søker han, til Paulus sine ord (Fil 4,10-13) om å makte alt i han som gjer meg sterk - og til Lukas si forteljing der Marta søker det som er naudsynt hos Jesus. Også første rekke sine tekstar om krukka i Sarepta og Jesus sine ord i Bergpreika om fuglane under himmelen og liljene på marka går inn i same temakrets. Og desse orda frå Matt 6 kan godt vere ei overskrift for 16. søndag etter pinse: "Søk først Guds rike og hans rettferd, så skal de få alt det andre attåt." (v 33)

Teksten

Den oldkyrkjelege eksegesen såg gjerne i teksten om Marta og Maria kristent meditativt liv (*vita contemplativa*) stelt opp og vurdert høgare enn livet i aktivt arbeid (*vita activa*). Eg meiner at ein på denne måten ikkje avdekkar teksten sitt poeng heilt nøyaktig. Den vesle forteljinga om Marta og Maria, som Lukas er åleine om, fylgjer i kapittel 10 rett etter likninga om den miskunnsame samaritanen. Ho handlar om menneske som vandrar på vegen mellom Jerusalem og Jeriko. Innleiinga til vår tekst "Medan dei var på veg, kom Jesus til ein landsby ...", viser at vår forteljing om Marta og Maria er ei oppfølging av teksten framfor. Den miskunnsame samaritanen syntte korleis vi skal vise den rette gjestfridom og ta imot ein neste i naud. I vår tekst ser vi korleis menneske skal kunne vise gjestfridom ovafor Jesus og ta imot han på den rette måte.

Marta er den som står fram og tek initiativet og helsar Jesus velkommen. Deretter handlar ho i pakt med tradisjon og rolleforventing i det jødiske samfunnet og byrjar å stille i stand til gjesten. Lukas brukar ordet *diakonia* om Marta sin aktivitet (v 40). Den diakonale teneste som Marta utfører, vert elles høgt respektert av Lukas, sjå for eksempel Apg 6,1 ff. I og for seg kunne Marta vorte framstelt som eit førebilete, men her vert ho ståande i kon-

trast til søstera Maria, som set seg ved Jesus sine føter og lyttar til orda hans. Dette er den typiske plassering for disippelen som er lære hos sin meistar (Apg 22,3). Fleire gonger fortel Lukas at Jesus understrekar at det avgjerande for ein disippel er å lytte til Jesu ord og så gjere etter hans ord (6,47; 8,15; 8,21; 11,28). Kontrasten vert ytterlegare utvikla ved at Marta endar i sjølvmedkjensle og byrjar å snakke om seg sjølv og kor åleine ho står i arbeidet. Jesus seier at Marta har sut (*merimnao*). Vi finn igjen det same verbet i 1 Kor 7,32 om det å ha sut for ting i denne verda, som tek fokus bort frå Gud. Maria sin gode del vert då det motsette. Ho har valt å ha fokus på Jesus sine ord, som knyter henne til Gud. I heimen til kvinnene vert Jesus konsekvent omtala som Kyrios, Herren. På denne måten vert Jesus sin autoritet framheva. Han er ingen kven som helst slags gjest, men han som kjem med Guds rike. Medvite om Jesu guddommelege sending knyter også denne forteljinga til dei føregåande versa (10,27) om det dobbelte kjærleiksbodet. Det Maria gjer, er å elske Herren sin Gud av heile sitt hjarta og av heile si sjel og av all si kraft og av all sin forstand. Dette er det første og det største. Difor treng ho ikkje hente sin verdi ein-sidedig ut frå det å følgje den tradisjonelle jødiske kvinnerolla. Ho får sin verdi gjennom den nye disippelrelasjonen til Herren.

Preika

I norsk kristenliv har tolkinga av denne teksten vore prega av Mathias Orheim sin kjende song:

*"Ved Jesu føter ei stille stund,
når orda kjem frå hans eigen munn.*

*Når eg med Jesus åleine er,
då er det hugnad å leva her."*

Refrenget i denne songen "når eg med Jesus åleine er", er det ikkje utan vidare dekning for i teksten. Innleiinga "medan dei var på veg" tyder på at Jesus ikkje kom åleine til søstrene. Maria si sut og strev kan også tyde på at det var mange å stelle til åt. Trass i at dei var fleire, er det naturleg nok berre Jesus som får interesse i forteljinga. Orheim si framheving av samanhengen mellom Jesu ord og livsgleda kjem derimot nærare teksten sitt sentrum.

Den norske kyrkja sitt største satsingsområde nett no er trusopplæring. Vi har vore gjennom nokre år med forsøkskyrkjelydar, og evaluate-

ringar har vore gjort. Ein som kjenner dette materialet godt, sa det slik: "Kanskje har det vorte litt vel mykje tjo og hei, og litt lite innhald". Dette er ei utfordring alt kyrkjelydsarbeid, inkludert forkynninga.

Eg hørde nett denne dagen ein radioandakt der det ikkje vart lese noko ord frå Bibelen. Andakten hadde i og for seg mange gode fine tankar, men var desse tankane ord frå Guds munn? Det synest å vere slik at mykje arbeid i kyrkjelyden i dag - også forkynninga - tek utgangspunkt i mennesket sine behov. Frå ein diakonal synsstad kan dette synest å vere ei god tilnærming. Som kommunikasjonsstrategi i det offentlege rom synest dette også å fungere. Men vert dette perspektivet reindyrka, så manglar ein vesentleg dimensjon. Ja, det eine som er naudsynt, manglar (v 42).

Dersom gjesten hos Marta og Maria hadde vore ein nabo eller ein alminneleg svolten vegfarande, så hadde det diakonale perspektivet vore heilt og fullt på sin plass. Men det var Herren som kom, og eit møte med Herren er annleis. "Menneskesonen er ikkje komen for å tenast, men for å tene og gje livet sitt..." (Mark 10,45) Slik Marta strevar for å finne noko å gje til Jesus, slik hadde Peter protestert mot at Jesus skulle vaske føtene hans (Joh 13,8). Peter ville heller vaske føtene til Jesus. Det ligg djupt i vår natur å tenkje at først og fremst må vi gje noko til Gud. Vi kan gjere det gjennom diakonal innsats, gjennom teneste for andre menneske, ved å fokusere på menneske sine behov.

Arbeidet i kyrkjelyden og forkynninga er ikkje berre eit møte mellom menneske. Det er ikkje berre snakk om mellommenneskelege relasjonar, tilfredsstilling av behov og god kommunikasjon. Det er også eit møte med Gud. Og i eit møte med Gud er ikkje det grunnleggjande kva vi har å gje han, og kva vi kan vise han. Det eine naudsynte er at vi først ser kva han vil gje oss og så set av tid til å ta imot. Til å lære. Til å vere disiplar. Motsetninga er ikkje så mykje aktivitet - meditasjon, men at vi - anten vi er i aktivitet eller i stille meditasjon har fokus på Guds kraft og Guds gåve til oss gjennom sitt ord.

Og så må preika og gudstenesta denne søndagen vere prega av denne sakramentale rørsle, frå Gud til oss. Det er jo dette som er evangeliet

formidla gjennom Jesu ord. Gud gjeve oss nåde og fyller oss med sin Ande, for dermed å utruste oss til teneste. Eg meiner at Aage Samuelsen har tolka denne teksten på ein god måte gjennom si fine salme, som vert tilrådd som salme for dagen:

*O Jesus, du som fyller alt i alle,
som rik på miskunnhet og nåde er,
jeg lik Maria for din fot vil falle,
for intet hvilested er skjont som her.
Min Frelser kjær, ditt skjønne navn jeg nevner
ifra mitt hjertes dyp jeg priser deg.
Og alle tvilens mørke skyer revner,
din nådesol skal gjennomstråle meg.*

Dagens illustrasjon

Ei eldre kvinne som budde heime saman med mannen sin, fortalde meg om presten som av og til kom på heimebesøk til dei. "Presten er så hyggjeleg;" sa kona, "han pratlar om laust og fast, men til sist må eg gjerne spørje han om han også kunne tenkje seg å lese eit Guds Ord for oss og be ei bøn. For er det ikkje det som er poenget med at presten kjem på vitjing til oss? Eg undrar meg litt over at han ikkje kjem på den tanken sjølv."

Den eldre kvinna meinte altså at det var eitt som var naudsynt. Det var mangt som var hyggjeleg å snakke om, og presten var ein grei kar, men likevel måtte ho passe på at den gode delen ikkje skulle takast frå henne.

Disposisjon

Alternativ I

Kva gjer vi når Herren gjestar oss?

- Skal vi gje til Jesus?
- Skal vi ta imot av Jesus?
- Skal vi late oss prege av Jesus?

Alternativ II

Å vere ein Jesu disippel - det er å

- ha tid til Jesus
- lytte til Jesus
- følgje Jesus i handling (for Maria gjorde vel dette seinare?)



GEIR SØREBO

Prost i Ytre Sogn og Nordhordland

17. søndag etter pinse

19. september 2010

Prekentekest: Luk 7,11-17

Lesetekster: Job 19,25-27; Rom 8,18-23

Betraktning

Jeg ser i taket i Det sixtinske kapell: Guds finger på gnistavstand. Livets skaperkrefter slår over på denne siden.

"Da han nærmet seg byporten, ble en død båret ut til graven."

Gnist

Ut av byen: Dødens tog

Inn mot byen: Livets tog

Dødens tog med livets avfall.

Livets tog med dødens trussel.

Dødens tog med dødens frukt. Livets tog med livets kilde-

Ut gjennom byporten: Det støyende tog.

Fortvilelsens støy. Urskriket. Den bitre klage.

De såre hulk. De lammede liv. De forsteinede ansikter.

Inn mot byporten: Den glade støy.

Gutten ble frisk - har du hørt det? Har du sett ham? Blir det mer av samme slag?

Ut gjennom byporten: Dødens pol.

Inn mot byporten: Dødens motpol.

Nærmer seg. Sakte. Nærmere. Og står stille.

Pol mot pol. Da slår

- livets gnist.

Dødens tog snur kjøreretning.

Inn gjennom byporten: Ett tog.

Skal jeg gå i det?

I hans følge skal jeg det.

Teksten

Det er geografisk scenskifte, men likevel sammenheng. Fra Kapernaum, Luk 7,1-10, og til Nain, Luk 7,11-17, en mils vei sør for Nasaret.

I Jesu programtale i Nasaret, 4,16ff, innvarsles frihet fra dødskreftene og undertrykkelseskreftene. Og Jesus henviser både til Na'aman og Elisja, 2 Kong 5 og enken i Sarepta og Elia, 1 Kong 17. Disse fortellingene kan spores bak begynnelsen av Luk 7. Offiseren i Kapernaum og Na'aman fra Syria. I vår tekst med oppvekkelsen av enkens sønn i Nain er parallellene enda tydeligere: En enke, de møtes

i byporten; enkens sønn blir syk og dør, men gudsmannen vekker ham til live; han gir gutten tilbake til moren: Se, sønnen din lever; han erklæres å være Herrens sendebud, 1 Kong 17,7f.17ff. Alle disse elementene gjenfinnes i vår tekst.

Her som ofte ellers hos Lukas ser vi hvordan kvinnen tiltales som et selvstendig og fremhevet objekt, ikke bare bestemmes i forhold til det mannlige slik det var vanlig i tidens sosiale kontekst: Gutten er *sin mors* eneste sønn; hun var enke; mengden fulgte *henne*; Jesus så *henne*, hadde medlidenhet med *henne*, talte til *henne* og ga sønnen tilbake til *henne*. Vi finner også i disse to fortellingene i Luk 7, slik de er sammenstilt, en slags parvis kjønnsbalanse som vi kan se flere steder hos Lukas: mann, 7,2ff; kvinne, 7,12ff. Se lignende sammenstillinger, for eksempel Luk 8,40ff - synagoge-forstander Jairus og den blodsyke kvinnen, og Luk 10,30ff - den barmhjertige samaritan og Marta og Maria. Her kan også fortellingen ses som utleggelse av teksten foran: det dobbelte kjærlighetsbudet, Luk 10,25ff. Lukas utfolder og eksemplifiserer frelsesbudskapet med konkrete fortellinger.

Det er mange vitner til det som skjer utenfor byporten. Både enken og Jesus har mange med seg.

Det brukes ikke særskilt plass på å beskrive enkens katastrofale situasjon, ut over anvisningen av at dette var hennes eneste sønn, - *monogenæs* - den enefødte, den eneste (av sitt slag). Hele sitt livsgrunnlag hadde hun fulgt til graven, først sin mann, så sin sønn. Kjernestykket i beretningen er da Jesus griper inn. Det skjer ikke ved at den nødstedte henvender seg til Jesus, og det fokuseres ikke på hennes tro, men bare på Jesu medlidenhet med henne i hennes situasjon.

Med sitt "Gråt ikke!" blir det innledet noe nytt. Det skapes forventning - eller bare forvirring? Så legger han en hånd på båret (en enkel treplanke eller to?). Så stopper følget opp, og Jesus taler til den døde. Her er det tydeligste trekk som er annerledes enn i Elias-fortellingen. Jesus taler til den døde. Underet skjer ved hans autoritet.

Da underet er skjedd for øynene på begge menneskeflokkene, lar ikke reaksjonen vente på seg. Både frykt og lovprisning utløses. Selv

om Jesus handler med selvstendig autoritet, er det ikke tvil om hvor han har sin makt fra: Gud har gjestet sitt folk.

De som er bundet, settes fri, slik Jesus har forkynt det. Selv døden må vike for hans makt.

Prekenen

Ingen av oss har opplevd et begravelsefølge som snur på vei ut på kirkegården fordi den døde ikke er død lenger. Likevel er vi nærmere til det endelige oppgjøret med døden enn de var utenfor byporten i Nain. Jesu inngripen mot døden var jo bare en utsettelse. En gang måtte begravelsefølget gå bak liket av ham som en gang hadde fått livet tilbake. Det ble en grav ledig denne dagen, men det ble jo bruk for den likevel.

Jesus demonstrerte livets krefter på sin vei mot døden. Men han kunne ikke fjerne døden og sykdommene ved sine enkeltundere på veien. Det måtte en endelig løsning til av en annen karakter. Den har vi fått. Det er ikke nok med høstens påskedag, om vi ikke hadde hatt den egentlige påskedagen. Vi er nærmere til at dødens følge snur, enn de var både i Nain og i Betania.

Men fortsatt trenges Han som får dødens følge til å stanse fordi han blir fylt av medlidenskap med dem som lider de hjerteskjærende tap i livet. Og vi skal få gjøre som han, se den tro som ligger som en mulighet under sorg og resignasjon. Jeg har noe du trenger, enda du ikke har kommet på muligheten å spørre etter det.

Fortellingen nevner ikke tro, men nettopp derfor er den et bidrag til forståelse av tro. "Trens øye ser det, -", ja, men det begynner ofte ikke der. Det begynner først i møtet med Ham og Hans ord, med forkynnelse som går inn i de dødsmerkede sammenhengene våre og rekker ut sine hender. Dette er dagen for å tale om diakonien som forkynnelse i dødens verden.

Vi har fått en ny forståelse, heldigvis, av sorgens prosess og nødvendighet. Jesu ord til enken i dagens tekst vil ikke bli brukt til ikke å få lov å gråte. "Stopper vi tårene på den som sørger, gråter de med mavesyren i stedet." (Georg Geil) Men vi vil holde fast på at vi er nærmere en løsning på dødens problem i

kirken i dag enn de var i byporten i Nain. Søndag er påskedag også denne uken.

Det fins naturligvis en naturlig død. Og det fins en barmhjertig død. I debatten om prioriteringer i helsevesenet, er det godt at noen vettuge blant oss sier noe om at vi ikke kan bevilge oss utenom døden. Døden er et ufravikelig faktum. Men døden blir allikevel ikke på parti med livet. Døden er et fremmedelement. Det er ikke best at det fins en død! Men når døden er en ufravikelig del av livet, må vi ha en som er sterkere enn døden. Og det har vi.

Prekensisser

Medlidenskap og makt

- Jesus har *medlidenskap*. Vi har ikke en yppers-teprest som ikke kan ha medlidenskap med oss i vår svakhet. (Hebr 4,15)

- Jesus har *makt*. Det viste han på sin vei gjennom livet - og gjennom døden.

- Derfor kunne han være vår *Mellommann*. Mellom Gud og mennesker. Mellom liv og død. Mellom himmel og jord.

Dødens tog og livets tog skal bli ett

- *Vi har gått i mange dødens tog*

- *Med Ham går vi i Livets tog*

- *En dag skal det bare være ett tog*

Gudstjenesten

Høstens påskedag. La den være det. Kan vi skaffe påskesymboler til denne gudstjenesten, så gjør det. Påskeliljer? En (veltet) gravstein? Det tomme kors.

Syng påskesalmer. Påskemorgen slukker sorgen - eller gjør den det? Har vi glemt å snu primstaven med vintersida fram?

Et intervjuobjekt/samtalepartner. En samtale om sorgen. Hva var verst? Hva trengte du mest? Er dagens tekst egentlig en tilleggsbelastning for den som har gått i et begravelsefølge - som ikke snudde. Sorg har så uendelig mange ansikter, men det er likhets-trekk i dem.

ØYSTEIN I. LARSEN
Biskop em.



FRA BISPEDØMMERÅDENE OG KIRKEDEPARTEMENTET

SØKERE

Tunsberg bispedømme

Følgende har søkt embetet som prost i Ringerike prosti i Tunsberg bispedømme. Det er 5 søkere til embetet:

Berger, Kjell Ivar, Sokneprest i Strinda sokn, Trondheim, f. 1953

Ovesen, Stein, Prost i Varanger prosti, Vadsø, f. 1959

Saxegaard, Kristin Moen, Førsteamanuensis og førstelektor ved Det teologiske Menighetsfakultet, vikarprest i Follo og rådgiver ved Det Norske Bibelselskap, Ås, f. 1967

Sigurdson, Aud, Fungerende sokneprest i Kampen sokn, Oslo, f. 1953

Steinbru, Kjell, Sokneprest i Ørskog og Stordal sokn, Ørskog, f. 1956

Stavanger bispedømme

Følgjande har søkt embetet som prost i Tungenes prosti i Stavanger bispedømme. Det er 9 søkjarar til embetet:

Arnesen, Martin Ivar, Sokneprest i Nordre Ryfylke prosti (Skjold og Vats) og områdeleiar i NMS Haugesund, Region Stavanger, Skjold, f. 1960

Arnesen, Sigrunn Hagen, Sokneprest i Nordre Ryfylke prosti (Skjold og Vats), Skjold, f. 1961

Finnbakk, Bjørg Helen, Prost i Salten prosti, Fauske, f. 1950

Kvalevåg, Anders Sigmund, Prostiprest i Tungenes prosti, Austre Åmøy, f. 1949

Linde, Jens, Sokneprest i Ytre Sogn prosti (Gulen, Mjømna og Brekke), Eivindvik, f. 1962

Moe, Atle, Prostiprest i Stavanger bispedømme, Stavanger, f. 1952

Syvertsen, Stig Johan Frafjord, Seniorprest i Ytre Sogn prosti (Sunde), Stavanger, f. 1949

Aano, Kjetil, Generalsekretær i Det Norske Misjonsselskap, Hundvåg, f. 1949

Ådneram, Karsten, Sokneprest i Hafrsfjord, Ålgård, f. 1945

Møre bispedømme

Følgjande har søkt embetet som prost i Austre Sunnmøre prosti i Møre bispedømme, Det er 2 søkjarar til embetet:

Runde, Svein Maron, Sokneprest i Sunnlyven sokn, Hellesylt, f. 1956

Steinbru, Kjell, Sokneprest i Ørskog og Stordal sokn, Ørskog, f. 1956

TILSETTINGER

Borg bispedømme

Borg bispedømmeråd har foretatt følgende tilsettinger:

Sigrun Hermannsdottir i ett års vikariat i en 50 % stilling som prostiprest i Nedre Romerike prosti.

Siv Henriksen Elstad som vikarprest i Nedre Romerike prosti med tjenestested Rælingen sokn

Vi har mottatt bekreftelse på at begge tar imot stillingene.

Solveig Tufte Johansen

BARE NATTEN HAR VERDENSRØM

En tenkebok om tro og livsmestring.

"Vi er skapt til å utvikle oss og leve i vår egen tid. En god vekst skjer i skjæringspunktet mellom trygghet og utfordring."

Solveig Tufte Johansen har i hele sitt voksne liv vært opptatt med hvordan livshistorier og tidens kultur påvirker menneskers liv. Først sitt eget. Men møter med ulike menneskeskjebner har berørt og inspirert henne til også å ville formidle håp, helhet og livshjelp til andre. Kristen tro er kilden og forankringen i hennes eget liv og helhetsforståelse.



Kr 249,-

Luther  Forlag

Besøk oss på: www.lutherforlag.no

Eyvind Skeie

VISST SKAL VÅREN KOMME



Bordkalender med salmevers

Ny bordkalender med salmer av Eyvind Skeie! Til glede og ettertanke hver eneste dag!

Kr 178,-

Luther  Forlag

Besøk oss på: www.lutherforlag.no

Morten Dahle Andersen (red)

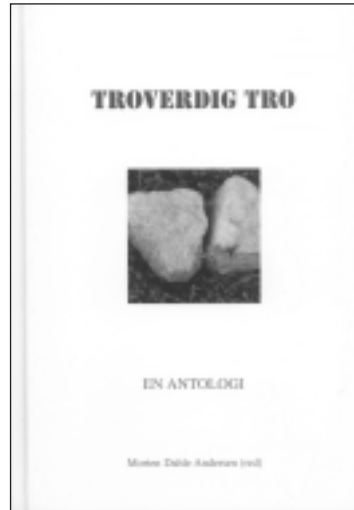
TROVERDIG TRO

En antologi om apologetikk skrevet av 20 kvalifiserte og engasjerte mennesker. Boka stimulerer til aktiv deltakelse i en offensiv for troen i vår tid.

- Svarer Jesustroen fremdeles til menneskers dypeste behov?
- Kan vi rettferdiggjøre troen på Gud i en tid da kraftfulle stemmer hevder at Gud er død? Har de troende et troverdig alternativ til tidsklemma?
- Hvilke utfordringer møter en 2000 år gammel tro på Jesus Kristus i et sekulært samfunn?
- Hvordan klarer vi som troende å formidle en sann, troverdig og slitesterk tro i vår tid?

"Å leve slik at andre spør om vår tro, det er troverdig tro. Troens levde liv er et troens språk i seg selv, og det gir troverdighet til troens talte ord".

(Jan Oppsal)



Kr 298,-

Returadresse:
Luther Forlag
Grensen 3
0159 OSLO

UTKOMMER annenhver uke på Luther Forlag og redigeres av professor Harald Hegstad, kapellan Sunniva Gylver, universitetslektor Sjur Isaksen og prost Jan Otto Myrseth.

REDAKSJON

Luthersk Kirketidende, v/Eyolf Berg,
Luther Forlag, Grensen 3, 0159 OSLO.
Red. sekr.: Eyolf Berg.
Tlf. 91 17 65 37.
e-post: redaksjon.lk@lutherforlag.no

LESERINNLEGG til Luthersk Kirketidende mottas med takk og kan sendes til ovenstående e-postadresse.

ABONNEMENT, ADRESSEENDRING O.L.:

Luthersk Kirketidende v/Eyolf Berg,
Luther Forlag, Grensen 3, 0159 OSLO.
Tlf. 91 17 65 37.
e-post: redaksjon.lk@lutherforlag.no

Pris kr. 550,- pr. år for Norge. Utlandet kr. 750,- pr. år.
Abonnementet inkluderer Halvårsskrift for Praktisk Teologi (2 numre pr. år).
Kontonummer: 3000.14.73669

ANNONSEPRISER

Det er muligheter for følgende 7 annonsemoduler i LK:

1. *1/2 kvartside* (Høyde 42 mm, bredde 61 mm) kr 750,- +mva
 2. *Kvartside* (Høyde 42 mm, bredde 127 mm) kr. 1000,- +mva
 3. *Halvside* (Høyde 177 mm, bredde 61 mm) kr. 2000,- +mva
 4. *Halvside* (Høyde 85 mm, bredde 127 mm) kr. 2000,- +mva
 5. *3/4 side* (Høyde 130 mm, bredde 127 mm) kr 2500,- +mva
 6. *Helside* (Høyde 177 mm, bredde 127 mm) kr. 3000,- +mva
 7. *Dobbelside* (Høyde 177 mm, bredde 2x127 mm) kr. 5000,- +mva
- Overstående priser gjelder s/hv-annonser. Tillegg for farger: kr. 1500,- +mva

ISSN 0332-5431

