

TIDSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

1-2013
LUTHER FORLAG



Ragnar Skottene:

Guds kjærlighet og dommens utgang

Egil Sjaastad:

"Saliggjørelsens orden" i roseniansk sjelesorg

Torgeir Sørensen:

Sammenhenger mellom religion og helse

Herborg Finnset Heiene:

Kan vi kalle naturen hellig?

Stein Ødegård:

Liv og liturgi à la Lukas

Ex libris

- 1 Leder
- 3 ad fontes
- 3 Nye medarbeidere
- TPT – Vitenskapelig:**
- 4 Ragnar Skottene: Guds kjærlighet og dommens utgang
Kan vi lære noe av helvetesdebatten 60 år etter?
- 14 Egil Sjaastad: "Saliggjørelsens orden" i roseniansk sjelesorg
En undersøkelse av Gudmund Vinskeis brevsjelesorg i Ungdom og Tiden
1972–1985
- TPT – Aktuelt:**
- 30 Torgeir Sørensen: Sammenhenger mellom religion og helse
Implikasjoner for praktisk teologi
- 39 Herborg Finnset Heiene: Kan vi kalle naturen hellig?
Fra praksisfeltet
- 47 Stein Ødegård: Liv og liturgi à la Lukas
Ei skisse til å forstå og leva i gudsteneste på søndag og kvardag – inspirert av Lukas-
evangeliet sitt særstoff.
- 52 Ex Libris

Tidsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Leif Gunnar Engedal (hovedred.), Tron Fagermoen, Hallvard Olavson Mosdøl,
Elisabeth Yrving Guthus, Lars Johan Danbolt, Turid Skorpe Lannem

REDAKSJONENS ADRESSE Det teologiske Menighetsfakultet, P.b. 5144 Majorstua, NO-0302 OSLO. E-post: hpt@mf.no

INTERNETT <http://lutherskkirketidende.no/index.cfm?id=282633>

REDAKSJONSSEKRETER Eyolf Berg

BOKMELDINGSANSVARLIG Turid Skorpe Lannem

ABONNEMENT Bestilles over internett eller fra redaksjon.lk@lutherforlag.no. Pris: NOK 250,- pr. år
Merk: Abbonenter på Luthersk Kirketidende får TPT inkludert i prisen

ENKELTHEFTER f.o.m. nr. 1/2011 kan kjøpes i pdf-format fra <https://lutherskkirketidende.buyandread.com>

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til hpt@mf.no, samt papirkopi til
ovenstående adresse. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter.
Tidsskriftet praktiserer en referee-ordning, der alle forskningsartikler blir vurdert av én
eller flere eksterne fagfeller for publisering. Dette gjelder ikke bokmeldinger eller artikler
under vignetene «Aktuelt» og «Fra praksisfeltet».

Leder

Frelse eller helse?

Artiklene i dette nummer av tidsskriftet spenner over et variert og vidt felt. Det er utvilsomt lang avstand i teologisk tematikk fra Hallesbys beryktede helvetespreken til spørsmålet om mulige helseeffekter av religiøs tro og praksis. Det er heller ikke snakk om nært naboskap mellom de teologiske spørsmålene i en roseniansk farget brevsjelesorg og aktuelle utfordringer i samspillet mellom liturgi og diakoni knyttet til kirkens gudstjenestefeiring.

Når jeg leser bidragene, er det disse markerte forskjellene som først melder seg. Ved nærmere ettertanke undres jeg likevel på om det ikke finnes noen berøringspunkter midt i alle ulikhetene, skjulte tråder som likevel knytter den mangfoldige veven sammen.

En første og nokså omtrentlig innsirkling av et slikt mulig felles berøringspunkt kunne formuleres i følgende spørsmål: Hvilken rolle spiller menneskelig erfaring i utforming og formidling av kirkens tro og lære? Eller sett fra en annen kant: Hvilke spor setter kristentroen i hverdagspraksis og dagligliv?

I Ødegårds bidrag om liv og liturgi à la Lukas er dette et sentralt perspektiv. Gudstjeneste og hverdagsliv hører sammen. Troen møter menneskelig erfaring. Gudstjeneste og forkynnelse skal adressere vår virkelighet og peke mot en tro som setter spor i daglig praksis. Det er når liturgi og diakoni finner hverandre, at kristen gudstro får meningsfull og retningsgivende dynamikk. I Sørensens artikkel møter vi samme tematikk så å si fra motsatt kant. Også her er blikket rettet mot menneskelig erfaring, men spørsmålet er annerledes: Er det mulig ad den empiriske forskningens vei å påvise gunstige

helseeffekter av folks religiøse praksis? Er det sunt å tro? Den omfattende forskningen som nå finnes om dette, kan se ut til å gi et positivt, bekreftende svar. Det er verd å merke seg dette, ikke minst i forhold til tidligere utbredte og inngrodde forestillinger om at religionen stjeler sjelefreden og helsa fra folk. Samtidig er det grunn til en viss varsomhet på vegne av kristen tro og teologi. Én ting er at forskningsresultater har en tendens til å variere og skifte. Viktigere og mere problematisk er en observerbar tendens til "instrumentalisering" av troen. Religion og religiøs praksis verdsettes og støttes fordi det er godt for folkehelsa. "Helse" er fint, "frelse" problematisk.

Det er utvilsomt et solid stykke vei både sosio-kulturelt og kirkelig-teologisk fra Ødegårds og Sørensens kontekster til Sjaastads analyse av Vindskeis brevsjelesorg. Samtidig er det tydelig å spore et underliggende felles engasjement. Det handler om hvordan tro og erfaring spiller sammen. I den roseniansk fargete sjelesorgen for ungdom på 1970–80-tallet er fokus rettet mot hvilke erfaringer som kjennetegner en sann kristen omvendelse, og hvilken levemåte som skal prege den troende. Lest med nåtidens blikk ser man tydelig hvordan denne sjelesorgen er sterkt preget av bestemte historiske og sosio-kulturelt forankrede erfaringsformer. Hva skjer når disse gjennomgår dyptgripende endringer? Hvordan kan sjelesorgen møte nåtidskulturen og den radikalt endrede erfaringsverden som møter unge der? Slik jeg ser det kommer Vindskeis strategi og teologi her til kort. Sjaastad drøfter ikke denne utfordringen inngående. Men i de avsluttende refleksjonene presenterer han synspunkter som – hvis de tas på alvor – har et betydelig kritisk potensial med tanke på

både strategi og teologi i sjelesorgen. Med referanse til en dansk teologkollegas analyser formulerer Sjaastad utfordringen omtrent slik: Hva betyr det å forkynne lov og evangelium i møte med "det jeg-svake menneske" i en narsissistisk preget kultur? I arbeidet med slike utfordringer etterspørres helt andre sider av teologisk antropologi og skapelsesteologi enn det som dominerer i roseniansk og pietistisk fromhet.

Her dukker altså det samme temaet opp igjen: Hva innebærer det for vår teologi å ta nåtidens erfaringsvirkelighet på alvor? Denne tematikken spiller også en rolle i Skottenes bidrag. Han er opptatt av hvordan kirkens lære om fortapelsen kan formidles sant og troverdig i forkynnelsen i dag. I analysene peker han på betydelige endringer i folks erfaringsverden fra Hallesbys 50-tall fram til i dag. Kultur og mentalitet har gjennomløpt dyptgående endringer. Dette har satt dype spor både når det gjelder synet på mennesket og innholdet i den allmenne religiøsitet. Disse endringene får også følger for holdningen til kirkens tro og lære. Folk utformer i større grad sine religiøse forestillinger med utgangspunkt i egne tanker og behov, uavhengig av tradisjonell kirkelig fortolkning. Og et sentralt poeng for Skottene er nå dette: Denne utviklingen skjer ikke bare allment i samfunnet. Den setter spor også innad i kirken. Utformingen og formidlingen av det kristne trosinnhold berøres og endres. Skottene hevder med henvisning til diverse sosiologiske undersøkelser, at fortapelsen er marginalisert som teologisk tema i kirken, og at spørsmål knyttet til dette "... i økende grad [er] kommet i miskreditt både hos prester i Den norske kirke og blant pastorer i frikirkelige trossamfunn".

Hvordan kan denne situasjonen møtes? Temaet og debatten er høyst aktuell og levende. Tidligere i vinter fylte den flere nummer av Luthersk Kirketidende. Skottene peker på en rekke grunnleggende systematisk-teologiske utfordringer. Å ta disse på alvor er nødvendig så lenge det dreier seg om et viktig punkt i kirkens lære. Men det er også nødvendig å reflektere kritisk med tanke på hvordan dette kan formidles i forkynnelsen. I sine overveielser omkring dette peker også Skottene på forkynnelsen

av loven i dens åndelige bruk som forutsetning for mottakelse av evangeliet om syndenes forlatelse. Dermed berører han den samme tematikken som Sjaastad gjør i sine avsluttende refleksjoner. Slik jeg ser det, pekes det her på et anliggende som er sentralt og viktig med tanke på både sjelesorg og forkynnelse i en nåtidskontekst. Teologisk handler det her dels om skapelsesteologiens betydning og plass i forkynnelsen av evangeliet, og om sammenhengen mellom skapelse og synd. Men det handler også om forståelsen av den klassiske lov–evangelium-formelen. Finnes det ikke en teologisk legitim bruk av rekkefølgen evangelium–lov? Finnes det ikke et "skapelsens evangelium" som kan og skal forkynnes til oppreisning og verdighet for alle nedbøyde – for dem som bærer tunge byrder og er dypt såret og merket av erfaringer i "private, jordiske helveter"?

Spørsmålene er mange og viktige. Det er bra dersom tidsskriftets artikler kan inspirere til refleksjon omkring disse og andre spørsmål, og slik bidra til å kaste lys over sjelesorgens og forkynnelsens utfordringer.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

AD FONTES

Vi er det vi gjør jevnlig.
Søk derfor vanen fremfor bragden.

Aristoteles

Nye redaksjonsmedlemmer:

Våren 2013 er tidsskriftets redaksjon fornyet og forsterket med tre nye medarbeidere: Prost Elisabeth Yrving Guthus, professor Lars Johan Danbolt og stipendiat Turid Skorpe Lannem. Vi ønsker alle tre velkommen til kreativt samarbeid i utvikling av tidsskriftets arbeid. Samtidig retter vi en hjertelig takk til professor Harald Askeland, sokneprest Astrid Sætrang Morvik og direktør Marit Halvorsen Hougsnes for mangeårig innsats i redaksjonens arbeid. Alle tre sluttet ved årsskiftet.

Guds kjærlighet og dommens utgang

Kan vi lære noe av helvetesdebatten 60 år etter?



RAGNAR SKOTTENE

ragnar.skottene@uis.no

Engasjerende helvetesdebatt

Fra Indremisjonsselskapets høyborg i Staffeldts gate i Oslo kringkastet NRK 25. januar 1953 gjennom radio en tale som satte så å si hele landet vårt i brann. Med sin intense prekenrøst slynget professor *Ole Hallesby* ut noen spissformulerte vendinger som mange lyttere opplevde som skrekkinngytende helvetestrusler: "... Du vet at om du stupte død ned på golvet i dette øyeblikk, så stupte du like i helvete (...) Hvordan kan du som er uomvendt, legge deg rolig til å sove om kvelden, du som ikke vet om du våkner i din seng eller i helvete...".

Talen utløste kanskje den mest engasjerende kirkelige og teologiske debatt i Norge i det 20. århundret. Den bølget frem og tilbake i nesten 5 år frem til senhøstes 1957 og handlet om en rekke ulike temaer: gudsbilde og fortapelsessyn, Skrift og bekjennelse, stat og kirke, folk og kirke – bare for å nevne noen. Og den aktiviserte debattanter både i kirken (biskoper, teologiprofessorer, prester, lekfolk) og i samfunnet (politikere, pressefolk, kultureliten, "vanlige folk"). Helvetesstriden ble en mangslungen debatt med stor bredde og mange involverte.

I etterpåklokskapens perspektiv er det lett å konstatere at helvetesdebatten på 50-tallet ble en ulykkelig debatt. Den gir ingen grunn til å feire. Derfor satte jeg også "jubileum" i markante anførselstegn da jeg for 10 år siden ga ut en monografi med tittelen *Gudsbilde og fortapelsessyn, En teologihistorisk analyse av norsk helvetesdebatt 1953–1957* (Skottene 2003: 5). Men nettopp fordi debatten ble så opprivende, bør vi spørre: Hva kan vi lære av den 60 år etter?

Spørsmålet er viktig ikke bare fordi striden etterlot seg et uløst kulturelt traume den gang den ebbet ut. Det aktualiseres den dag i dag når begrepet "helvete" stadig dukker opp i norsk språkbruk – både i skriftlige utsagn og i muntlige ytringer. Hvordan skal vi som kirke imøtekomme denne begrepsbruken? Hvordan bør vi i kirkens forkynnelse forholde oss til de bibelske utsagnene om evig liv og evig fortapelse? Kan den 60 år gamle debatten tross alt gi noen positive bidrag her?

Med dette temaet ønsker jeg å fokusere på det som etter mitt skjønn var den *teologiske* hovedsaken allerede under den "klassiske" helvetesdebatten: Hvem er *Gud* sett i relasjon til Skrif-

ten lære om livets dobbelte utgang? Og hvordan bør vi som kirkens *forkynnere* forholde oss til denne vanskelige tematikken?

I denne korte artikkelen gjør jeg slett ikke krav på å behandle alle sidene ved disse ømtålige spørsmålene. Jeg begrenser meg til noen få antydninger – med utvalgte historiske innspill fra helvetesdebatten på 50-tallet, med nødvendige religionssosiologiske fakta av nyere dato, og med enkelte sentrale systematisk-teologiske og homiletisk-praktiske refleksjoner.

Antroposentriske helvetesforestillinger

Ulykkeligvis handlet debatten på 50-tallet i stor grad om fortapelsens angivelig *menneskelige* egenart – om hvordan det kommer til å oppleves å gå fortapt, og å være fortapt, om helvete består i fysisk og/eller psykisk pine. Dette antroposentriske perspektivet knyttet an til middelalderens skrekkeforestillinger om et underjordisk ildhav der de fordømte skal plages og pines i all evighet.¹ Hallesbys radiotale var nok ikke uten skyld i en slik fokusering. Særlig den krasse vendingen ”stupte like i helvete” kunne ikke unngå å vekke assosiasjoner til ”helvete” bokstavelig forstått som et grufullt straffested i den kosmiske topografi. Dertil kom professorens fremstilling av Satan som mange kom til å oppfatte som helvetessjefen som regjerer og torturerer fortapte mennesker i all evighet (Skottene 2003: 25–56).

Verken under helvetesdebatten som fulgte talen hans, eller i forfatterskapet sitt tok Hallesby noe oppgjør med middelalderens antroposentriske helvetesforestillinger. Han tok heller ikke avstand fra det grufulle gudsbilde som disse forestillingene ofte var forbundet med. Det unngikk han til tross for at de teologiske sidene ved saken var de viktigste for ham. Likeså unnlot han å skjelne mellom de i og for seg uforlignelige bildene som Bibelen bruker om fortapelsen, og den saken som disse bildene målbærer. På den måten støttet han i det minste indirekte en biblisistisk bibelhermeneutikk som overser eller benekter distinksjonen mellom metafor og realitet i læren om fortapelsen.

På denne bakgrunn var det ikke vanskelig for biskop *Kristian Schjelderup*, Hallesbys viktigste motpart i debatten, å ta til motmæle mot profes-

sorens infernalske forkynnelse. Han fornektet enhver forestilling om et helvete forstått som et eskatologisk straffested med evigvarende fysiske og/eller psykiske pinsler for de fortapte. Riktignok finnes det en ”fortapelsens mulighet”, medgikk biskopen. Det var mulig for mennesker å velge egoismens og ukjærlighetens vei og på den måten fortape seg selv, forspille sin gudgitte humanitet. Men det gjaldt bare midlertidig for dette livet. Til syvende og sist ville alle bli befridd fra følgene av sine inhumane feilgrep og bli endegyldig frelst (apokatastasis panton) (Skottene 2003: 65–97).

Dette standpunktet fikk stor oppslutning – dels fra teologisk skolerte debattanter i tradisjonen fra den liberale eller eksistensialistiske teologi, dels fra sekulariserte og kulturradikale lekfolk i folkekirkens periferi. Om det fantes noe helvete, så dreide det seg om forferdelige tilstander her på jord: ulykker, kriser, kriger, naturkatastrofer, fysiske lidelser, psykiske sykdommer, osv. Her sto ikke minst verdenskrigens redsler friskt i minnet hos folk flest. Andre – som for eksempel sokneprest *Thorleif Boman* – fremhevet den angsten som preget mange i etterkrigstiden:

”Analyser den angst som rider nåtidsmenneskene som en mare, og De vil finne at den er fryktelig nok. Gå ut fra den! Forkynn evangeliet slik at de blir løst fra sin faktiske angst for døden i den ene og den annen betydning. Om De kan, da! Det er overflodig å vekke angst hos mennesker som er fulle av angst på forhånd. For nåtidsmennesker er himmelen en drøm, men fortapelsen en realitet!” (Boman 1957: 121f)

I sum handlet helvete (fortapelsen) altså om *antroposentriske* og *immanente* tilstander, om menneskers dennesidige lidelser. Verken Gud eller evigheten var med i bildet.

Disse forestillingene er trolig enda mer dominerende i den norske befolkningen 60 år etter. Smertefulle sykdommer, inklusive alvorlige sinnslidelser, kan oppleves som et ”sant helvete”, ulykkelige ekteskap og familieforhold likeså. Og hever vi blikket ut over den personlige sfæren og de nære relasjoner, er det ikke lenger nødvendig å trekke frem verdenskrigens Holocaust; det er mer enn nok av konflikter og kriger i det 21. århundret. I tillegg kommer ”krigen

mot terror”, en krig som ikke bare har hatt et verdensomspennende omfang med angrepet på tvillingtårnene i New York 11.09.2001 som det ”klassiske” paradigme, men som attpå til har fått et markant nasjonalt utslag gjennom de skjellsettende hendelsene i Oslo og på Utøya 22.07.2011. Men uansett om ”helvete” er individuelt eller sosialt, internasjonalt eller nasjonalt, synes det alltid å være *antroposentrisk* og *immanent*: den gjengse bruken av det kraftfulle begrepet sikter til *menneskers* forferdelige opplevelser og situasjoner i dette *livet*. Verken teologiske eller eskatologiske perspektiver er innenfor horisonten.

Dette udokumenterte inntrykket av dagens mediebilde bekreftes av nyere vitenskapelige forskningsdata. Det store diskusjonstema under helvetesdebatten på 50-tallet om evig pine for de fortapte har mistet sin aktualitet i størsteparten av befolkningen. I Religionsundersøkelsen 1998 kom det fram at bare 1 av 7 nordmenn tror at det finnes et evig helvete etter døden (Repstad 2000: 33f, 42f; Botvar 2006: 65f, 73). Det skyldes ikke bare den tiltagende avkristningen og sekulariseringen av samfunnet, men også temaets avtagende betydning og funksjon i kirkens egen forkynnelse. Etter Hallesbys berømte helvetespreken er temaet i økende grad kommet i miskreditt både hos prester i Den norske kirke og blant pastorer i frikirkelige trosamfunn (Breistein og Leer-Salvesen 2005: 163f; Skjeggstad 2005: 175ff; Botvar 2006: 65; Aadnanes 2008: 148–151; Repstad 2010: 25–27). Således er det mulig å spore en minkende avstand mellom kirkens forkynnelse og folkelige forestillinger om menneskets evige fremtid.

Hvordan kan denne utviklingen forklares teologisk?

Monistisk gudsbilde

Etter mitt skjønn er den viktigste forklaringen å finne i et monistisk gudsbilde. Det er en *énlinjet* gudsoppfatning der Gud er kjærlighet i en annen betydning enn i klassisk teologi. Forenklet og summarisk kan dette bildet tegnes slik:

1) Synden og ondskaper – i den utstrekning den holdes for å være reell og eksistensiell – er nok destruktiv for *mennesker*, men den for-

stås ikke som opprør mot *Gud* og brudd med ham. Følgelig er det meningsløst å snakke om at Gud reagerer i hellig vrede mot syndere. For Gud er utelukkende kjærlighet.

2) Dette medfører også at det ikke trengs noe guddommelig oppgjør med menneskenes brudd med Gud gjennom soning for synden og forsoning med Gud. Påskedramaet tolkes snarere som Jesu uskyldige martyrium der han selvoppofrende demonstrerer Guds monistiske kjærlighet og initierer kjærlighetens endelige seier over hatet og ondskaper.

3) Konsekvensen av dette grunnsynet blir at Gud, når det endelig kommer til stykket, vil oppta *alt* og *alle* i sitt evige livsfellesskap (apokatastasis panton). Det vil skje nettopp i kraft av hans guddommelige kjærlighet. Det er en logisk systematisk-teologisk sammenheng mellom et monistisk gudsbilde og troen på at alle vil bli frelst til slutt.

Dette gudsbildet var tydelig allerede hos biskop Schjelderup under helvetesdebatten på 50-tallet. Han gikk ikke bare til felts mot forestillinger om et evig helvete i *antroposentrisk* forstand i tradisjonen fra middelalderens skrekkscenarier. Han fornektet også den klassisk *teologiske* dimensjonen i læren om evig fortapelse. Skriftens utsagn om helvete (fortapelsen) utla han som påminnelser om det han kalte ”livets alvor”: *Mennesker* sto nok i alvorlig fare for å lukke seg selv inne i synd og selvopptatthet, men det fikk ikke den følgen at *Gud* lukket dem ute fra sin kjærlighet. For Schjelderup var det en fremmed – ja, ukristelig – tanke at menneskers brudd med Gud skulle kunne ende i evig utelukkelse fra Guds fellesskap med dem. Når Gud i sin tid ville foreta sitt endelige oppgjør med synden og ondskaper i verden, ville han lukke alle mennesker inn i sitt evige livssamfunn. Tanken på en fortapelse i betydningen evig relasjonsbrudd med Gud hørte ikke hjemme i hans teologi. Det var uforenlig med det monistiske gudsbildet hans (Skottene 2003: 65–97).

Så det er ikke adekvat å hevde at helvetesdebatten på 50-tallet bare var en strid om fortapelsens (antroposentriske) *former* og ikke fortapelsens (teologiske) *realiteter*.² Jo, det var nettopp gudsbildet og dets betydning for for-

tapelseslæren som var stridens kjernepunkt. Biskop Schjelderup og støttespillerne hans sto for et monistisk gudsbilde. Professor Hallesby og meddebattantene hans forfektet – riktignok med viktige innbyrdes nyanser³ – en *dualistisk* gudstro med rom for spenningen mellom Guds vrede og Guds nåde, mellom lov og evangelium, mellom evig liv og evig fortapelse.

Hva har så skjedd i løpet av de siste 60 årene? Religionssosiologiske data forteller entydig om *dualisme på retur*. Dualistiske forestillinger dominerer ikke lenger i den norske befolkningen. Færre og færre tror at det foregår en kamp mellom Gud og djevelen, mellom to diametralt motstridende krefter. Skillet mellom himmel og helvete, evig frelse og evig fortapelse har stadig mindre oppslutning. Over dobbelt så mange tror på en himmelsk tilværelse etter døden i forhold til dem som tror på et fremtidig helvete. Det tradisjonelle bildet av en personlig Gud som alle skal stå til regnskap for på dommens dag, er langt mindre utbredt enn i tidligere generasjoner. I vår generasjon står folk flest ansvarlig bare for seg selv; noen høyere (guddommelig) autoritet angår dem ikke. Klassisk kristen teologi er dessuten etter hvert fortrent av nyreligiøse tanker om en upersonlig Gud, en slags høyere – eller dypere – åndelig energi som på monistisk vis gjennomstrømmer tilværelsen (Repstad 2000: 42f; Botvar 2006: 65f, 73; Romarheim 2011: 46ff).

Også blant kirkens forkynnere har monistiske forestillinger øvd innflytelse de senere årene. "Vanskelige" dogmatiske lærestykker som Guds vrede og dommens dag er kommet på vikende front i forkynnelsen. Et "snillere" gudsbilde og apokatastasis-klingende toner har gjort seg mer gjeldende enn før. Den kirkelige forkynnelsen er således ikke upåvirket av den folkelige (ny)religiositeten (Breistein og Leer-Salvesen 2005: 162-165; Skjegstad 2005: 178ff; Botvar 2006: 65; Aadnanes 2008: 148-151, Repstad 2010, 25-27).⁴

Denne teologiske tendensen henger nært sammen med en optimistisk antropologi.

Optimistisk menneskesyn

Til et monistisk gudsbilde svarer et *radikalt optimistisk menneskesyn*. I en moderne og post-

moderne kultur ser mennesket på seg selv som godt på bunnen. Ingen er egentlig syndige eller onde i hjerterota, slik klassisk evangelisk-luthersk kristendom lærer. Kritikverdige tanker, ord og gjerninger skyldes ikke "lysten til det onde i mitt hjerte", men mangel på opplysning, dårlig oppdragelse og uheldige sosiale forhold. De rokker ikke ved den suverene *jeg*-posisjonen og *jeg*-konsentrasjonen hos opplyste og oppegående mennesker. Kanskje det mest sentrale – om enn ofte ubevisste – karakteristikum ved (sen)moderne mennesker i vår tid er individets *selvsettende* subjektivitet: jeg lever og har livet i meg selv! Det er min egen eiendom som jeg selv – og ingen andre – har herredømme over. "Selvbestemt" liv og død, abort og eutanasi, er vel de tydeligste utslag av dette selvbildet. Selve livet er røvet fra Guds hender og lagt i mine. Troen på Skaperen er erstattet av troen på skapningen. Om det finnes en (eller annen) gud, har han i alle fall ikke med livet mitt å gjøre.

Dette sekulærhumanistiske livssynet – qua praktisk livsholdning – synes å være langt mer dominerende i dag enn for 60 år siden, og betydelig mer utbredt i befolkningen enn det relativt beskjedne antallet formelle medlemmer i Human-Etisk Forbund tilsier.⁵ Avkristnede borgere i vårt rike velstands- og velferds-samfunn klarer seg utmerket godt uten Gud.

Likevel avslører nyere forskningsdata at det igjen er blitt "in" å være religiøs. Men nå er det ikke klassisk kristendom som er "på moten", men nyreligiositetens optimistiske tro på *mennesket selv*. Religionssosiologer registrerer en utbredt "deregulert" religion og skepsis til ytre religiøse autoriteter, ikke minst til den kristne Gud. Religionen er sterkt subjektiv med basis i egne følelser og med mennesket selv som øverste autoritet (Repstad 2000: 35; Kraft 2011: 11f). I sentrum står troen på menneskets angivelig guddommelige vesenskjerne og evolusjonspotensial: Mitt innerste jeg er dypt beslektet med den åndelige energien som på monistisk vis gjennomtrenger hele universet, og som uopphørlig beveger seg mot fullkommenhetstilstander. Jeg er min egen gud, min egen skaper og frelser, og behøver ingen barmhjertig Skaper og nådig Frelser utenfor meg selv (Skottene 2007: 20-26; Kraft 2011: 44-47, 90-94).

Overflatisk betraktet kan et sekulærhumanistisk og et nyreligiøst menneskesyn virke nokså ulike. Det ene er jo programmatisk ikke-religiøst, det andre religiøst. Fra en systematisk-teologisk synsvinkel er det like fullt flere felles-trekk enn forskjeller som springer en i øynene. Her trekker jeg frem bare tre punkter med relevans for min tematikk.

For det første må nevnes en *overflatisk oppfatning av synd og ondskap*. Sekulærhumanister og nyreligiøse samstemmer i kritikken mot kristendommens lære om syndefall og arvesynd. Begge mener at den største "synden" noen kan begå, er å innbille seg (og andre) at man er en synder. Vårt egentlige problem er ikke synd og ondskap, men uvitenhet om vår positive guddommelige identitet, påstår sentrale representanter for nyreligiositeten.⁶ Det er en påstand som også sekulære humanister kan istemme, bortsett fra det religiøse aspektet ved utsagnet.

For det andre skjer det som en naturlig følge av det første at (*sen*)moderne mennesker *forguder seg selv* – snart på sekulærhumanistisk basis, snart på bakgrunn av en nyreligiøs livstolkning. Selvsagt vil verken sekulærhumanister eller nyreligiøse gå med på at de forguder seg selv. Ut fra sine respektive ståsteder vil begge si at de bare tar ærlige konsekvenser av sitt positive – og for dem realistiske – livssyn og menneskesyn. Fra et systematisk-teologisk perspektiv er det like fullt dekning for å hevde at de bryter det første og største av alle bud: De setter seg selv i Guds sted. I dette perspektivet er det mulig å spore et dypt slektskap mellom den sekulærhumanistiske illusjonen om at *jeg er mitt eget liv*, og den (ny)religiøse troen på at *jeg er min egen gud*.

For det tredje forenes sekulærhumanister og nyreligiøse i en *felles mangel på gudsfrykt i klassisk kristen forstand*. De første holder den slags frykt for å være en beklagelig levning fra en førmoderne kristenarv. Et agnostisk eller ateistisk livssyn har ikke plass for noen som helst frykt for Gud eller guder eller demoner. All slik frykt er tvert om usunn og skadelig for ekte humanitet og medmenneskelig fellesskap. For nyreligiøse er det like unaturlig å frykte en gudom utenfor dem selv. Mennesket er jo selv

guddommelig og i nært slektskap med den kosmiske, monistiske guddomsenergien. Overnaturlige "änder" eller guddommelige "mestre" er det heller ingen grunn til å frykte; de er jo bare "hjelpere" til støtte for individets religiøse selvutvikling (Skottene 2007: 28f; Kraft 2011: 47–50).

På denne bakgrunnen er det nærmest utenkelig at en kristen preken à la den professor Hallesby holdt i 1953 skulle kunne utløse en lignende helvetesdebatt i dag, som den som utspant seg på 50-tallet. Den gang ble folk rett og slett vettskremte av radiotalen hans (Skottene 2003: 37–40). De reagerte voldsomt *emosjonelt*. Samtidig fremholdt mange *kognitivt* at helvete ikke fantes. Så professor *John Nome* tillot seg å peke på det irrasjonelle i den massivt negative reaksjonen på kollega Hallesbys forkynnelse: Hvorfor reagere så sterkt på disse "forestillingerene" om frelse og fortapelse når man mener at de for lengst er foreldede og innbilte? (Nome 1953: 13f). Inkonsistensen mellom de emosjonelle reaksjonene og de kognitive ytringene under helvetesdebatten kan mest sannsynlig forklares med at *kristen gudsfrykt* fremdeles preget store deler av befolkningen på 50-tallet. Til tross for at kristendommens innflytelse allerede var på hell, hadde trolig folk flest innerst inne en (sterkere eller svakere) anelse om at de en dag skulle stå frem for Guds domstol og avlegge regnskap for livet sitt – til evig frelse eller evig fortapelse. 60 år etter synes denne anelsen knapt lenger å forekomme andre steder enn blant noen få mennesker i marginale kristne menighetsfellesskap.⁷ Utenfor slike fellesskap blir derfor "hallesbyske" prekener (med eller uten bruk av begrepet "helvete") neppe møtt med annet enn hoderystende overbærenhet og avsky.

Med dette antyder jeg *ikke* at Hallesbys berømte helvetespreken bør være noe ideal for kirkens forkynnere i dag. Det positive siktet med denne artikkelen er å risse opp et tredje alternativ mellom den pietistiske vekkelsesforkynnelsen på den ene siden og den monistiske apokatastasisteologien på den andre siden. Fra en systematisk-teologisk synsvinkel kan dette alternativet fremstilles under overskriften

Gåtefull dualisme

Under helvetesdebatten på 50-tallet forsøkte luthersk-konfesjonelle debattanter å dreie oppmerksomheten bort fra forestillinger om angivelig antroposentriske sider ved "helvete" til spørsmålet om sakens *teologiske* egenart. De fokuserte på *relasjonen mellom Gud og mennesket* i spørsmålet om livets dobbelte utgang. De anførte en tolinjet teologi med klassisk bibelhermeneutiske og systematisk-teologiske begrepspar som lov og evangelium, Guds vrede og Guds nåde, evig frelse (liv) og evig fortapelse (død). De hevdet

- at Gud er kjærlighet, og at Guds vrede like fullt hviler over menneskene på grunn av deres gudsopprør og brutte gudsrelasjon.
- at Gud krever og foretar et oppgjør med sin hellige vrede over menneskenes synd og skyld ved Jesu stedfortredende soningsdød og oppstandelse.
- at Gud frelser og gir evig liv til hver den som tror på Jesus Kristus, og at Guds vrede forblir over dem som vraker evangeliet, og som dermed går fortapt.⁸

Det som imidlertid etter min analyse ikke alltid kom klart frem i helvetesdebatten på 50-tallet, er at *denne dualistiske teologi ikke kan forklares og utmyntes på noen rasjonell formel*. Forholdet mellom Guds kjærlighet og Guds vrede, lov og evangelium, frelse og fortapelse går ikke opp i noen slags gjennomslutning rasjonalitet. Bibelen forkynner ikke en lunefull Gud hvis vrede er en konstitutiv vesensgenskap på linje med nåden. Et slikt dualistisk gudsbilde er like ukristelig og forkastelig som det monistiske drømmebildet jeg tidligere har pekt på. Gud er kjærlighet, ikke vrede (1 Joh 4,8.16)! Guds vredesreaksjon mot menneskets synd gir seg utslag i hans *opus alienum*, i hans fremmede gjerning, har Luther lært oss. Det hører ikke til Guds evige vesen å bli vred; det er fremmed for ham. Det er kjærligheten som er Guds personlige identitet; den kommer til uttrykk i hans *opus proprium*, i hans egentlige verk i skapelse, frelse og nyskapelse. Derfor er den dualismen det her er snakk om, høyst *gåtefull*. Den svarer til kristentroens *paradoksale* egenart og den *asymmetriske* relasjonen mellom Gud og mennesket. La meg helt kort antyde hovedtrekkene ved denne dualismen idet

jeg spinner videre på de tre trådene jeg allerede har holdt frem:

For det første bekjenner kristen tro at *den treenige Gud alene* er Skaperen som eier livet og har liv i seg selv. Bare han er livets kilde og herre. Ingen andre lever av seg selv og i seg selv. Livet er ikke en eiendom eller egenskap hos mennesker eller andre levende vesener. Alt og alle utenom Gud er skapninger som *får* livet som ufortjent gave fra Skaperens hånd fra øyeblikk til øyeblikk. Det er derfor helt ufornuftig og uforklarlig at Guds fremste skapninger kunne – og kan! – bryte relasjonen med Skaperen og sette seg selv i Guds sted. Men det er ikke desto mindre gåtefullt at Gud i sin kjærlighet fremdeles oppholder livet og gir livet *tross* synd og ondskap. Det rimelige og forståelige hadde jo vært at Gud umiddelbart utøste sin vrede over alle som trosser hans guddom og bryter hans vilje. Men forholdet mellom vreden og kjærligheten går ikke opp i en sånn rasjonell formel. Tvert om holder Gud tilbake sin rettmessige vrede og handler kontinuerlig i sin skapende kjærlighet til *alle* mennesker (Matt 5,45). Han virker som Skaperen "bare av faderlig, guddommelig godhet og barmhjertighet, uten noen min fortjeneste og verdighet".⁹ "Bare" dette skulle være mer enn nok til å fremkalle undring over livet og ærefrykt for Gud.¹⁰

For det andre hadde det vært rasjonelt forståelig at enhver synder selv hadde gjort opp for seg og gått fortapt gjennom sin selvfortjente soningsdød. At dette likevel ikke skjer, skyldes Guds hemmelighetsfulle og ufattelige forsoningsverk i Kristi død og oppstandelse. Kristen tro bekjenner at *den treenige Gud alene* er Frelseren som har tatt på seg vredens dom over synden og ondskapen og fullført det kjærlighetens verk å forsone verden med seg selv. Han har selv sonet fortafelsdommen i alles sted for å skape rom for alle i sitt evige kjærlighetsfelleskap, så ingen skal måtte gå fortapt. Det bryter med all (gammel og ny) religiøs logikk som tilsier at mennesker selv må betale kostnaden for hva de har forvoldt med syndene sine. Folkelig sagt: Det henger ikke på greip! Teologisk uttrykt: Evangeliet er høyst irrasjonelt og gåtefullt, et "anstøt" for jøder og en "dårskap"

for greker (1 Kor 1,18ff). Det går ikke opp i noen allmenn forklarlig rasjonalitet.

For det tredje kan det synes naturlig å dra apokatastasistologiske konsekvenser av det som nå er sagt: Ettersom Gud i Kristus har lidd fortapelsesdommen i *alles* sted, og vil at *alle* mennesker skal bli frelst (1 Tim 2,4), vil ikke da *alle* faktisk til syvende og sist bli evig frelst? Ja visst, påstår velmenende teologer i eldre og nyere tid. Men dermed setter de ikke bare et ugyldighetsstempel på Bibelens tallrike utsagn om livets dobbelte utgang, evig liv eller evig fortapelse. De opphever også den asymmetriske relasjonen mellom Gud og mennesket, mellom Skaperen og skapningen. De erstatter Skriftens gåtefulle dualisme mellom Guds vrede og Guds nåde med en gåtefri monistisk lære om Guds kjærlighet. Men hvem har gitt *mennesker* fullmakt til å tenke og tale slik om *Gud*? Forutsetter ikke en slik tankegang og teologi at mennesket gjør seg guddommelig, og Gud menneskelig, i den forstand at jeg skaper Gud i *mitt* bilde og forholder meg til ham på *mine* premisser? Det blir en gud (med liten g!) som jeg med min opplyste fornuft mener å kunne forstå meg på og beherske. Det blir en gud (fremdeles med liten g!) som jeg ikke finner noen rimelig grunn til å frykte – verken i dette livet eller på noen eskatologisk regnskapsdag. Dette er snarere det moderne menneskets gud, en gud som den amerikanske teologen *Reinhold Niebuhr* (1892–1971) allerede på 30-tallet beskrev slik: "En gud uten vrede lar mennesker uten synd ved hjelp av en Kristus uten kors komme inn i en evighet uten dom."¹¹ Under helvetesdebatten på 50-tallet beskyldte lærerskolelektor *Per Lønning* biskop Schjelderup for å ha formidlet et lignende gudsbilde. Han påsto at biskopen representerte "en vag og utflytende snillhetsreligion", en religion som fremstiller Vårherre som "en lagelig mann som (med et ord visstnok av Voltaire) 'tilgir for det er det som er jobben hans'" (Lønning 1957a og 1957b). Den slags religion er neppe mindre utbredt i dag!

På den andre siden hviler ikke dualismen mellom Guds vrede og Guds nåde på noen lære om dobbel predestinasjon. Det finnes ikke belegg i Skriften for at Gud fra evighet har utvalgt noen til evig liv og andre til evig for-

tapelse. Heller ikke Luthers distinksjon mellom *deus absconditus* (den skjulte Gud) og *deus revelatus* (den åpenbarte Gud) skal forstås på den måten. I hans hovedverk *Om den trellbunde viljen* fungerer *deus absconditus* som et teologisk grensebegrep: Det Gud *ikke* har åpenbart for oss, har vi *ikke* noen rett til å legge oss opp i eller spekulere over. Vi har å holde oss til *deus revelatus* som i sin kjærlighet vil at alle mennesker skal bli frelst (Althaus 1983: 243–248; Lohse 1995: 184–187). At noen blir frelst, og andre går fortaapt, kan da ikke forklares slik at de førstnevnte fritt velger å tro på Jesus Kristus, mens de sistnevnte fritt velger å vrake ham. For utenfor samfunnet med Jesus Kristus er vi alle bundet av synden slik at vi ikke kan tillegges noen fri vilje "i ting som er over oss"; det vil si "i de ting som har med frelse eller fortapelse å bestille".¹² I striden med Erasmus fra Rotterdam tar Luther således et radikalt oppgjør med senmiddelalderens lære om frelsen forstått som et kooperativt prosjekt mellom Gud og mennesket, realisert ved en kombinasjon av Guds nåde og menneskets "frie valg" og fortjenester (*merita*). Frelsen beror utelukkende på *sola gratia*, nåden alene, på Guds uutgrunnelige kjærlighet i Jesus Kristus, fastslår Luther. Det er denne nåden som overvinner hans alvorlige predestinasjonsanfektelser, hans dype angst for å være forutbestemt til evig fortapelse, og som skaper i ham den frelsesvisshet og frelsesglede som alltid kjennetegner evangelisk tro. Det er den tro som *undrer* seg over Guds *ufortjente* nåde og utvelgelse i Jesus Kristus (Rom 8,28ff; Ef 1,3ff etc.). Det er denne tro Den Hellige Ånd skaper ved Ord og sakrament, "han som virker troen, hvor og når Gud vil, i dem som hører evangeliet".¹³ Confessio Augustanas utsagn om troens tilblivelse skal således ikke forstås som uttrykk for et tilfeldig inngrep fra en lunefull Gud på basis av noen lære om dobbel predestinasjon. Utsagnet svarer systematisk-teologisk til kristentroens *paradoksale* egenart og den *asymmetriske* relasjonen mellom Gud og mennesket. Hvorfor noen kommer til tro og blir frelst, og andre ikke kommer til tro og går fortaapt, er da en uløselig gåte som *ingen* mennesker har fullmakt til å prøve å løse. Det hører til de virkelig alvorlige spørsmålene vi bør avstå fra å spekulere over.

Dermed berører jeg også noe av det vi som forkynnere kan lære av den klassiske helvetesdebatten.

Homiletiske innspill

Helvetesdebatten på 50-tallet ble utløst av Hallesbys *preken*. Både debatten som fulgte prekenen, og refleksjoner over tematikken 60 år senere gir grunnlag for mange homiletiske innspill. Her nøyer jeg meg med fire vesentlige punkter.

For det første tilsier den gåtefulle dualismen jeg nettopp har pekt på, at det aldri er vår oppgave som forkynnere å plassere folk på det ene eller andre "stedet" i evigheten. Selv om dette heller ikke var Hallesbys intensjon i radiotalen sin, så ble han nok likevel oppfattet som en predikant som hevet seg opp over tilhørerne sine så å si på en pidestall ved siden av Gud selv. Det er ikke vårt mandat å dømme levende og døde. Her hadde biskop Schjelderup et umistelig poeng når han i helvetesdebattens hete sa seg glad for "at det på den ytterste dag ikke er teologer og kirkefyrster, men Menneskesønnen selv som skal dømme oss" (Schjelderup 1953). Det mest forunderlige ved evangeliet jeg er satt til å forkynne, er jo at det også gjelder meg selv. Det inviterer meg til å stille meg som ydmyk tilhører under min egen forkynnelse i undring over at Gud i sin ufattelige kjærlighet elsker og frelser til og med meg.

For det andre fordrer distinksjonen mellom metafor og realitet i de bibelske utsagnene om evig liv og evig fortapelse at vi praktiserer en nødvendig tilbakeholdenhet og forsiktighet i vår omgang med dette tema. NT skildrer det evige livet med en rekke positive og strålende bilder. I sum forteller de om et kvalitativt nytt og fullkomment livssamfunn med den treenige Gud. Hva dette nærmere bestemt består i, vet vi lite om. Enda mindre vet vi om den evige fortapelsen. Den fremstilles med flere dystre og grufulle metaforer: ild, mørke, gråt, skjære tenner osv. Om disse skal forstås fysisk/psykisk eller "bare" åndelig/religiøst, vet vi ikke. Det reelle budskapet i dem består i alle fall i det å bli skilt fra det livgivende fellesskapet med Gud. Men hva dét innebærer, vet ingen, fordi ingen i dette livet har opplevd å bli stående utenfor

rekkevidden av Skaperens godhet og barmhjertighet (Matt 5,45). Derfor kan heller ikke Holocaust-erfaringer eller andre "helvetesopplevelser" i vår verden fungere som adekvate metaforer for å forklare realiteten i den evige fortapelsen. Under helvetesdebatten på 50-tallet var *Einar Amdahl*, generalsekretær i Det norske Misjonsselskap, dessverre en av dem som foretok en sånn kobling (Amdahl 1953). Slike koblinger skaper bare misforståelser av den kristne læren om fortapelsen, og enda mer beklagelig: folkereligøse vrengebilder av Bibelens Gud. Av samme grunn bør også selve ordet "helvete" etter mitt skjønn bannlyses fra forkynnelsen, selv om det i og for seg er et bibelsk begrep.

For det tredje kan det likevel være grunn til å spørre om vår kirke trenger forkynnere å la Ole Hallesby. Ja, visst gjør vi det, svarte sokneprest *Peder Berge* under helvetesdebatten. Vi trenger hans "usminkede tale" i "de runde og glatte og åndelig tannløse predikanter tid", mente han (Berge 1953). Behovet kan saktens synes betydelig større 60 år etter med markant sterkere monistiske gudsbilder og apokatastasisteologiske forestillinger. Ikke desto mindre må vi slå fast at det ikke finnes gode grunner til å føre videre middelalderens greuelpropaganda med helvetestrusler som skremselsmotiv i forkynnelsen. Ingen lar seg omvende og frelse ved sånne trusler. De skaper bare avsky mot kristendom og kirke. Under helvetesdebatten minnet biskop *Eivind Berggrav* om at Jesus slett ikke sa: "Helvete er nær. Skynd dere å tro!" Men han sa: "Guds rike er nær, omvend dere og tro evangeliet!" (Berggrav 1953: 55f). Det er ingen rimelig grunn til å tvile på at Hallesby hadde et oppriktig ønske om å følge opp Jesu evangeliske forkynnelse. Men slik han formulerte seg i radiotalen sin i januar 1953, og slik han i det minste ble oppfattet av mange lyttere, forankret han utfordringen til omvendelse snarere i truslene om helvete enn i evangeliet om Guds kjærlighet og Guds rike. Det er tragisk og ikke egnet til å holde frem som noe homiletisk ideal. På den andre siden er det all grunn til å følge opp professorens gode intensjon: å forkynne omvendelse og syndstilgivelse. Det er kirkens stående oppdrag helt til Jesu gjenkomst i herlighet (Luk 24,47). Dermed er jeg kommet til det

fjerde og siste punktet.

For det fjerde må alltid evangeliet og ikke loven stå i forgrunnen for forkynnelsen. For loven kan ikke frelse. Det kan bare evangeliet. Men skal evangeliet forkynnes i sin bibelske substans og med sitt bibelske formål, må det forkynnes i samspill med loven. Gjennom forkynnelsen må Gud få gjøre sin *fremmede* gjerning ved loven med sikte på å gjøre sin *egentlige* gjerning ved evangeliet. Uten lovens åndelige bruk (*usus spiritualis legis*) i dualistisk samspill med Skriftens evangelium står vi i fare for å forkynne et ubibelsk budskap om Guds monistiske kjærlighet, med Kristus som lovlærer og inspirator for god moral, men uten Kristus som Frelser fra synd og evig fortapelse. For hvorfor skal vi vende om til Gud, om ikke vi ser og forstår at vi har vendt seg bort fra ham, og at relasjonsbrudd med Gud får alvorlige følger for tid og evighet? Og hva skal vi med evangeliet om syndenes tilgivelse, om ikke vi ved loven erkjenner syndene våre og innser et eksistensielt behov for frelse og befrielse fra syndens skyld og makt? Det er en radikal forskjell mellom dødbringende predestinasjonsanfektelser under skrekkinngytende helvetestrusler og frelsesbringende anfektelser ved lovens åndelige bruk. De førstnevnte har vi ingen grunn til å fremkalle hos noen som helst. Ved de sistnevnte lokker Den Hellige Ånd oss til Kristus som Frelseren som tilgir og reiser oss opp til nytt liv og evig håp. Det lærer Luther oss (Althaus 1983: 61, 77–79, 221–227; Lohse 1995: 200f, 284–289; Bayer: 2005. 34–38).¹⁴ Det er en lærdom vi fremdeles gjør rett i å ta på alvor i forkynnelsen.

Litteratur

- Althaus, P. 1983, *Die Theologie Martin Luthers*, 6. Auflage, Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus.
- Amdahl, E. 1953, "Den evige fortapelse. III", *Vårt Land* 23.02., 2.
- Bayer, O. 2005, *Martin Luthers Theologie, Eine Vergegenwärtigung*, 2. durchgesehene Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berge, P. 1953, "Uklarhet", *Vårt Land* 19.02., 2f.
- Berggrav, E., 1953, *Religionen og vi. Radiosvar 1953*, Oslo: Land og Kirke.
- Boman, T. 1957, "Den onde strid om det onde", *Norsk Kirkeblad* 52, 120–122.
- Botvar, P.K. 2006, "Hva tror nordmenn på? Troens sosiale fundament og sosiale følger", i: Jan-Olav Henriksen (red), *Tro. 13 essays om tro*, Oslo: Kom forlag, 61–76.
- Breistein, I.F. og Leer-Salvesen, P. 2005, "Moderne prester og pastorer", i: Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen,

- op.cit.*, 151–170.
- Dante, A. 1974, *Den guddommelige komedie*. Til norsk ved Magnus Ulleland, Oslo: Gyldendal.
- Draumkvedet* 1974, med innleiing av Olav Bø og illustrasjoner av Anne-Lise Knoff, Oslo: Dreyer.
- Kraft, S.E. 2011, *Hva er nyreligiositet*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Lohse, B. 1995, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, M. 1520 (1979), "Om den kristne frihet", i: *Verker i utvalg, Bind II* (ved Inge Lønning og Tarald Rasmussen), Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 192–234.
- Luther, M. 1525 (1981), "Om den trellbundne viljen", i: *Verker i utvalg, Bind IV* (ved Sigurd Hjelde, Inge Lønning og Tarald Rasmussen), Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 113–362.
- Lønning, P. 1957a, "Hallesby, Schjelderup og litt til. I", i: *Morgenposten* 27.05., 5+10.
- Lønning, P. 1957b, "Hallesby, Schjelderup og litt til. II", i: *Morgenposten* 28.05., 5+8.
- Mæland, J.O. (red.) 1985, *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde forlag.
- Nome, J. 1953, "Om åndssituasjonen og forkynnelsen", i: John Nome (red.), *Evig liv – evig død, Bidrag til debatten om frelse og fortapelse*, Oslo: Lutherstiftelsen, 9–21.
- Repstad, P. 2000, *Religiøs liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*. 2. utgave. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Repstad, P. 2010, "Brukteologi, sosial kontekst og endring", i: Pål Repstad (red.), *Norsk bruksteologi i endring. Tendenser gjennom det 20. århundre*, Trondheim: Tapir Akademisk forlag, 9–32.
- Repstad, P. og Henriksen, J.-O. 2005, *Mekere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Bergen: Fagbokforlaget.
- Romarheim, A. 2011, "Nyåndelig folkereligiøsitet?", i: Tormod Engelsviken, Rolv Olsen og Notto R. Thelle (red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 41–60.
- Skjægstad, Ø. 2005, "Fortapelsens mulighet. Frikirkelige pastorer i Vest-Agder om livets utgang", i: Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen, *op.cit.*, 171–182.
- Schjelderup, K. 1953, "Professor Hallesbys radiotale", *Aftenposten* 31.1.
- Skottene, R. 2003, *Gudsbilde og fortapelsessyn, En teologisk-historisk analyse av norsk helvetesdebatt 1953–1957*, Oslo: Solum.
- Skottene, R. 2007, "Nygnotisk antropologi, Menneskesynet i New Age i et teologihistorisk perspektiv", *TTK* 78, 19–40.
- Søyland, E. 2012, "Troen på helvete, synd og ondskap", i: *Stavanger Aftenblad* 15.03., 26.
- Vøllestad, A. 2012, "Hvordan skal vi forstå ondskapen?", i: *Stavanger Aftenblad* 21.03., 33.
- Zuckerman, P. 2008, *Samfund uden Gud*, Højbjerg: Forlaget Univers.
- Aadnanes, P.M. 2008, *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiøsitetten*, Oslo: Universitetsforlaget.

Noter

- 1 Klassiske utforminger av disse skrekkeforestillingerene gir den italienske dikteren Dante Alighieri (1265–1321) i sitt berømte diktverk *Den guddommelige komedie*, samt det norske nasjonaldiktet *Draumkvedet*.
- 2 I Skottene: 2003: 81–92 har jeg referert til en rekke personer som gir uttrykk for en slik overflattisk forståelse av helvetesdebatten. I tillegg kan for eksempel nevnes Botvar 2006: 65 som hevder at debatten om "helvete" den gang var en strid "hvor professor Ole Hallesby

- og biskop Kristian Schjelderup var uenige om hvor bokstavelig uttrykket skulle fortolkes”.
- 3 I helvetesdebatten på 50-tallet var det tre hovedposisjoner: 1) pietistisk-konservative grunnsyn, 2) ”humane-liberale standpunkter og 3) kirkelig-konfesjonelle posisjoner. Se oppsummeringen av disse posisjonene i Skottene 2003: 268–273. Her gjør jeg foreløpig ikke noe poeng ut av forskjellene mellom 1 og 3 ettersom begge var dualistiske, i motsetning til nr. 2 som var monistisk.
 - 4 I en artikkel i Stavanger Aftenblad i mars 2012 karakteriserer institusjonsprest *Arild Vøllestad* en apokatastasisteologisk grunnholdning med en talende metafor: ”at Kristus er så *bredskuldret* (min uthevelse) at han løfter alle mennesker inn i frelsen, uavhengig av hva de har tenkt og trodd og gjort”.
 - 5 HEF har ”rundt 78 000 medlemmer” av en befolkning på 5 millioner, ifølge forbundets egne hjemmesider. Avlest 28.03.2012 på <http://www.human.no/Om-oss/Medlemskap>.
 - 6 Se beleggene i Skottene 2007: 22f. I en artikkel i Stavanger Aftenblad i mars 2012 fornekter kunsthistorikeren *Elisabeth Søyland* – på typisk nyreligiøst vis – synd og ondskap som antropologiske realiteter, og knytter karakteristisk nok dette optimistiske grunnsynet til den monistiske arven fra nyplatonismen, representert ved filosofen Plotin.
 - 7 Den amerikanske religionssosiologen *Phil Zuckerman* omtaler Danmark og Sverige som *Samfund uden Gud*. Med avkristningen følger en gjennomgående tendens til *mangel på gudsfrykt* i befolkningen, konstaterer han (Zuckerman 2008: 74–85). Norge er neppe nevneverdig forskjellig fra våre naboland på dette området.
 - 8 Sentrale aktører med dette grunnsynet var MF-professorene *Andreas P. Seierstad*, *John Nome*, *Olav Moe*, *Sverre Aalen* og *Leiv Aalen*, biskopene *Johannes Smemo*, *Ragnvald Indrebø* og *Bjarne Skard*, samt prestene *Christian Tidemann Strand* og *Erling Utnem*. Skottene 2003: 101–267 passim.
 - 9 Luthers forklaring til første trosartikkel i LK, her sitert etter Mæland (red.) 1985: 284.
 - 10 Sml. Luthers reaksjon i forklaringen: ”For alt dette er jeg skyldig å takke og love ham, tjene og lyde ham.” Ibid.
 - 11 Sitatet er velkjent, men har dessverre vært umulig for meg å finne belagt i Niebuhrs omfattende forfatterskap.
 - 12 På det horisontale plan overfor mennesker (*coram hominibus*) i samfunnet, har vi en viss frihet til å velge det gode og vrake det onde, forklarer Luther. Men annerledes er det på det vertikale plan overfor Gud (*coram Deo*): ”I forhold til Gud derimot, eller i de ting som har med frelse eller fortapelse å bestille, har mennesket ikke noen fri vilje, men er fange, knekt og trell enten under Guds eller Satans vilje.” ViU IV: 159. Se også WA 18, 638, 9–11.
 - 13 CA V. Mæland (red.) 1985, 31.
 - 14 Allerede i *Frihetstraktaten* 1520 underviser Luther om dette. Se ViU II: 222. Se også WA 7, 63, 36 – 64, 4. Senere var det ikke minst under den antinomistiske striden 1537–1540 han kjempet for betydningen av *usus spiritualis legis* i dogmatikken og homiletikken. Se WA 39 I, 382, 2–10; 444, 14 – 446, 5; 456, 7 – 457, 1.

Sammendrag

Artikkelen markerer opptakten til den ”klassiske” norske ”helvetesdebatten” for 60 år siden. Til tross for at debatten den gang på mange måter må karakteriseres som ufruktbar og ulykkelig, bør vi kunne lære noe vesentlig av den. Antroposentriske helvetesforestillinger, monistiske gudsbilder og optimistiske menneskesyn gjorde seg gjeldende allerede på 1950-tallet, men er i følge nyere religionssosiologiske data ikke desto mindre fremtredende i dag. Etter artikkelforfatterens oppfatning bør slike forestillinger, gudsbilder og menneskesyn vike plassen for en gåtefull dualisme mellom Guds kjærlighet og Guds vrede, lov og evangelium, frelse og fortapelse. Det er en dualisme som ikke går opp i noen rasjonell formel, men som (dogmatisk) respekterer og (homiletisk) formidler kristentroens paradoksale egenart og den asymmetriske relasjonen mellom Gud og mennesket.

"Saliggjørelesens orden" i roseniansk sjelesorg

En undersøkelse av Gudmund Vinskeis brev-sjelesorg i Ungdom og Tiden 1972–1985



EGIL SJAASTAD

esjaastad@fjellhaug.no

Innledning

NLMs ungdomsmagasin, *Ungdom og Tiden* (U og T), hadde fra midten av 1970-tallet over 20.000 abonnenter.¹ En av de faste spaltene var *Mitt spørsmål*. Spalten ble presentert slik: "Ungdomstida er både en rik og vanskelig tid. Mange spørsmål dukker opp, og det er ikke alltid så lett å betro seg med sine personlige problemer. Her i spalten kan dere være anonyme."² Det var forutsatt at alle brevskrivere skulle få svar, og at noen av brevene og svarene ble anonymisert og gjengitt i spalten.

Spalten var meget populær blant leserne. Gudmund Vinskei³ redigerte spalten og svarte på de aller fleste brevene fra nr. 2/1972 til nr. 4/1985, altså i vel 13 år. Bladet kom ut med seks nummer pr. årgang.

Gjennom kirkehistorien har mange forkynnere øvd sjelesorg gjennom brevskrivning. I så måte sto Vinskei i en lang tradisjon. *Luther* skrev mange sjelesørgeriske brev med refleksjoner og omsorgsfull rådgivning.⁴ I nordisk vekkelses-historie har brevskrivning vært hyppig benyttet.⁵

Sammenlignet med sjelesorg under fire øyne har brev-sjelesorg klare svakheter. Den gir ikke mulighet for umiddelbart å avklare misforståelser mellom sjelesørger og konfident. Heller ikke kan de underveis stille hverandre utdypende spørsmål (I nyere tid vil skriftlig dialog via sms, e-post og Facebook kunne bøte noe på disse svakhetene). Brev-sjelesorg *kan* på den andre siden gi mulighet for dypere refleksjon hos både konfident og sjelesørger.

I utgangspunktet vil både brev-sjelesorg og sjelesorg under fire øyne være fortrolig. *Mitt spørsmål*-spalten er derimot eksempel på brev-sjelesorg med et *offentlig* preg. Derfor måtte innkomne brev og brev-svar anonymiseres. Konfidents identitet skulle skjules.

Det dreier seg her om en formidlingsform/dialogform som ikke var uvanlig i samtiden, f.eks. i ukeblader. Spalter som svarte på samlivsspørsmål eller spørsmål om helse forekom i mange blader. Denne formidlingsformen har for øvrig vært kjent i vår kulturkrets siden slutten av 1800-tallet.⁶

I denne undersøkelsen vil jeg nøye meg med å analysere og drøfte en bestemt sektor av svarbrevnes teologiske *innhold*. Jeg vil konsentrere undersøkelsen omkring et tema som fra gammelt av er kalt "saliggjørelsens orden".

Problemstilling

I ulike lutherske vekkelingsbevegelser og kirkelige retninger er spørsmål om frelsestilegnelse og frelsesvisshet blitt tilrettelagt forskjellig. Det gjelder især spørsmålet om overgangen fra ufrelst til frelst for en som er barnedøpt, men frafallen. Saliggjørelsens orden beskriver i sin mest utbygde form denne overgangen som en prosess med mange stadier som følger på hverandre i tid.

Hva så med barn som har bevart sin barnetro? Må også disse igjennom en saliggjørelsens orden? Kreves det et bestemt åndelig gjennombrudd? Og hvordan kan disse i tilfelle hjelpes fram til en sann frelsesvisshet?

Vinskei brukte ikke begrepet saliggjørelsens orden i selve brev-sjelesorgen. Men dette forhindrer ikke at selve saken var til stede. Han bekjente seg tydelig til en roseniansk preget kristendomsforståelse. Dette kom til å prege hans muntlige forkynnelse, hans sjelesorg og hans bøker. Det er rimelig å anta at også hans brev-sjelesorg tok farge av dette, ikke minst når han tilrettela spørsmålet om saliggjørelsens orden. Problemstillingen for min undersøkelse er: *Hvordan kom den rosenianske sjelesorgprofil til konkret uttrykk i Gudmund Vinskeis brev-sjelesorg overfor ungdom når det gjaldt spørsmålet om "saliggjørelsens orden"?*

Kilder og progresjon

Vinskeis svarbrev er min hovedkilde i undersøkelsen. Jeg vil særlig se etter tema som "personleg vekking", "åndeleg gjennombrudd" og "frelsesvisse". Disse begrepene handler alle om ulike dimensjoner ved saliggjørelsens orden. I noen svarbrev er disse tema bimotoiv til andre tema. Også noen av disse svarbrevene kan gi nyttige momenter. Vinskei svarte dels på nynorsk, dels på bokmål. Sitatene er gjengitt på det målføre han skrev det enkelte brev. Henvisningene til enkeltbrev i Ungdom og Tiden skjer i sluttnotene med tall som angir hen-

holdsvis årgang, nummer og sidetall (f.eks. 80-3-43).

Siden temaområdet saliggjørelsens orden har vært tilrettelagt noe ulikt gjennom historien, må vi derfor skissere et teologihistorisk bakteppe, ikke minst slik det framtrådte hos Rosenius. Her har jeg lett etter kilder som gir en viss teologi- og vekkelingshistorisk oversikt over emnet.

I noen grad trekker jeg også inn stoff som har relevans når det gjelder brevskrivernes/abonnentenes religiøse "landskap".

Mot slutten vil jeg kort sammenligne Vinskeis tilrettelegging av saliggjørelsens orden med idealene i en artikkel av en kirkelig orientert religionspedagog i samtiden (Ivar Asheim) og med idealer i nyere faglitteratur, især i dobbeltverket *Teksten og Tiden* av en dansk praktisk teolog (Leif Andersen).

"Saliggjørelsens orden" - et teologi- og vekkelingshistorisk bakteppe

Luther, ortodoksien og pietismen

I boken *Sjælesorg og anføktelse hos Luther og i dag* viser Kurt Kristensen hvordan Luther i sin brev-sjelesorg møtte mennesker som var i åndelig nød, bl.a. når det gjaldt erfaringen av det oppbyggelseslitteraturen har kalt "syndefordervet". Men en leter forjevnes etter noen utbygd saliggjørelsens orden ut over den som finnes i forklaringen til 3. trosartikkel.⁷ Vi får som Israelfolket søke vår tilflukt til "kopperslangen", Kristus, når synd, død og djevel trer fram med sine skremser.⁸

Innen ortodoksien ble "ordo salutis", saliggjørelsens orden, mer utbygd. Men først med pietismen ble den kronologiske rekkefølgen et stadig tilbakevendende tema.⁹ I sin katekismeforklaring går Pontoppidan inn på spørsmålet om hva som ligger i at Ånden ifølge Luthers forklaring kaller, opplyser, helliggjør og oppholder oss i troen.¹⁰ Her følger han i hovedsak den orden som var mest vanlig i pietismen: fra *kallelse, vekking, opplysning, omvendelse, gjensfødsel, rettferdiggjørelse, helliggjørelse* til *herliggjørelse*.¹¹ Pontoppidans forklaring fulgte lekemannsbevegelsens forkynnere helt opp til Vin-

skeis egen tid.¹² Denne tradisjonen har ofte stått i et spenningsfylt forhold til en mer kirkelig og dåpsorientert tilretteleggelse av frelsestil-eignelsen.¹³ At det *blant* dem som representerte luthersk vekkelseskristendom var betydelig variasjon, framgår av følgende.

Innflytelsen fra Rosenius¹⁴

Rosenius ble kalt "Nordens sjelesørger".¹⁵ Han skrev ofte om forskjellen på "barn" og "trelle". De første var frigjort og hadde sin trøst alene i Kristus; de andre hadde fokus på sin egen åndelighet, egne fromhetsgjerninger, kjennetegnene på sant gudsliv osv. Noen steder merker vi hos Rosenius en tydelig brodd mot en gammel-pietistisk forkynnelse. Han var redd den kunne skape "trellesinn". Mange i samtiden slet etter hans mening med "å få til" sin kristendom. Inn i denne situasjonen gjennomførte han Luthers skjelning mellom lov og evangelium.¹⁶ Han la vekt på arvesynden og konkretiserte ofte meget treffende hvordan synden ytrer seg under en from overflate. Så malte han Kristus for leseren, det fullkomne forsoningsverk ved Ham, et verk som løser syndere fra alle krav om gjerninger, som setter dem fri fra syndens skyld og fra den rettmessige fordømmelsen.¹⁷ I møte med pietismens "nådens ordning" løftet han fram "nåden i Guds hjerte", som vi får klamre oss til midt i vår "skrøpeligheit".¹⁸ Den er fullkomment nok, og den som tror på Sønnen, eier *ham selv* som sin rettferdighet for Gud. *Alt i Kristus* – det var hans budskap. Vi får komme som vi er.

Dermed er det klart at han avgrenset seg fra typisk pietistiske utgaver av saliggjørelsens orden. Noen "anatomier" på det nådeverk Gud øvde i hjertene, ville han ikke vite noe av.¹⁹ At gjenfødselen ble plassert foran rettferdig-gjørelsen i saliggjørelsens orden²⁰, kunne dessuten få store sjelesørgeriske konsekvenser.²¹

"Den rette troen og vissheten fødes i hjertet på den måten at jeg blir trøstet og glad og overbevist om at jeg har Guds nåde utelukkende gjennom det Gud har lovet og Kristus har gjort. Og jeg får denne trøsten før jeg ennå anser meg verdig til å få troen, mens jeg ennå synes å mangle så alt for mye."²²

Men skal det *bli til* at vi kommer, må Gud føre oss dit at vi mister trøsten i "vår egen kristen-

dom".²³ Gud "bryter ned de falske grunner som mange ennå hviler på".²⁴ Ja, noen steder bruker han sterke ord om hvor nødvendig det er å ha en vekkelseserfaring.²⁵

I denne sammenhengen spiller Rom 7 en stor rolle hos Rosenius. Når "loven kommer", slik Rom 7,9 forutsetter, vil en synder kjenne seg knust under loven. Ja, han dør for loven og må lære å finne sin trøst alene i evangeliet om Jesus og hans gjerning *for oss*.²⁶

Dermed er det også hos Rosenius en saliggjørelsens orden. En viss sjelegranskende tendens har da også fulgt det rosenianske strøm-draget. Hans saliggjørelsens orden kunne høres i uttrykk som: "Ingen kan bli frelst før en har sett seg fortapt,"²⁷ og "Han er kom't i gjønå."²⁸ Dette samsvarte med et utsagn av Luther, som Rosenius la vekt på: "Det er rent ut besluttet at den som vil bli rettferdig, først må bli en synder."²⁹

En *bivirkning* av denne betoningen hos Rosenius og hans etterfølgere kunne derfor bli anføktelser knyttet til spørsmålet om en har erfart denne "dødsprosessen" på riktig måte. Hadde en i det hele tatt nød nok? Rosenius var klar over dette. I møte med slike anføktelser understreket han at det *ikke* å finne den rette nøden i sitt eget hjerte, i seg selv kan være uttrykk for erkjennelsen av å være fortapt.

Rosenius ville altså frigjøre samvittighetene. Men fordi Gud stiller med oss gjennom lov og evangelium, kastes vi stadig tilbake til anfektelsen og selvprøvelsen.

Den typisk pietistiske og den rosenianske tradisjonen sto i norsk kristenliv i et spenningsforhold til hverandre i mange tiår.³⁰ Når Wisløff i et foredrag i 1944 karakteriserte de to strømningene, påpekte han hvor skarpe konfliktene kunne være, *særlig* omkring saliggjørelsens orden. Wisløff sympatiserte med Rosenius og ble selv sentral når det gjaldt å fornye Roseniuslitteraturen i Norge på 1940–50-tallet, den tiden Vinskei var ung. Den store åndshøvdingen O. Hallesby var ikke på samme måten fortrolig med Rosenius. Hallesbys erfaringsteologi hadde et noe annet preg; han sto nærmere den haugianske tradisjon.³¹ Men Wisløff mente likevel at begge retningene (pietismen og rosenianismen) "fant seg innenfor rammen av en luthersk-

kirkelig grunntype i sin forkynnelse”.³²

Vinskei mente seg å være ”ein bekjennande rosenianar”.³³ I dette lys var det derfor ikke overraskende at han i *Mitt spørsmål*, især i de første årene, anbefalte sine lesere å skaffe seg Rosenius-boken *Veiledning til fred*.

Trekk fra samtidens kirkeliv

I Vinskeis ungdom hadde to andre strømdrag begynt å få fotfeste i det lutherske kristen-Norge. Ved MF fikk Leif Aalen mer og mer innflytelse med sin sterke vekt på sakramentene. Hans bok om dåpen vakte debatt.³⁴ Mange prester ble preget av ham, og en må anta at både deres sjelesorg og forkynnelse orienterte seg om dåpen når det kom til spørsmålet om frelses-tilegnelse/frelsesvisshet.³⁵ Den tonen, som *sporadisk* lyder i Rosenius’ sjelesorg (”Kristus har kjøpt deg, tvettet og døpt deg, bærer bevarer og signer din sjel.”³⁶), ble her en *grunntone*. Vakte ble henvist til ”dåpens nåde”.³⁷ Prester forkynte at alle dømte tilhører kirken, og tilhørere kunne tolke det som at alle dømte dermed er kristne. Bedehusfolk reagerte.

Innen kirkelige kretser og KFUM var det dessuten mange steder et aktivt ungdomsarbeid med en viss ”underholdningslinje”.³⁸ Bedehusfolk tenkte noen steder: Her blir unge ble med *uten* å bli med! Her lyder ikke noe nei til verdslighet. Dette blir en miljøkristendom som kan vaksinere folk mot levende kristendom.³⁹

Det andre strømdraget var arven fra vest. I 1939 satte Ludvig Hope denne retningens forkynnelse i relieff til sin egen:

”Styrken i denne forkynninga var ikkje i å vekkja sjel og samvit til syndserkjennning så folk kom i naud for syndene sine, så at syndenaud og frelsestrong banka på døra til viljen for å få han overtala til å gå med på å gå til Jesus Kristus. Nei, slagkrafta i denne forkynninga var eit direkte trykk på viljen og kjenslelivet. Og for å nå til den ytste grensa i spørsmålet om å få overtala folk til å venda om, var det ettermøtet vart sett inn.”⁴⁰

Mange vekkelsesforkynnere ble preget av denne *arven fra vest*. *Amerikanske metoder* fikk et visst gjennomslag. Uttrykk som ”å ta standpunkt for

Jesus”, ”bestemme seg” og ”overgi seg helt” ble vanlig.⁴¹ Folk ble bedt om å rekke opp hånden om de ville omvende seg eller søke hjelp. Fra 1950-årene var Billy Grahams virksomhet og vekkelsesforkynnelse et ideal for mange. Vinskei tok, meg bekjent, aldri direkte avstand fra Billy Grahams metoder, heller ikke når en sentral leder i NLM ble hovedleder for Billy Graham-aksjonen i 1970 med møteoverføring til storskjermer i norske byer. Men Vinskei tenkte åpenbart at det nå er *desto viktigere* å forkynne slik at folk ikke begynner å stole på sin egen bestemmelse eller på sitt aktive engasjement i et kristent ungdomsmiljø. De må få møte ordet om synd og nåde så de plukkes av all tro på seg selv og finner sin trøst i Kristus.⁴²

Vinskeis brevsjelesorg og saliggjørelsens orden

Vinskeis brevsjelesorg – en oversikt

Etter dette teologi- og vekkeshistoriske bakteppet går vi rett på spørsmålet om *hvordan den rosenianske sjelesorgprofilen i Gudmund Vinskeis brevsjelesorg kom til konkret uttrykk overfor ungdom når det gjaldt spørsmålet om ”saliggjørelsens orden”*.

Først vil jeg kartlegge *temaområdene* i Vinskeis totale brevsjelesorg. Allerede en slik kartlegging burde gi oss nyttig informasjon, især om hvor sterkt problemstillinger omkring saliggjørelsens orden preget hans sjelesorg.⁴³

Temaområde	Antall brev m/svarbrev
Frelsesvisshet (analyseres nærmere nedenfor)	111
Jesu gjenkomst / dommen	10
Spott mot Ånden /forherdelse / Hebr 6	15
Veien er smal / adiafora / ”vær varsom”	49
Kall/tjeneste	25
Karismatikk / åndsåd	18
Dåpen	9
Spørsmål om kjæresteforhold, ekteskap, samliv	49
Andre problemstillinger av etisk, psykisk, åndelig art ⁴⁴	77
Totalt	363

Bemerkninger til skjemaet:

- Mange brev inneholder ulike aspekt ved det aktuelle temaet. Noen av disse kategoriene kunne derfor deles inn i flere, men det ville ha gitt et unødvendig detaljert bilde.

- Temaet "frelsesvisshet" blir analysert og kategorisert nærmere nedenfor. Der trekker jeg inn noen momenter fra brev som i skjemaet er rubrisert under de øvrige kategoriene fordi de kan være relevante til belysning av vårt tema. Dette gjelder især kategoriene "Spott mot Ånden / forherdelse" og "Veien er smal / adiafora / vær varsom".
- Noen brevskrivere, især blant de yngste, angir alder og kjønn. Blant dem var mange 14–15 år.

Av interesse er det også å rubrisere bibelord/skriftavsnitt som kommer igjen i Vinskeis svarbrev. Følgende oversikt gjelder brev innen kategorien "frelsesvisshet". Problematikken saliggjørelesens orden er mest aktuell der:

Skriftord/avsnitt i antall svarbrev

Rom 7	18
Rom 10,(13–)17	14
Rom 8,3	6
Rom 8,9	3
Rom 8,(13–)15–16	7
Rom 3	10
Rom 8.26–27	3
Rom 12,1–2	5
1 Kor 12,13	3
2 Kor 5.17–18	5
Mark 7,15	7
Ef 1,7	3
Ef 2,1–3	9
Gal 3,1–5	5
Gal 5,19(–22)	4
Hebr 12,1–2.9–11	5
Hebr 11,25	3
Matt 5,(27–)28	3
Matt 7,13–14	6
Matt11,(25–)28	3
Matt 18,21–22	2
Hebr 6 og 10	6
Hebr 11,25	3
Jak 1,25	3
1 Pet 1,18–19	3
Joh 1,12	8
Joh 1,29	3
Joh 3,1–6	6
Joh 3,16	5
Joh 3,36	3
Joh 6,37	5
Jes 1,18	2
Jes 53,5–6	8
Jes 55,3	5
1 Joh 2,1–2	4
1 Joh 1 (bekjennelse/Jesu blod)	3
2 Tim 3,14	3
Sal 139	2
1 Mos 39	2

I tillegg henvises det en enkelt gang til Salme 32; Matt 12,31; Rom 5,8; Luk 15,10; Matt 6,33; Rom 4,25; Rom 1,4; Salme 103,10; Jes 43,25; Luk 24.47; Jer 3,12; 1 Tess 1,10; Jer 18; Fil 1,21–23; Luk 19,1–10.

Bemerkninger til skjemaet:

- Når det gjelder kjødet, vår syndige natur, bruker Vinskei uttrykksmåter som ofte henspiller på f.eks. Rom 7 og Rom 8,3 og 7 uten at kapittel eller vers er nevnt.
- Når det gjelder å høre evangeliet (høre, ikke gjøre, for å bli frelst) minner uttrykksmåten hans ofte om Jes 55,3 og/eller Rom 10,17 uten at de er nevnt.
- Når det gjelder å erfare Guds vrede, henspiller han trolig flere ganger på Ef 2,3.
- Henspillinger på bibelfortellinger forekommer, men likesom hos Rosenius spiller de en tilbaketrakket rolle. Tekster med mer konsentrert teologisk innhold fra Rom og Joh spiller derimot en stor rolle. Gjengivelse eller parafrase av lengre bibelfortellinger er for øvrig umulig i korte brevsvaer.

Personleg vekking – å "gå konkurs"

Vinskei beskrev ofte brevskriverens åndelige tilstand i begynnelsen av sine svarbrev. Dette skjedde noen ganger parafraserende ut fra brevskriverens egen framstilling. At han her tolket situasjonen ut fra sin referanseramme, er som forventet.⁴⁵ De brevene som ga ham anledning til å utfolde temaområdet "personleg vekking", inneholdt oftest problemstillinger knyttet til erfaringer av synd og fortapthet. Her prøvde han å få brevskriveren (og leseren av U og T) til å skjønne at dette er en erfaring som *Gud selv står bak*.

"Er du klar over at det er Gud som stengjer til for deg? Det gjer han for å visa deg at du ikkje kan gjera noko for å bli eit Guds barn. Dette er vekking. Du er ein syndar."⁴⁶

Dermed møtte leserne en forståelse av begrepet vekkelse, som var noe annerledes enn den de møtte eller leste om f. eks i Jesus-vekkelsen eller i den såkalte sosialetiske vekkelsen. Hos Vinskei var avsløringen av synderoten i hjertet selve nerven i vekkelsen. Noen steder avspeiles uttrykksmåter fra Confessio Augustana art. 20 og Gal 3,24:

"Det er en frykt som *Guds hellige lov jager inn i samvittigheten* når vi leser Guds ord. Men så må du ikke glemme at Gud lar deg få oppleve denne frykten for å drive deg til Jesus, din frelser og forsoner."⁴⁷

Han kunne skildre hvordan loven egger synden og gir oss en tilstoppet munn, jfr. 1 Kor 15,56, og nærmest belære brevsriveren om hva han egentlig gjennomlevde:

”... det vi med kristeleg språkbruk kallar vekking. Guds ord talar om å dø under lova. Lova eggjar synda og det vonde i oss (Rom. kap. 7).”⁴⁸

Han konkretiserte ofte med kjente synder og knyttet kontakten til selve arvesynden:

”Du er inne i det vi i kristeleg språkbruk kallar vekking. Du har vakna og ser trassen og urenskapen i hjarta.. ...” Og i overgangsalderen... ”då kjem også den vonde naturen – arvesynda – sterkare fram enn før.”⁴⁹

Hver gang han refererer eller alluderer til Rom 7, er det denne vekkelseserfaringen han tenker på. Den vil følge oss gjennom kristenlivet. Han henspiller også ofte på uttrykket ”arvet fra våre fedre” i 1 Pet 1,18. Med overgangsalderen sikter han oftest til 14–16-årsalderen. Han hadde observert at unge tidlig i tenårene kunne gjøre erfaringer som samsvarte med det vi har sett Rosenius la vekt på. De kommer inn i en krise, en ”dø for loven”-opplevelse. Han prøvde å hjelpe dem igjennom denne krisen ved å peke på selve evangeliet.

”Du er født slik med en ond Gudfiendsk natur. Den arvet du fra dine fedre. Nå er du i tenåringalderen. ... I overgangen fra barn til voksen våkner så mye nytt. Du merker følelser og drifter som vil ta makten over deg. Når du er ute, disiplinerer du deg selv, heime er du stygg og slem. Da kommer din sanne natur fram.”⁵⁰

Men selve troen kan ikke arves fra fedrene:

”Det kan ikkje arvast. Det må opplevast. Og her er det den personlege vekking kjem inn om ikkje det ein lærte og vart oppfostra til, berre skal bli noko sjølvsgat ein glir inn i.”⁵¹

Noen få brevsvaer har en viss skarphet eller nedlatenhet i tonen. Da har brevsriveren avspeilet at han har ”bestemt seg for å kalle seg kristen” uten å ta det ”så nøye” og uten å bryte med et verdslig miljø. Han skildrer hvor lett slike glir tilbake til ”verden” igjen. Det har jo ikke skjedd noen åndelig vekkelse og frigjøring.⁵²

”Jeg spør ikke om du regner deg for en kristen, for det gjør du sikkert. Men jeg spør om du har møtt vekkelsen, opplevd syndenød og frykten for å gå fortapt? Det er bare den

som er kommet i nød for sin synd, som har bruk for Jesus som stedfortreder.”⁵³

Her måtte brevsriveren og lesere i samme situasjon oppleve tonen som nedlatende.

”Oppskriften”

”Jeg kjenner meg ikke igjen i ’Oppskriften’: syndenød – vendepunkt – glede og frelsesvisshet.”

Slik skrev ei 16 år gammel jente i 1984.⁵⁴ Vinskei svarte bl.a.:

”Jeg er ikke sikker på hvor du har fått denne oppskriften fra – for den er ikke rett, og setter deg selv i sentrum, deg selv og det du skal oppleve.”

Så utdyper han dette ved å understreke at det ikke er syndenøden, omvendelsen, eget strev, følelse av glede – i det hele ikke noe hos en selv – som frelser. Han avslutter svaret slik:

”Du skal intet gjøre for å frelse få.
Nei, blott ordet høre, hvile deg derpå.”⁵⁵

Den rosenianske klangen er umiskjennelig. Peder Amlie nærmest harselerte i sin tid med den i ”Blåboka”.⁵⁶ Men møter Vinskei jentas problem fullt ut?

Han setter fokuset på selvoptattheten i søkingen etter frelsesvisshet. Men oppskriften hun omtaler, ”syndenød – vendepunkt – frelsesvisshet”, finnes jo stadig i hans brevsjelesorg! Når *virksomheten* av å høre lov og evangelium skal beskrives, tyr Vinskei til disse og lignende begrep, og ser dem som betegnelser på beskrivbare erfaringer. Det er derfor ikke overraskende at noen begynte å måle sin egen opplevelse i lys av dette ”skjemaet”. I et brev skriver Vinskei om hva som ”først” må skje:

”Først må du gi Guds Ord rett i at du er fortapt i ditt innerste vesen, og du klarer aldri å forandre dette ved egen hjelp. ’Det som er født av kjød, er kjød.’”

Ja, han kan si rett ut at ”det er nødvendig” med en slik erfaring. Uttrykket måtte hos leserne skape forestillingen om en saliggjørelsens orden som alle må igjennom.

”Det er ikke lett å komme inn i lyset og oppdage at en er en fortapt synder, men *det er nødvendig* for at du skal få bruk for Jesus... Det du er inne i, er altså en helt normal vekkelse...”⁵⁸

Den 16 år gamle jenta ovenfor er ikke et enkelt-

stående eksempel. Flere av brevsriverne var inne på samme tanken. De syntes ikke de hadde opplevd noe åndelig gjennombrudd:

"Hvorfor kan ikke Gud knuse meg, som han har gjort med så mange andre? En trenger vel ikke frelse før en ser at en er fortapt."

Vinskei svarer:

"Men så til ditt egentlige spørsmål om Gud ikke vil knuse deg slik at du ser deg fortapt. ... Den største nød som et menneske kan oppleve er å ikke ha nød i det hele tatt, dette at følelseslivet ditt tørker ut og at du føler deg likegyldig."⁵⁹

Dette er en for Vinskei typisk måte å møte unge som har kjørt seg fast i det de opplever som en saliggjørelesens orden. Selve det "ikke å få det til" eller å føle seg tørr betraktes som en konkurserfaring på linje med forskrekkelsen over syndefordervet.

En brevsriver bruker en gjengs uttrykksmåte fra bedehuset og skriver: "Kanskje kom jeg ikke 'igjennom'. Kan ikke si at jeg så min synd så klart."

Vinskeis svar lød:

"Det er fordi du er inne i vekkelsen ... at du er urolig... En ungdom sa det slik: Mitt hjerte er som en Saharas ørken. Det gror ingenting godt der."⁶⁰

Dette er en erfaring som kan bli påtrengende også i kallskriser.⁶¹ Men Vinskei prøver bevisst å unngå inntrykket av at denne erfaringen vil arte seg på samme måten for ulike barn fra kristne hjem. Han reserverer seg mot en for rigid tenkning.

"Men du skal vera klar over at vekking og dette med å gå konkurs på alt sitt eige, som er så nødvendig for den einskilde av oss, det kan ta kortare tid hjå eit barn enn hjå eit anna. Me må vara oss for å støypa dette med kristendom i ei bestemt form."⁶²

Her er tidsaspektet inne i bildet. For noen tar det lengre tid enn for andre. Noen har også et tøffere møte med syndefordervet i hjertet enn andre. Poenget er at en ser så mye at en havner hos "Jesus alene" med hele konkurransen.⁶³

Vinskeis mål var ikke selve vekkelsen, konkurransen, i og for seg. "Oppskriften" er feil hvis den "setter deg selv i sentrum, deg selv og det du skal oppleve".

Åndens og Ordets rolle

"Det er dette Den Hellige Ånd må åpenbare for deg når du hører og leser om Jesus. Da får du frelsesvisshet. Du blir frelst ved å høre at Jesus har frelst deg."⁶⁴

Henvisningen til at gjennombruddet og troen dypest sett er Åndens gjerning, kommer ofte igjen. "Å overgi seg 100 %" osv. hørte ikke med til Vinskeis terminologi når temaet var trosvisshet. Jeg har heller ikke funnet uttrykket å "bestemme seg" om selve overgangen frelstufrelst (slik den lød i mange vekkelsesforkynneres munn i samtiden). Åndens gjerning slik Luther uttrykker den i forklaringen til 3. trosartikkel, var derimot en grunntone som stadig klang med. Uten Åndens virke kommer ingen til tro. Vekten lå her på å høre evangeliet.⁶⁵ Ånden virker ikke utenom Ordet, i alle fall ikke når det gjelder å komme til tro og bli bevart i troen. Derfor er forkynnelsen av selve evangeliet så viktig:

"Medan du høyrer og les ordet om Jesus, kjem Den Heilage Ande og openberrar for deg at dette gjorde Jesus for deg – at du er frelst og fri."⁶⁶

Skriftbelegget for denne betoningen av "å høre" er ofte Rom 10,17 og uttrykket "Hør, så skal din sjel leve!" i Jes 55,3.

"Guds Ord seier: Høyr, så skal di sjel leva. Når du høyrer ... kan Anden gjera det under at tankane dine vert opna så du skjønar at alt du treng, eig du i Jesus."⁶⁷

Etter Vinskeis mening satte ikke den karismatiske bevegelsen denne fundamentale Åndens gjerning i fokus. Å føre de unge inn i et jag etter Åndens fylde uten at de virkelig "har kommet igjennom", skaper lovtreller. Bare ved at vi maler Kristus, kan Ånden tenne og styrke troen:

"Fred og visshet om at du er Guds barn, får du bare når du får se gjennom Guds ord og ved Guds Ånd hva Jesus har gjort for seg. Frelsen er bygd på Jesu død og Jesu blod alene."⁶⁸

I slike sammenhenger kan han referere uttrykkelig til Rosenius: "Derfor skal du høre, lese, syng, skrive og tale om Jesus, sier Rosenius, til du får se deg frelst."⁶⁹

"Gud tar sin følbare nåde bort for at vi skal tro Ordet slik det står skrevet. De gamle talte om å 'tro Guds nakne ord', dvs. uten å føle og uten noe en kan peke på i sitt eget liv."⁷⁰

Men det normale er å eie glede og visshet, for Ånden er barnekårets Ånd. Med en viss brodd mot en pinsekarismatisk åndsåpsteologi betoner han at alle kristne er døpt med Guds Ånd som *barnekårets Ånd*.⁷¹

Trøsten

Det har allerede vært umulig å holde *trøsten* utenfor i behandlingen av Vinskeis sjelesorg. Nå vil jeg sette fokus ensidig på trøsten:

"Forlating for syndene har du aleine i Jesu blod (Ef 1,7). Den vert gjeven deg gratis av Gud fordi Jesus sona og betalte alt. Du skal altså ingenting gjera for å bli frelst. Det er trua sitt faste anker – den heng fast ved Jesus og det han har gjort."⁷²

Slike utsagn kommer stadig igjen. Han skildrer hva vi har i Kristus. Det ligger *tilsagn* i uttrykksmåtene. Midt inn i vår nød kommer evangeliet og gir oss Jesus selv. Vinskei mener at evangeliet må forkynnes *uten forbehold* der anfeltelsen råder. På dette punkt i sjelesorgen må en ikke "klusse det til" ved å spørre om en har lest mye i Bibelen, om en har opplevd konkurransen, om en har søkt Gud i alvorlig bønn; heller ikke vil han henvise til dåpen. Nei, her gjelder bare selve evangelietilsagnet.

Her henvender han seg både til dem som er i startgropa, og til folk som har levd lenge som kristne, men som er "avkledd" og forskrekket over sin synd, manglende åndelighet og alvor. Han mener seg å treffe det innerste hos mange når han føyer til at de tross alt ikke kan gå ifra Jesus:

"Du blir alltid ein syndar i deg sjølv. Din gamle natur blir aldri god. Alltid vil du merka motvilje, lunkenhet og kulde mot Jesus. Samstundes kan du ikkje gå ifrå han."⁷³

Vinskei tar sjelden fram temaet *bønn* når det gjelder gjennombruddet til personlig kristenliv. Bønnen kan i denne konteksten bli en lovgjerning. Troen retter seg mot Jesus, og den skapes og oppholdes ikke ved bønn, men ved forkynnelsen av evangeliet. Likevel: Bønnen er et pulsslag i troens liv. Det gjelder bare å ha en evangelisk forståelse av bønnen:

"Vår bøn er ikkje grunna på det me er i oss sjølve. Om det hadde vore tilfelle, kunne ingen av oss stiga fram for Gud. Men vår bøn er grunna på det Jesus er og har gjort."⁷⁴

Så løfter han fram Kristus alene som vår rettferdighet for Gud. Trøsten er betingelsesløs.

Noen har ment at dette i praksis fører med seg en antinomistisk tendens slik Amlie i sin tid anklaget den rosenianske forkynnelsen for. Vinskeis betoning av bruddet med "verden" ser ut til å ha motvirket denne tendensen (Se senere!).

Vinskei hadde syn for både bønnehørelser, Åndens ledelse og utrustning. Men det er tydelig at selve grunnerfaringen i kristenlivet er knyttet til trøsten i Kristus som på nytt og på nytt løser en fra fortvilelsen *over* seg selv og fra strevet *med* seg selv (Fil 2,1).⁷⁵

Vinskei henviser stadig til Ordet, d.e. selve evangeliet. Det forkynner om noe som har skjedd, noe som er fullført utenom oss.⁷⁶ Kjenne-tegnene på levende kristendom er primært avhengigheten av ordet om Jesus.⁷⁷

Flere ganger rører han ved temaet "voksterkrise". Et barn som har trodd på Jesus hele livet, kommer i en fase som sammenlignes med voksterkriser i planteverdenen. Den skildres oftest som en gryende erkjennelse av at ens "egen" kristendom ikke holder – en får bruk for Jesus. I disse brevene får "oppskriften" en meget tilbaketrukket rolle. Vekten ligger på Kristus og trøsten i det han har gjort for syndere.

Seks ganger henter han fram uttrykket "lengselstro". Lengselstroen eier ikke full visshet, den kjemper med uklarhet. Men har den riktig retning, er den en frelsende tro.

"De gamle, kristne talte om en lengselstro som vil henge fast ved Jesus, det er også en frelsende tro." (Han henviser så til Rom 10.)⁷⁸
 "... 'lengselstru' og 'fullviss tru'. Begge er frelsande om dei heng fast ved Jesus."⁷⁹

Dette samsvarer godt med Rosenius' sjelesorg. Ikke bry deg om oppskriften; hold deg til Kristus!⁸⁰

I årene like etter at Vinskei hadde avsluttet sin rolle i *Mitt spørsmål*, kom temaet *selvfølelse* sterkt på dagsorden blant kristen ungdom. Også sangskatten tok farge av dette temaet.⁸¹ I første omgang er det overraskende at nesten ingen brevskriver i Vinskeis tid tolket fortapthet som verdiløshet. Vinskeis saliggjørelsens orden – med vekt på "syndefordervet" og forløsningen i Kristus – ser av brevene i liten grad ut til å ha

blitt et slag mot selvfølelsen. Hvis den likevel var det, må brevskriverne enten ha manglet ord for å beskrive situasjonen eller ha manglet bevissthet om problemstillingen. *Mitt spørsmål* kan derfor verken bekrefte eller avkrefte en eventuell sammenheng mellom fokus på synd/nåde i forkynnelse/sjelesorg og selvfølelse på skaperplanet. Jeg fant *ett* eksempel der selvfølelse direkte kom til overflaten som problem i Vinskeis korrespondanse. Ei jente skrev:

"Når jeg hører forkynnere som taler om at vi alle er fortapte syndere, låser det seg for meg. Jeg er ofte plaget av forakt for meg selv."

Kanskje aner vi en viss selvkritisk holdning på den rosenianske forkynnelsens vegne når Vinskei svarer:

"Det er riktig at kristen forkynnelse kan være farlig når det totale fall blir forkynt uten at den andre siden om mennesket som Guds skapning med evner og gaver som ingen andre av Guds skapninger har fått, blir tatt med i sammenhengen... Kampen blir å godta deg selv fordi du er godtatt og elsket av Gud."⁸²

Her går Vinskei så å si inn på en annen arena, på psykologiens og skapelsesteologiens plan. Der gjelder det godta seg selv som unik i Guds øyne.

Saliggjørelsens orden og bruddet med verden / oppgjøret med miljøkristendom

Følgende sitat går i rette med en brevskriver som innrømmer at han/hun lever "friere" enn mange kristne. Han/hun strever samtidig med å "få til" kristendommen sin.

Jeg håper "... du får erkjenne og erfare at du i deg selv er hjelpeløst fortapt... Ifølge brevet ditt ser det ut til at du ennå elsker synden og verden, elsker det som kan tilfredsstille kjødets begjær: røyk, dans og sex utenom ekteskap."⁸³

Lysten til å leve som verden er i seg selv uttrykk for syndefordrevet, kjødet, og må avsløres. Konkretiseringene han henter fra brevskriverens selvbeskrivelse ("... røyk, dans og sex utenom ekteskap"), blir dørråpene til å se selve kjødets lyst. En kristen kan ikke leve etter kjødet, etablere seg i selvforsvar mot Guds bud. Slik sett blir bruddet med verdsligheten en del av saliggjørelsens orden (At han ikke nyanserer mellom

røyk, ulike former for dans og klare brudd på det 6. bud, er likevel overraskende).

Samtidig er han klar over at dette er problemstillinger vi ikke blir ferdige med én gang for alle. En sjelden gang går han inn på språkbruken i typiske formaningsstekster som Rom 6 og Kol 3:

"Guds ord (taler) om å avkle det gamle menneske og ikle seg det nye, som er en livsvarig prosess..."⁸⁴

Men disse uttrykksmåtene (å dø og oppstå med Kristus o.l.) forekom sjelden. Brevene han fikk, gjaldt oftest hva dette innebar i *praksis*. Og der ble Vinskeis advarsler mot fristelser sterkere enn tilskyndelsene til gode gjerninger.

"Fantasi og tankeliv er forurenset med alt du har sett og sluppet inn der av ord og bilder, som kan komme til å plage deg resten av livet."⁸⁵

"Du vil møte freistingar frå dei som seier ein kan bruka litt alkohol, og frå dei som seier at du kan godt vera med på dans – og likevel vera ein kristen. Sjølv er du så vaksen at du veit vel at det er lettare å dra nedover enn å dra oppover."⁸⁶

Her hører vi tonene fra livsstilspietismens "Gå varsomt, o sjell!" Disse spiller en stor rolle i hans sjelesorg⁸⁷ – se oversikten. Noen ganger siterer han svært gammelmodige uttrykk fra den pietistiske tradisjon når det gjelder oppgjøret med synden.⁸⁸

Alternativet til verdslige miljø er bedehusfolkets miljø og eldre kristnes erfaringsliv.⁸⁹

Et sted skildrer han noen som falt fra:

"1) De ble borte fordi de aldri fikk tak i evangeliet og fikk tro seg frelst. De levde i en tid i en form for miljøkristendom. 2) De fant ikke sin 'åndelige heim' mellom kristenfolket på heimlassen, i misjonslag og på bedehuset."⁹⁰

Når noen sier at de ikke blir møtt med fortlørlighet på bedehusene, avspeiles en tydelig smerte i brevene hans. Og han er redd en miljøkristendom uten vekkelsetone, som unge kristne fra gode bedehusmiljø kan havne i når de flytter.⁹¹

Advarselen "porten er trang, veien smal" er likevel faktisk ikke primært et nei til verden. Omvendelsens trange port er innrømmelsen av

å være fortapt – slik at en finner all sin trøst i Ham. Og hos Ham er det ikke trangt!⁹²

Vinskei trivdes åpenbart best med denne dimensjonen ved "den trange port", for her kunne han løfte fram evangeliets frie tilsagn. Noen ganger kunne dette skje på en floskel-preget måte.

"Så paradoksalt det lyder, så må Gud gjøre deg til en hjelpeløs, fortapt synder for å frelse deg fra syndens makt i ditt liv."⁹³

Dåpen og saliggjørelsens orden

I Rosenius sin sjelesorg har vi sett at dåpen kunne fungere som en trøstegrund i anfektelser.⁹⁴ Dette avspeiles ikke i Vinskeis svar i *Mitt spørsmål*-spalten. Her er det en viss forskjell å spore mellom Rosenius og Vinskei. Vinskei kunne riktignok med skarpe ord fastholde dåpen som nådemiddel og henviste bl.a. til en uttalelse fra bispemøtet i 1973 – med klar tilslutning.⁹⁵ Dette gjentok han ordrett i et brev ti år senere.⁹⁶ Ja, han kunne bruke sterkere ord enn biskopene. Gjendåp og troendes dåp har sin grunn i villfarelse.

Men dåpen trekkes aldri inn når en døpt ungdom kjemper med synd og urenheter og er fortvilet. Da duger bare selve evangeliet. Fra denne synsvinkelen er dåpens rolle løstrevet fra saliggjørelsens orden i hans forkynnelse. Dåpen er nådemidlet for barna. De er født som syndere og må tas inn i Guds menighet ved den hellige dåp. Men når en senere kjenner på syndens nød, ja, ifølge "oppskriften" kjenner på "konkursen", da duger bare selve budskapet om ham som kom for å gjøre syndere salige. Dåpen spiller derfor – sammenlignet med Ordets nådemiddel – en tilbaketrukket rolle.

Utvalgt?

Hos Rosenius spiller utvelgelseslæren en viss rolle. *Veiledning til fred* inneholder et slutt-kapittel om dette temaet. Her understreker Rosenius at det dreier seg om en utvelgelse i Kristus. Den som tror på Ham, er utvalgt; det må for all del ikke kludres til. Utvelgelseslæren er i hans tilretteleggelse den absolutte konsekvens av at alt er av nåde. Gud kaller oss ved evangeliet og utvelger hver den som responderer i tro.

I Vinskeis sjelesorg finner vi de samme tankene: "Når Kristus blir forkynt, skjer det en nådens utvelgelse."⁹⁷ Dette knyttes av og til sammen med de vanskelige tekstene om synd mot Den hellige ånd i evangeliene og tekstene om forherdelse i Hebreerbrevet. På 1970-tallet var dette stadig framme i brevspalten. Et sted viser han til Hebr 6,5 og sier:

"Frafallet er uopprettelig fordi selve sinnstilstanden ikke lenger er til å forandre. Årsaken ligger ikke hos Gud – at han ikke mer vil gi syndenes forlatelse. Årsaken er at synderen ikke lenger kan ta imot den."⁹⁸

Flere ganger trøster han leserne med at det ikke er synd mot Ånden, men *spott* av Ånden som ikke kan tilgis.⁹⁹ Forskjellen tydeliggjøres ikke alle steder svært godt, men sjelesorgen i møte med dem som er urolige pga. slike bibelvers, er at de *ikke* har spottet Ånden eller forherdet hjertet. Uroen viser det.

Vinskeis brev-sjelesorg og Asheims drøfting av forholdet dåpen og det kristelige gjennombrudd – en sammenligning

Vinskeis målgruppe var ungdom. Deres åndelige gjennombrudd var i fokus. Problemstillingen oppdragelseskristendom/vekkelseskristendom var derfor mer gjennomgående til stede i hans sjelesorg enn hos Rosenius.

En fagteolog som i disse årene arbeidet med samme problemfelt, religionspedagogen Ivar Asheim ved MF, skrev i 1976 en grundig artikkel om saliggjørelsens orden i den lutherske kirkes historie. Hans særlige fokus var på tilretteleggelsen av forholdet mellom dåpen og det kristelige gjennombrudd.¹⁰⁰ Her omtaler han bl.a. "det store gjennombrudds illusjon".¹⁰¹ Hans poeng er at omvendelsesopplevelser og opplevelser av gjennombrudd og åndelig frigjøring ofte gis større betydning enn de egentlig har i en persons troshistorie. I virkeligheten er det for de fleste av oss "en eneste sammenhengende livsgang hvor Gud stadig på ny grep vekkende inn".¹⁰² Mange faktorer av religionspsykologisk og åndelig karakter spiller inn. "Gjennombruddet" er i høy grad basert på en kulturbestemt utviklingspsykologisk oppfatning.¹⁰³

Også Vinskei var redd for "å støypa dette med

kristendom i ei bestemt form".¹⁰⁴ Hos ham er den fortapte synders tro på Jesus hovedsaken, ikke måten en har kommet til denne troen på. Men hos Vinskei blir likevel vekkinga/gjennombruddet en nødvendig erfaring. Og den daglige omvendelsen som spilte en stor rolle hos Asheim, fikk hos Vinskei tydeligere sitt mål i det å høre og tro og glede seg over selve evangeliet.

Asheims tilretteleggelse av et luthersk dåpssyn betonte sterkt dåpens fundamentale betydning for hele kristenlivet like til døden.¹⁰⁵ Han polemiserte nok mot en sakramentalistisk tilretteleggelse,¹⁰⁶ men knyttet til forskjell fra Vinskei dåpen og det å *leve som kristen* tett sammen. Hos Vinskei ble dåpen nesten aldri omtalt med bakgrunn i tekster som Rom 6. Vinskei forutsatte som Rosenius at barnedøpte flest faktisk ikke er frelst, selv om de engang ble det.¹⁰⁷ Likesom Asheim betonte han dåpens gjenfødende karakter, men liksom hos Rosenius ble temaet gjenfødelse oftest brukt om omvendelsen og frigjøringen ved troen på Kristus.

Vinskei fant det tydeligvis ikke meningsfullt å trekke dåpen inn i når en ungdom var kommet inn i "vekkinga". Urolige tenåringer som trodde på Jesus, ble ikke ofte minnet om hva de hadde i sin dåp. Asheims og Vinskeis posisjon er på dette punkt markert forskjellig.

Vinskeis brev-sjelesorg og nyere idealer for forkynnelse og sjelesorg blant ungdom – en sammenligning

Det vi har undersøkt hos Vinskei, skal til slutt kort perspektiveres ved en sammenligning med idealer i faglitteratur fra nyere tid. Større fagbøker i sjelesorg har lenge vært opptatt av postmodernismens innflytelse. Også Vinskei tok noen ganger opp de begynnende postmoderne tendensene i sin egen tid, bl.a. at sannhetsspørsmålet ble relativisert. Men nå er dette langt sterkere på dagsorden. Vinskeis vekt på å gi klare svar knyttet til bibelord fra f.eks. Romerbrevet har få paralleller i dagens faglitteratur. Følsomhet for konfidentenes livssituasjon og livshistorie er sterkt framme.¹⁰⁸ Hos noen betones dette som et korrektiv til en kerygma-preget sjelesorg á la Vinskeis. Spørsmålet om evig frelse/evig fortapelse er i noen miljøer en tilnærmet irrelevant problemstilling.¹⁰⁹ Roseni-

anske sjelesorgidealene kan i denne konteksten virke som fremmedelement. Katekismens uttrykk "meg fortapte og fordømte menneske"¹¹⁰ er forsvunnet fra mange prekestoler. Gjeldende syndsbejdnelse innen kirken, inkludert det gamle uttrykket "lysten til det onde i mitt hjerte", blir nå bare ett av flere alternativ. Og omvendelsesforkynnelse overfor døpte ser ut til å være utenfor horisonten hos mange. Fokus er sterkere på at de unge i utgangspunktet ikke har en trygg skaperetro og en klar identitet.

Leif Andersens homiletiske dobbeltverk, *Teksten og Tiden*, er eksempel på fagstoff som drøfter dette inngående. Han taler om "sammensværgelsen mod Jeg-et".¹¹¹ Mange unge er preget av skamfølelse og et negativt forhold til kroppen. Mange opplever seg krenket. Andersen gir en omfattende beskrivelse av det "jeg-svake menneske"¹¹² og "den relative relativitet" i vår tid.¹¹³ Han legger stor vekt på å understreke forkynneres og sjelesørgeres ansvar for å kjenne livsfølelsen i tiden. I kapitlet "Lov og evangelium opdateret" går han, til forskjell fra mange som arbeider med praktisk teologi, grundig inn på de grunnleggende spørsmålene i en klassisk luthersk forkynner- og sjelesorgstradisjon, spørsmål som har vært i fokus i denne artikkelen. Her legger Andersen fram en – i forhold til Vinskei – alternativ måte å gripe forkynnelse og sjelesorg an på. Hans løsen er ikke å svekke forankringen i en luthersk antropologi og soteriologi. Han betoner sterkt arvesynden og kjødet, f.eks. ut fra Rom 7.¹¹⁴ Men sammenlignet med Vinskeis brev-sjelesorg har drøftingen hos Andersen betydelig sterkere vekt på skapelsesteologien. Ja, hans poeng er å plassere lov og evangelium i riktig relasjon til skapelsesteologien.¹¹⁵ Andersen mener det jeg-svake menneske må tas på alvor og først få se sin *verdighet* som menneske før det presenteres for problematikken synd og frelse. Han verdsetter også den narrative teologien og mener den hjelper oss å finne dagens generasjon hjemme.¹¹⁶

Vinskei forutsatte nok skapelsesteologien og menneskeverdet. Men både innkomne brev og hans svarbrev hadde, som vi har sett, en mer ensidig soteriologisk referanseramme. En problemstilling for seg er at kristendoms-kunn-

skapen i dag er langt svakere enn i Vinskeis tid – både i og utenfor de kristne miljøene. Der ligger nok også noe av årsaken til forskjellen i betoning og fokus hos Andersen og Vinskei.¹¹⁷ Vinskeis brev-sjelesorg kan nå leses som påminnelse om at de aller viktigste problemstillingene i *Teksten* ikke må tapes av syne i ønsket om å ta *Tiden* på pulsen.

Oppsummering

I perioden 1972–1985 hadde Gudmund Vinskei hovedansvaret for *Mitt spørsmål*-spalten i ungdomsmagasinet *Ungdom og Tiden*. Vinskei kunne åpent karakterisere seg selv som rosenianer, og det var derfor god grunn for å regne med en innholdsmessig korrespondanse mellom den skriftlige forkynnelsen til Rosenius og Vinskeis brev-sjelesorg. Både de som skrev til Vinskei, og de som leste hans brevvar i selve bladet, var unge mennesker, oftest tenåringer. Dette ungdomsfokuset gjorde det naturlig å anta at enkelte aspekt ved den rosenianske sjelesorgen fikk en særlig betoning, ikke minst spørsmål som berører det vi tradisjonelt har kalt saliggjørelsens orden.

Min problemstilling i artikkelen har vært: *Hvordan kom den rosenianske sjelesorgprofil i Gudmund Vinskeis brev-sjelesorg til konkret uttrykk overfor ungdom når det gjaldt spørsmålet om "saliggjørelsens orden"?*

- Likesom Rosenius var Vinskei reservert overfor pietismens tilretteleggelse av saliggjørelsens orden. (Jfr. det teologihistoriske bakteppet beskrevet ovenfor.) Han mente den ofte fungerte lovisk. Dette avspeiles i hans svarbrev, av og til med en tydelig avgrensning. Tilsvarende reservert var han mot en sjelesorg i vekkelseskretser, som la trykket på viljens bestemmelse. Vinskei ønsket å lede de unge til en frigjort tro på et fullført frelsesverk. Her gjelder ingenting av vårt eget. Her gjelder bare det Kristus er, betyr og har gjort.
- Den som strever med seg selv for å bli god nok til å kunne kalle seg en kristen, må ifølge Vinskei igjennom en *konkurs*, åndelig sett. Vinskei avspeilte dermed i sin sjelesorg likevel en beskrivbar saliggjørelsens orden. Men denne følger ikke det pietistiske

mønsteret. Hos Vinskei er den lutherske antropologiens forankring i Rom 7 og arvesyndslæren svært tydelig. I meg selv, d.e. i mitt kjød, bor intet godt. For den som strever med seg selv, er det etter Vinskeis mening befriende å komme til det punkt at en faktisk ser denne beskrivelsen i Skriften selv. Målet er å løses fra selvstrevet og finne hvile i det en annen (Jesus) har gjort for oss. Men *måten* et menneske kommer til dette punkt på, må ikke formes som et skjema. Lov og evangelium må forkynnes, og når vi hører evangeliet tilsagt, virker Ånden troen i hjertene. Her merker vi Vinskeis (likesom Rosenius') nærkontakt med det som var en hovedsak hos Luther.

- Noen opplevde likevel Vinskeis omtale av denne konkurransen og den påfølgende gleden over rikdommen i Kristus som en "oppskrift" de måtte prøve seg selv på. Også den rosenianske tilretteleggelsen av en saliggjørelsens orden kunne altså for noen fungere lovisk. Dette var Vinskei selv, likesom Rosenius, oppmerksom på. I sin trøst overfor konfidenter i slike anfektelser kunne han betone at *ikke* å føle noen nød i seg selv er en nød, og at det er troen på Jesus alene det til syvende og sist dreier seg om.
- Dessuten viste Vinskei stor forståelse for "voksterkriser" i troslivet. Og de som ikke kjente seg igjen i glade vitnesbyrd om frelsesvisshet, fikk noen ganger høre trøstende ord om "lengselstroen". For også den er en frelsende tro så sant den er rettet mot Jesus.
- Vinskei førte videre en bevisst livsstils-pietisme. En kristen ungdom skal holde sin sti ren ved å unngå miljøer der en fristes til fall og frafall. For den som lar seg lede av "verdslige" holdninger, må det et radikalt oppgjør til. Bruddet med verden ble slik sett en dimensjon ved hans saliggjørelsens orden. Ingenting er viktigere enn å bli bevart som kristen i troen på evangeliet.
- Vinskei forutsatte barnedåpen som reelt nådemiddel. Men i forbindelse med en ungdoms åndelige gjennombrudd ble dåpen gjennomgående holdt utenfor. Her aner vi en forskjell i forhold til Rosenius. Og sam-

menignet med forkynnelse og sjelesorg i en mer kirkelig kontekst, i artikkelen representert ved religionspedagogen Asheim, hadde Vinskeis tilrettelegging påfallende lite fokus på dåpen.

- Relasjonen til skapelsesteologien ble i Vinskeis sjelesorg sjelden tematisert. Det overordnede bakteppet i hans sjelesorg var spørsmålet om frøse for fortapte syndere. De unge måtte nå fram til en frigjort og glad tro på Kristus. Spørsmålet om menneskets verdighet som menneske skapt i Guds bilde lå ikke innenfor horisonten på samme måte som den nå gjør i kristne ungdomsmiljøer og i nyere praktisk teologisk faglitteratur, i artikkelen eksemplifisert ved homiletikeren Leif Andersen.

Mange forkynnere i bedehuskretser i Vinskeis samtid var preget av den rosenianske kristendomsforståelsen. Dette gjaldt ikke minst innen NLM. Vinskei hadde dessuten stor innflytelse i disse miljøene. Det er derfor god grunn til å anta at det vi her har gjort rede for, avspeiler grunntrekk ved forkynnelse og sjelesorg overfor ungdom i den aktuelle epoken – langt ut over Vinskeis eget direkte nedslagsfelt.

Utblick

Er det også i dag behov for den typen sjelesorg Vinskei representerte – eventuelt justert og "opdateret"? Dette spørsmålet fører oss ut over det beskrivende og inn i det normative. Hva forventes av oss i Skrift og bekjennelse? Det aktualiserer også spørsmålet om det er behov for en *forkynnelse* der slike problemstillinger settes på dagsorden i folks bevissthet. I tilfelle blir det påtrengende å drøfte videre hvordan dette kan skje i møte med det "jeg-svake" menneske. Hvis denne artikkelen fører til en videre samtale om slike tema, vil den forhåpentligvis ha mer enn vekkesels- og fromhetshistorisk interesse.

Litteratur

- Aalen, L. (1945): *Dåpen og barnet. Barnedåp eller "troendes dåp"*, Oslo: Lutherstiftelsens Forlag.
 Aarflot, A. (1967): *Norsk kirkehistorie, bind II*, Oslo: Lutherstiftelsen.
 Amlie, P. (1872): *Nogle Ord om de nye og gamle Arbeidere i Herrens Vingaard*, Christiania: Udgivernes Forlag.
 Andersen, L. (2006): *Teksten og Tiden I og II*, Fredericia: Kolon i forlagsgruppen Lohse.

- Andersen, L. (1996): *Vær dristig. Romerbrevets budskap*, Oslo: Lunde Forlag.
 Asheim, I. (1976): "Dåpen og det kristelige gjennombrudd", i Asheim, I., Å., Austad, T., Holter, og Sæbø, M.: *Kirken og nådemidlene*, Oslo: Universitetsforlaget.
 Austad, T. (2008): "Dåp, gjennfødelse og omvendelse – i erfaringens perspektiv", i *Mellom kirke og akademie. Det teologiske menighetsfakultet 100 år. 1908–2008*, Oslo: Tapir Akademisk Forlag, 288–305.
 Bergem, A. (2008 og 2011): *"Som epler av gull". En bok om kristen sjelesorg*, Oslo: Kolofon Forlag.
 Birkedal, E. (20001): *"Noen ganger tror jeg på Gud, men ..."?*, Trondheim: Tapir akademiske forlag.
 Ekedal, MA. (2010): *Själavård i det offentliga rummet, En religionspsykologisk studie av själavård i frågespalt som meningsskapande diskursiv praktik*, Skellefteå: Artos och Norma bokförlag.
 Eldebo, R. (1995): *Konsten att predika*, Verbum Förlag, Stockholm.
 Grevbo, T. J. S. (2006): *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgjeriske landskap – historisk og aktuelt*, Oslo: Luther Forlag.
 Haanes, Vidar L. (2000): "Svingninger i forkynnelsen", i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi, nr.1*, 34–47.
 Hagesæther, O. (1991): *Kirken og tiden. Norsk Preken fra 1880-1920*, Oslo: Presteforeningens Studiebibliotek.
 Hope, L. (1939): *"Svingningar i den kristne forkynning"*, ett av tre foredrag samlet og utgitt av AS Lunde og Co.s Forlag, Bergen. (Boktittelen starter med tittelen på Hopes art.)
 Kollind, A. K. (2005): "Hjertespalter. En plats för vardagslivets mikropolitik", i M. Björk & M. Flisbäck (red.), *I sitt sammanhang: Essäer om kultur och politik tillägnande Rolf Törnquist*, Stockholm: Stegah, 189–218.
 Kristensen, K. (1987 a): *Sjælesorg og anfægelse hos Luther og i dag*, Århus: Kolon.
 Kristensen, K. (1987 b): *Menighedsliv og forkyndelse – en tyngende byrde?*, Århus: Kolon.
 Kullerud, D. (1987): *Ole Hallesby. Mannen som ville kristne Norge*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
 Olivius, A. (1996): *Att möta människor. En grundbok om själavård*, Stockholm: Verbum Forlag.
 Pontoppidan, E. (1737): *Sannhet til gudfryktighet*, utgave av 1979, Oslo: Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn.
 Rosenius, C. O. (1968): *Skrifter i utvalg, bind II. Nådemidlene*, Oslo: Lunde & Co's Forlag.
 Rosenius, C. O. (2002): *Veiledning til fred*, Mandal: Arven Forlag. (Ble første gang utgitt i Levanger 1874).
 Sirevåg, J. G. (1974): "Finnes det kristelig og ukristelig musikk", i *Fast Grunn*, 162-165, Oslo: Lunde Forlag.
 Sjaastad, E. (2000): "Sjelesorg i dødsstryggen dal", i *BUDSKAP 2000. Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole*, Oslo: FMH, 114–130.
 Sjaastad, E. (2012 a): "Teologi uten myndighet" og "Arvesyndslærren – et anstøt", i *Fast Grunn*, 155–156.
 Sjaastad, E. (2012 b): "Troserfaringen i forkynnelsen i følge Carl Fr. Wisløff", i *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, Oslo: Menighetsfakultetet.
 Vernes Hanssen, P. (1987): *Født på ny*. Fredericia: Lohses Forlag.
 Vinskei, G. (1982): *Alt i Kristus*, Oslo: Lunde forlag.
 Vinskei, G. (1984): *Virkelig fri*, Oslo: Lunde forlag.
 Wisløff, C. Fr. (1944): *Forkynnelsen og noen ord om de krav som må stilles til den*, Oslo: Norges Kristelige Student og Gymnasiastlag (NKSG).
 Wisløff, C. Fr. (1950): «Valen-Sendstads prekenkritikk», i *Luthersk Kirketidende*, 502–508.
 Wisløff, C. Fr. (1971): *Norsk kirkehistorie bind III*, Oslo: Lutherstiftelsens Forlag.

Artikkel uten angitt forfatter (1978): ”Underholdning og forkynnelse”, i *Fast Grunn*, 23–24, Oslo: Lunde Forlag.

Sangbøker:

Lova Herren. Sångbok för hem och församling, Stockholm (1988): BV-FÖRLAG.

Sangboken (1984): Oslo: Lunde Forlag og Bokhandel.

Cantarellen. En psalmbok för unga (1984). Stockholm: Verbum Förlag.

Noter

- 1 Første nr. av U og T kom i 1964. I 2006 ble det erstattet av nettstedet dittparadis.no.
- 2 Se U og T 1981, nr. 1, s 12.
- 3 Gudmund Harald Vinskei (født 1920 i Feda i Kvinesdal, død 1986) var misjonær for Norsk Luthersk Misjons-samband (NLM) i Etiopia 1948–1959 og arbeidet videre i NLM med ulike oppgaver, bl.a. som landsungsdomssekretær, senere misjonssekretær for arbeidet i Afrika.
- 4 Se Kristensen (1987 a), 6.
- 5 Kjente eksempler er H. N. Hauge, C. O. Rosenius og O. Hallesby. (Se f. eks. Rosenius (1968), 35 og 50; Kullerud (1987), 349).
- 6 Se kapitlet ”Rådgivning i massemedier” i Ekedal (2010), 30–47, dessuten 177; jfr. også Kollind (2005), 195.
- 7 Kristensen (1987 a), 32 og Asheim (1976), 153–159.
- 8 Jf også Luthers skrift *Om å forberede seg til å dø*, omtalt hos Sjaastad (2000), 116–118.
- 9 Asheim (1976), 147–148.
- 10 Se Pontoppidan, (1737), 138–151.
- 11 Se Aarflot (1967), 185–186.
- 12 Hans Nielsen Hauge var et barn av pietismen. Aarflot understreker likevel i sin Haugebiografi at Hauge nok utviklet en fylldig lære om omvendelsesprosessen, men «uten å tilstrebe en enhetlig formel» (Aarflot (1969), 213–215).
- 13 Austad (2008), se særlig 290–297.
- 14 C. O. Rosenius, svensk vekkelsesforkynner og skribent (1816–1868). Hans liv og betydning er behandlet i flere biografier. Hans teologi er grundig behandlet i Verner Hansen (1987). Temaområder relatert til ”saliggjørelsens orden” hos Rosenius finnes på s 192–298.
- 15 Gjort rede for i forordet til Rosenius (2002), 5.
- 16 Rosenius (2002), 7–15.
- 17 Se f.eks. Rosenius (2002), 75–88 og 118–129.
- 18 ”Nådens ordning” er den svenske betegnelsen på ”saliggjørelsens orden”.
- 19 Han likte ikke Schartaus ”dödande theologico-philosophisk nådawerks-anathomie” (Wisløff, 1944, 4).
- 20 Pontoppidan (1737), 493.
- 21 Verner Hansen (1987), 194–195.
- 22 Rosenius (2002), 59.
- 23 Sangboken nr. 283, v 2–3 gir tydeligvis en skildring av hans egen erfaring.
- 24 Fra en typisk roseniansk sang. Sangboken nr. 771 v 1.
- 25 Vidar Haanes refererer og kommenterer et avsnitt hvor Rosenius synes å legge vekt på at den sovende synder må oppleve ”en bestemt dag”, - ”en underlig hændelse förutan vilken ingen kan varda salig” (Haanes (2000), 39).
- 26 ”Nå er den fattige synderen på et øyeblikk frelst, hellig og rikt Guds barn (dette er nådens orden!).” (Rosenius, (2002), 59. Se også *Lova Herren* nr. 357, v 3).
- 27 Et uttrykk min bestefar brukte. Han ble selv omvendt i Skogn (trolig i 1913) da rosenianske forkynnere holdt møter i heimbygda mi.
- 28 En herming etter rosenianske forkynnere i Ryfylke.
- 29 Verner Hanssen (1987), 195.
- 30 Om Rosenius’ innflytelse i Norge, se bl. a. Amlie (1877), 27–31 og Hogganvik i Rosenius (2002), 5.
- 31 Sjaastad (2012 b), 32–33.
- 32 Wisløff (1944), 5.
- 33 I 1975 og fra 1978 til 1982 hadde jeg kontor i samme etasje som Vinskei. Engang hadde vi diskutert et landsmøteprogram. Han stanset i døra på vei ut. Bredskuldret var han der han sto, og med kraft sa han: ”Eg er bekjennande rosenianar.” Dermed tydeliggjorde han sin teologiske og åndelige profil for en ung medarbeider.
- 34 Aalen (1945).
- 35 Wisløff (1971), 484–485.
- 36 Sangboken nr. 429, v 3.
- 37 Jf. uttrykket ”Kall de frafalne tilbake til dåpens nåde” i den gamle kirkebønnen.
- 38 Fast Grunn (1978), 23–24 (forfatter ikke angitt).
- 39 At noen prøvde å rydde opp i fastlåste forestillinger, f.eks. om verdslig musikk, hører også med til bildet. (Se f.eks. Sirevåg (1974), 162–165).
- 40 Hope (1939), 13.
- 41 Haanes (2000), 45.
- 42 Dette er en grunntone i Vinskei bøker, se f.eks. Vinskei (1982) og Vinskei (1984). Vi vil se at den også preger hans brevselesorg.
- 43 Det er ennå ikke mulig å få adgang til Vinskeis private brevselesorg.
- 44 Det dreier seg her om spørsmål som tvil, spiritisme, moderne religiøsitet, antroposofi, skriftsyn, kvinnelige prester, selvbylde, vranglære, evolusjon, spørsmål om eskatologi. Brev om medisinske spørsmål ble på 70-tallet gjengitt og besvart av dr. Hinderaker og dr. Enstad. De er ikke inkludert i tallet.
- 45 Se Bergem (2010), 39–40 om ”Hermenevtisk kompetanse”.
- 46 77–2–18.
- 47 74–4–62.
- 48 75–3–22. Erfaringen som omtales i Rom 7,1–11 kommer gang på gang igjen også når Rosenius omtaler frelses-tilegnelsen (Verner Hanssen (1987), 207).
- 49 76-1-89. I slike sammenhenger er han sensitiv for en-somme kjempende sjeler og kunne sitere: ”Han viste seg glad i vennenes rad, men hjertet var nær ved å briste. Men det var det ingen som visste” (se 79–3–37).
- 50 78–5–55.
- 51 84–1–15.
- 52 ”Det er så mange som tar en bestemmelse... Men de har ikke opplevd den personlige vekkeelse med syndenød og frelsesopplevelse. De har ikke fått åpenbart for sitt hjerte det som Jesus gjorde for dem. ... gir opp og glir ut i verden igjen” (73–4–65, se også 83–2–21).
- 53 78–1–50–51.
- 54 84–10–14.
- 55 84–10–14.
- 56 ”Men noget besynderligt og modsigende er det, at der snart advares mere imod at stole paa Bønnen, end der formanet til at øve Bønnen, og dog betones den Sannhed meget stærkt, at vi intet formaae i os selv” (Amlie (1872), 29).
- 57 78–5–53.
- 58 79–4–41.
- 59 82–1–18.
- 60 74–5–61. Samme metaforen benyttes også i 79–2–40.
- 61 ”Typisk er at de som kommer inn i en kallskonflikt, får problemer med å tro seg frelst” (85–2–14).
- 62 79–4–39.
- 63 83–2–21.
- 64 84–9–15, jf. tilsvarende uttrykksmåte i 85–1–15.
- 65 Jf formuleringene i forklaringen til 3. trosartikkel: ”Men Den Hellige Ånd har kalt meg ved evangeliet...”

- 66 84-2-17.
 67 83-2-17.
 68 82-1-19 Til unge som ikke *fikk til* den åndeligheten som karismatiske venner vitnet om, kunne trøsten være: "I han (Kristus) har du rettferd og alle Guds rikdomar. Hald fast på det, og lat deg ikkje forvirra" (78-4-52). Den grunnleggende "saliggjørelsens orden" knyttet til lov og evangelium er altså noe som trues ved den stadige talen om åndsopplevelser.
 69 77-4-61. I 78-4-58 anbefaler han helt konkret roseniansk litteratur.
 70 73-1-84.
 71 "For det første står det i Guds Ord at alle som er kommet til troen på Jesus, er døpt med Guds Ånd. I Kor 12:13. Vi fikk Kristi Ånd og Barnekårets Ånd" (85-1-15).
 72 78-4-52.
 73 79-4-42.
 74 77-4-64.
 75 Jf. Wisløff (1950), 502-508.
 76 Også her står han i en typisk roseniansk tradisjon. Hagesæther siterer et sted en typisk rosenianer: "Slut op med at lede i dit Hjerte efter Beviserne for din Barneret hos Gud. Slut op med at lede inde i dit Hjerte efter dit Borgerbrev paa Himlene. De dokumenter findes ikke der. De findes i Ordet, i Ordet, i Ordet." (Hagesæther, (1991), 95).
 77 Han behandler dette grundig i 75-3-18.
 78 80-4-47.
 79 75-3-18.
 80 Verner Hanssen (1987), 209-211. Dette måtte virke trøstefullt overfor dem som opplevde "oppskriften", "saliggjørelsens orden" som "en tyngende byrde" (Kristensen (1987 b)).
 81 "Du vet vel om at du er värdefull", Cantarellen (1984), nr. 18.
 82 81-5-25. Vinskei var ikke fremmed for psykiske problemstillinger, se 79-1-35.
 83 83-5-18.
 84 78-5-55 Til en som er alene kristen i klassen, skriver han: "Derfor skal du kvar einaste dag gje hjarte ditt til Jesus og seia at du vil høyra han til. Han vil hjelpe deg i kristenkampen på den smale veg til himlen" (80-6-39).
 85 74-6-84.
 86 77-6-54. Se også sterke utsagn om porno og blader som Romantikk (76-6-23; 81-6-13; 75-6-39). To ganger kommer "Vær varsom"-forkynnelsen i form av en fortelling om en grevinne som skulle ansette en person hos seg. Søkerne til stillingen fikk spørsmål om hvordan de ville takle en kjøretur langs en smal vei oppe i en bratt fjellskrent. Han som hun endelig ansatte, sa: "Jeg vil kjøre så langt inntil fjellet som mulig." (83-6-17).
 87 82-2-36, se også 75-2-32, 78-3-30, 81-6-13 og 76-6-23.
 88 "Syndens lyst må ha en ende, ellers er Guds nåde spilt" (82-3-20).
 89 81-6-10.
 90 83-1-14.
 91 79-1-39.
 92 83-1-26 og 72-3-42. I forbindelse med kjennetegnene på en levende tro, tyr han nok til pietismens formuleringer om det nye menneske. Men vi merker straks at han i hvert punkt føyer til typisk rosenianske perspektiver (81-1-14).
 93 74-6-84.
 94 Se Sangboken nr. 429, v 3 og 283, v 6 og Verner Hanssen (2010), 218-221.
 95 74-1-61.
 96 84-3-15.
 97 73-4-66.
 98 77-3-23.
 99 73-2-21; 75-5-67; 73-5-18; 74-1-60.
 100 Asheim (1976).
 101 Asheim (1976), 146.
 102 Asheim (1976), 147.
 103 Se drøfting hos Austad (2008), 298-299.
 104 83-2-21.
 105 "Dåpen i funksjon", Asheim (1976), 156.
 106 Se hans oppgjør med "illusjonen om den umistelige dåpsspire" (Asheim (1976), 150).
 107 Verner Hanssen (1987), 219.
 108 Bergem (2011), 48-73; 120-140. Dette preger også homiletisk litteratur, f. eks. Eldebo (1995), 61-62; 67-68; 87-88. Grevbo (2006) er mer historisk orientert og er noen steder inne på problemstillinger vi her har hatt for oss.
 109 Sjaastad (2012 a), 155-156.
 110 Fra Luthers forklaring til 2. trosartikkel.
 111 Andersen (2006 a), 103.
 112 Andersen (2006 a), 118. Les hele det aktuelle kapitlet "Narcissismens kultur", 87-128.
 113 Andersen (2006 b), 44-59.
 114 Se også Andersen (1996), 66-74.
 115 Andersen (2006 a), 195-284.
 116 Andersen (2006), 105-150.
 117 En innføring i norske gjennomsnitts-tenåringers religiøse forestillinger ved årtusenskiftet finnes bl. a hos Birkedal (2001).

Sammen drag

Den svenske vekkelsespredikanten og oppbyggelsesforfatteren C. O. Rosenius (1816–1868) fikk en sterk innflytelse i Norge, ikke minst innen lekmannsbevegelsen. En typisk representant for norske rosenianere på 1900-tallet var forkynneren og misjonæren Gudmund Vinskei (1920–1986). Vinskei hadde hovedansvaret for brevspalten *Mitt spørsmål* i ungdomsmagasinet *Ungdom og Tiden* i perioden 1972–1985. I denne artikkelen analyseres og drøftes Vinskeis omfattende brev sjelesorg med særlig henblikk på det som gjennom teologihistorien er kalt "saliggjørelsens orden". Hans tilrettelegging avspeiler en reservasjon overfor en pietistisk og sterkt skjemaorientert tilretteleggelse av det å bli en kristen. En tilsvarende skepsis merkes overfor en forkynnelse og sjelesorg som maner ungdom til "å bestemme seg" for å bli kristen. Hovedfokus var å hjelpe unge brevskrivere og lesere av bladet til et frigjort kristenliv. Tross skepsis til "oppskrifter" kom det likevel tydelig til uttrykk en saliggjørelsens orden i Vinskeis brev svar. I likhet med Rosenius forutsatte han en erfaring av å se seg fortapt og finne hvile i det Kristus har gjort for oss. Dypest sett er dette et Åndens verk ved lov og evangelium. Dåpen spiller i *denne* sammenhengen ikke noen vesentlig rolle hos Vinskei. Derimot preges sjelesorgen av en livsstilspietisme der bruddet med verden blir en nødvendig bestanddel i et frigjort kristenliv. Både innkomne brev og Vinskeis brev svar hadde i svært liten grad fokus på den enkeltes verdi på skapelsens plan. Hovedspørsmålet gjaldt spørsmålet om å bli frelst og om frelsesvisshet.

Sammenhenger mellom religion og helse

Implikasjoner for praktisk teologi



TORGEIR SØRENSEN

torgeir.sorensen@mf.no

Salomo – et helt menneske

Jeg tror ikke den godeste kong Salomo hadde drevet så mye empirisk forskning på religion og folkehelse. Men han hadde levd et helt liv og kjent på dets oppturer og nedturer. Han hadde vært en stor livsnyter. Samtidig hadde han erfart krevende livshendelser. Og han hadde levd et liv med Gud. På grunnlag av sine egne erfaringer kunne han si:

*Vær ikke vis i egne øyne,
frykt Herren og vend deg bort fra det onde!
Det blir til helse for kroppen,
en styrkedrikk for marg og bein. (Ordsp 3,7–8)*

Ganske mange mennesker i dag kunne sagt det samme, at de er helt sikre på at troen deres er viktig for helsa. For det mener de selv at de har erfart. Eller de kjenner noen som har opplevd det. Noen er overbevist om at de er blitt helbredet ved bønn eller mirakler. Andre kan si at troen er viktig for dem, og at gudstrua har hatt vesentlig betydning i møte med sykdom og alvorlige livshendelser. Troen har gjort at de har møtt krevende situasjoner med større styrke enn de ellers ville hatt, eller de opplever at de har god livskvalitet på tross av alvorlig sykdom. Mange forteller slike historier, og mange av oss har hørt dem.

Men det er et stykke derfra til å si at det finnes objektive empiriske referanser til slike erfaringer

– at det ikke bare er noe den enkelte hevder og tror for seg selv. Er det en sammenheng mellom religion og helse? Og hvis det er det, hvilken lærdom kan vi trekke og hvilke implikasjoner kan det ha for eksempel teologi og sjelesorg i kirkens liv?

Innledende betraktninger

Det finnes antakelig like mange definisjoner på religion som det finnes forskere. Jeg velger i denne sammenhengen å bruke definisjonen til Kenneth Pargament som forstår religion som ”en prosess, en søken etter det betydningsfulle (significans) på forskjellig vis relatert til det hellige” (Pargament, 1997). Denne definisjonen dekker både det substansielle og det funksjonelle ved religion og er mye brukt i helsesammenheng. Hva man opplever som hellig, vil være avhengig av kultur, kontekst og situasjon. I det minste er det snakk om en transendent virkelighet som i en folkekirkekontekst kan knyttes til gudstro, hellige steder som kirker og kirkegårder, og hellige handlinger som for eksempel gudstjenester og kasualriter.

Når begrepet ”folkehelse” brukes, er det snakk om helse på gruppenivå og populasjonsnivå. Folkehelse dreier seg om tiltak og oppmerksomhet omkring helsehemmende og helsefremmende faktorer i en befolkning, der forebygging vektlegges snarere enn behandling.

Helse- og omsorgsdepartementet definerer folkehelsearbeid som ”samfunnets innsats for å påvirke faktorer som direkte eller indirekte fremmer befolkningens helse og trivsel, forebygger psykisk og somatisk sykdom, skade eller lidelse, eller som beskytter mot ytre helsetrusler, samt arbeid for en jevnere fordeling av faktorer som direkte eller indirekte påvirker helsen”.

Gjennom forskning de siste 20–25 år, særlig fra USA, er det dokumentert positive sammenhenger mellom religion og folkehelse. Med andre ord har forskere funnet positive sammenhenger mellom for eksempel religiøs aktivitet og en rekke helsefaktorer. De som er religiøse, lever lenger, har lavere forekomst av hjerte- og karlidelser, har bedre livskvalitet på tross av kreftsykdom, skårer bedre på instrumenter som måler mental helse og så videre (Koenig et al., 2001; Koenig et al., 2012; Paloutzian & Park, 2005).

Sammenhenger mellom religion og folkehelse er imidlertid vanskelig å forklare og avhenger av en rekke faktorer. Grunnleggende er blant annet hva slags form for religiøsitet som sees i forhold til helsefaktorer. En såkalt intrinsikal religiøsitet, som er integrert og moden, viser oftere en positiv sammenheng med helse. Den ekstrinsikale religiøsiteten, som regnes som autoritetsavhengig, rigid og umoden (Allport, 1950), har på den annen siden større tilbøyelighet til å vise negative sammenhenger med helse. Dette siste viser seg ikke minst i forhold til mental helsevariabler.

Betydelige forskjeller når det gjelder religiøsitet, kultur og helsedrift, gjør at de nevnte forskningsfunnene fra USA ikke kan overføres til en norsk kontekst. Undersøkelser må foretas i den til en hver tid aktuelle sammenhengen. Man kan altså ikke forvente å finne de samme resultatene her i Norge. De få norske befolkningsstudiene som er foretatt i en norsk folkekirkekontekst, viser imidlertid, overraskende nok, positive sammenhenger mellom religiøsitet og folkehelse med data fra Helseundersøkelsen i Nord-Trøndelag (<http://www.ntnu.no/hunt>). Det kan vises til en positiv sammenheng mellom kirkegang og blodtrykk på den måten at de som går oftest i kirken, har lavere blodtrykk enn de som ikke går fullt så ofte, som

har lavere blodtrykk enn de som går sjelden, som igjen har lavere blodtrykk enn de som aldri går i kirken (Sørensen et al., 2011). Det er også funnet at kirkegjengere har lavere nivå av depressive symptomer enn de som ikke går i kirken (Sørensen et al., 2012a). I denne siste studien vises det også at sammenhengen er sterkere for dem som har opplevd dødsfall i nær familie. Foreløpig er det imidlertid ikke mulig å påvise kausalitet mellom variablene, om det er kirkegang som fører lavere depresjon og blodtrykk, eller om det er omvendt.

I en studie blant dem som har eller har hatt kreft i Nord-Trøndelag, er det også funnet at flere menn blant dem med mindre enn fem år siden kreftdiagnosen søker Guds hjelp enn blant dem med fem eller flere år siden kreftdiagnosen (Sørensen et al., 2012b). Dette kan tyde på at alvorlig sykdom aktiverer religiøsitet. Det kan altså være grunn til å tro at folk til en viss grad tyr til religion når de opplever krevende situasjoner i livet (Torbjørnsen et al., 2000).

Det er svært viktig å få frem at religion kan stå i både positive og negative relasjoner til helse. Religion kan altså være både helsefremmende og helsehemmende. I norsk sammenheng har slike helsehemmende sider ved religion særlig blitt fremhevet gjennom arbeidene til Hans Stifoss-Hanssen (1996) og Eystein Kaldestad (1997) og deres forskning blant pasienter på Modum bad.

Valerie DeMarinis (2003) hevder at den postmoderne epoken med sine mange valg og muligheter mangler en overbyggende tolkningsramme og et meningsskapende system for folk flest. I sin teoriutvikling vektlegger DeMarinis den tette sammenhengen mellom en slik sosio-kulturell kontekst og hvordan denne påvirker individ og grupper. En mangel på et overordnet meningsskapende system kan i sin ytterste konsekvens føre til uhelse og det hun betegner som eksistensiell epidemiologi, altså utbredelsen av dårlig helse på grunn av mangel på slike tolkningsreferanser (DeMarinis 2003). Positivt sagt kan åndelig og eksistensiell faktorer spille en viktig rolle for å motvirke sykdom og fremme økt helse og livskvalitet i et folkehelseperspektiv.

Forskning fra religions- og helsefeltet har i beskjeden grad blitt behandlet i en praktisk-teologisk sammenheng i Norge. I det følgende trekkes flere områder frem der denne forskningen kan ha implikasjoner for teologi, praktisk teologi og kirkelig tenkning. Den folkekirkelige konteksten vil i denne sammenhengen bli vektlagt, siden det er relevant å levere refleksjoner inn i den mest alminnelige kirkehverdagen, med møteplasser for de mange som hører til i kirken.

Implikasjoner – det er noen andre som etterspør

En ganske umiddelbar tanke for mange er å gå inn på sporet om helbredelse ved bønn når religion og helse skal drøftes. Dette er kanskje særlig aktuelt når positive sammenhenger slås opp, for det er lett å glemme de negative korrelasjonene i en sådan stund. "Er det ikke det vi alltid har sagt? Gud hører bønn og helbreder syke. Nå er det bevist!" – liksom. Det må imidlertid bemerkes at det ikke er tradisjon for å inkludere den slags tilnærminger i religions- og helsefeltet. Den vanligste begrunnelsen er at dette er fenomener som forutsetter det transendentenes funksjon, og det er vanskelig å måle. Gud fyller ikke ut spørreskjemaer, for å si det sånn.

Den kjente, norske sosialmedisineren Per Fugelli sa i en debatt på Tabloid i TV2 Nyhetskanalen for et par år siden (25. mai 2010) at han ikke var så sikker på om Gud var særlig glad for at det ble bedrevet forskning på religion og helse. Hans anliggende ved flere anledninger har vært at man skal vokte seg vel for å skrive ut Gud på resept av typen: "Gå mer i kirken, få lavere blodtrykk!" Per Fugelli kan sitt fag. Han er en av dem i Norge, som har jobbet inngående med religions- og helsefeltet. I en studie sammen med Benedicte Ingstad, basert på 80 dybdeintervjuer omkring hvordan nordmenn ser på hva som er god helse (Helse på norsk. God helse slik folk ser det, 2009), har de et stort kapittel om temaet. Fugelli og Ingstad ser at religion påvirker menneskets forestillinger om helse i det moderne Norge. De bemerker også at dette muligens er en underkjent realitet som kunne fortjene større plass i forskning

og samfunnsmedisinsk praksis. Fugelli og Ingstads advarer imidlertid mot å flytte oppmerksomheten fra Gud og det hellige i seg selv til spørsmålet om hvordan Gud kan brukes til å bedre folkehelsen.

Det er en kjensgjerning at svært mange av studiene i religions- og helsefeltet er foretatt i det konservative, kristne bibelbeltet i USA. Det diskuteres stadig om en del av disse forskerne som presenterer sine positive funn, har en apologetisk agenda. Ifølge kritikere, som for eksempel Richards Sloan (2006), har noen en litt for sterk tendens til å vise religionens fortrinn og fremheve hvor bra det er for helsa å være eller bli kristen.

Dette er viktige innvendinger det langt på vei er grunn til å støtte. Religiositet, og mer spesifikt kristen tro, skal ikke benyttes som et instrument for å oppnå bedre folkehelse. Men vi skal erkjenne er at religiositet har en legitim plass i befolkningen. Omtrent 60 % av befolkningen i Nord-Trøndelag hadde vært minst én gang i kirken det siste halvåret i følge Helseundersøkelsen i Nord-Trøndelag (Sørensen et al., 2012c). I religionssosiologisk terminologi kan man si at nordmenn går regelmessig, men sjelden, i kirken. Og cirka halvparten av befolkningen søker Guds hjelp når de trenger styrke og trøst. Dette samsvarer med religionsstatistikk i Norge for øvrig (Botvar, 2010).

Den samme Fugelli sier i den samme TV-debatten at en positiv side ved religions- og folkehelseforskningen er at den viser at mennesket er mer enn kropp, molekyler og biologi. Mennesket er et åndsvesen, og dette virker inn på helsen. Av andre er det også tatt til orde for betydningen av det hellige som en allmenn-religiøs mulighet til bedre relasjoner mellom mennesker og bedre helse (Meland, 2012). Og samfunnsmedisineren Edvin Schei hevder at vel så viktige som de biologiske faktorene er de menneskelige i møte med helse (foredrag i regi av Forskerskolen RVS, 13. november 2012). Helse handler også om et "jeg er". Dette innebefatter menneskets lengsel etter mening og tilhørighet og dermed også de eksistensielle spørsmålene knyttet til de store og små fortellingene i menneskers liv.

Ledende medisinerere etterspør vektleggingen

av de eksistensielle og åndelige perspektivene i medisinen. Det kan være at medisinerne har lettere tilgang til metodikken som kreves for å gjøre undersøkelser og trekke slutninger omkring emnet. Det kan også hende at de står lettere knyttet til andre vitenskaper som er relevante for problemstillingene. Men hvor er teologene? Er ikke de opptatt av koplingen mellom det kroppslige og det eksistensielle, åndelige og religiøse? Det er mulig herlighetsteologibølgen fra åttitallet fortsatt slår sine etterdønninger i gode lutheranere. Tør de ikke ta i disse problemstillingene? Kanskje deles betenkeligheten til en instrumentell teologi? Finnes det en fruktbar vei for teologien i disse spørsmålene, ikke bare for medisinen?

Implikasjoner for praktisk teologi

Religions- og helsefeltet beskriver religiøsitetens funksjon hos mennesker som forholder seg til en transcendent størrelse. Det tas ikke stilling til om denne størrelsen er virkelig eller ikke. Det er annerledes med den kristne teologien som forutsetter den transendente Gud som skaper, frelser og fornyer. Er det relevant for kristen teologi å befatte seg med disse spørsmålene? Er det grunnlag for å gå over fra et deskriptivt til et normativt paradigme i dette stykket? Det går i hvert fall an å gjøre noen forsøk på å tenke rundt disse spørsmålene.

På samme måte som medisinen har hatt en slagside mot et objektiviserende syn på pasient og kropp, kan det hevdes at teologien i ganske lang tid har ligget i den andre grøfta. I moderniteten og i protestantisk teologi og kirkeliv har det vært stort fokus på Ordet og språklig fortolkning av troen. Noen mener vår protestantisk-lutherske tradisjon har gitt kroppen fra seg. Troens tilslutning har gått gjennom hodet og litt gjennom hjerte.

Kan religions- og folkehelseforskningen bidra til reetableringen av forestillingen om at vi er hele mennesker, også i et teologisk perspektiv? I sin bok "Imago Dei" tar Jan-Olav Henriksen (2003) til orde for at teologien må være relatert til og informert av andre fag. Dette er relevant når det resonneres rundt Gud og det skapte. Religions- og folkehelseforskning har, som medisinsk forskning, røtter i naturvitenskap.

Slik empirisk vitenskap kan kanskje gi utfyllende informasjon for teologien og muligens understøtte teologiske resonnementer. Sånn sett kan naturvitenskapen levere viktig informasjon til talen om Gud og det skapte. Men der naturvitenskapen bare kan observere og kartlegge kausale sammenhenger, der kan teologisk antropologi beskrive menneskets bakgrunn i Guds handling og hvordan Gud virker i den naturen mennesket er en del av.

Et eksempel på hvordan empiri utdyper kunnskapen for teologien, kan vi finne i ekklesiologien, i læren om kirken. I boken "Den virkelige kirke" drøfter Harald Hegstad (2009) kirkens helbredende gjerning. Kirken forkynner evangeliet om gudsriket og kaller mennesker inn i disippelfelleskap. I tillegg peker Hegstad på kirkens rolle som helbredende fellesskap. Er det sånn at kirken har en helbredende gjerning? Eller er det bare sånn at vi skulle ønske den hadde det? Det står jo i bibeltekstene at Jesus helbredet og ville mennesker vel. Skulle ikke kirken stå for det samme? Det er vel ikke er veldig ofte vi ser store undergjerninger og direkte helbredelse av syke i en folkekirkelig kontekst. Likevel kan det være sånn at kirken oppfyller sin funksjon som helbredende fellesskap. Religions- og folkehelseforskningen viser positive sammenhenger mellom deltakelse i en organisert kirkelig kontekst og folkehelse. Dersom vi skal dra slike funn inn i Hegstads videre tankeføring om emnet, er dette at det kristne fellesskapet virker helbredende, ikke bare et tegn på gudsriket, men også en foregripelse av det, i et eskatologisk perspektiv. En konkret implikasjon for teologien kan altså være at religions- og folkehelseforskningen kan gi viktig informasjon om hvordan kirken faktisk fungerer, og ikke bare hvordan kirken er intendert til å fungere.

I møte med den praktiske teologien blir kanskje religions- og folkehelseforskningens relevans for teologien ytterligere aksentuert. Teologi kan vanskelig bli til i et teoretisk vakuum. Teologi, og enda mer praktisk teologi, blir til i møte med konteksten. Og i den grad empirien står i relasjon til teologien, der har empirien relevans.

Den praktisk-teologiske vendingen med Don Browning (A Fundamental Practical Theology,

1996) og flere med ham, har gitt oss konstruktive måter å tenke teologi på. Teologien har sin funksjon, utfordres og blir til i interaksjon med empirien, praksisen og livet. I en praksis-teori-praksis-modell drives praktisk teologi som en vedvarende hermeneutisk prosess.

Det første man gjør i denne prosessen er å observere og beskrive situasjonen og se på de spesielle historiene, forpliktelsene og behovene knyttet til personene. Hva er viktig for folk på dette stedet? Hva er deres eksistensielle spørsmål, tro, og religiøse praksis? Her inngår også et element av kulturell og kontekstuell analyse. Denne grundige gjennomgangen tas så med inn i det andre steget i prosessen, den teoretiske refleksjonen. I dette steget går man inn i de normative tekstene knyttet til de forskjellige teologiske disiplinene og lar empiriens horisont møte teologiens. Her spørres etter hvilken ny meningshorisont som trer frem når nåtidig praksis og det kristne vitnesbyrdet fra fortiden bringes sammen. I tredje steg i prosessen går man så tilbake til praksis med denne nye innsikten. Kanskje får man bekræftelser på at noen av de veivalg som allerede er tatt, er gode. Kanskje må de suppleres med ny praksis. Kanskje må man endre praksis dersom man skal være tro mot den nye innsikten.

Så, hvordan kan vi innordne empiriske resultater fra religions- og helseforskning inn i dette praktisk-teologiske paradigmet. Det er gode grunner for å hevde at flere av faktorene som inngår i forklaringsmodellen for sammenhenger mellom religion og helse, har med en praktisk-teologisk virkelighet å gjøre.

En rekke faktorer spiller inn på og former den enkeltes religiøsitet. Kjønn, alder, utdannings- og inntektsnivå er viktig. I tillegg kommer konteksten man er oppdratt i, og hvilke verdier man har fått i oppveksten. Når det kommer til selve forholdet mellom religion og helseutkomme, er det flere områder som utmerker seg som veier sammenhengene mellom religion og helse går gjennom.

Sosialt nettverk

I helseforskning generelt er man oppmerksom på betydningen av sosialt nettverk. De som har nære fortrolige rundt deg, har også større sjanse

for å ha bedre helse. Positive sammenhenger mellom religion og helse har vist at sosialt nettverk i en religiøs kontekst kan aksentuere dette forholdet.

I de normative, teologiske tekstene er det rikelig med tilgang på stoff som fremhever det kristne fellesskapet og dets gode sider. Det står f.eks. om den første menigheten i Apostlenes gjerninger: "De holdt seg trofast til apostlenes lære og fellesskapet, til brødsbrytelsen og bønnene." Gode ønsker om gode liv og god livskvalitet er også noe som korresponderer med teologiske tekster. I en religiøs kristen kontekst vil man alltid stå i relasjon til noen, i det minste til Gud. Uten nettverk står man alene med sin helse.

Så skal horisonten fra aktuell religiøs praksis og kunnskap fra religions- og helseforskning føres sammen med horisonten til de normative tekstene. Da blir det spennende å se hvilken ny forståelseshorisont som trer frem, og hva den kan føre til.

I en relevant folkekirkekontekst er det ikke uvanlig at det ikke finnes misjonsforeninger eller andre kristne organisasjoner. Det er først og fremst når det er gudstjeneste og kirkelige handlinger, folk møtes i en religiøs ramme. Men det kan for eksempel være flere sanitetsforeninger i det aktuelle området. Disse har i mange år hatt fokus på omsorg og helse i lokalmiljøet med en diakonal profil der religiøs motivasjon delvis har ligget under. Så hvordan blir den nye horisonten seende ut når det reflekteres over hva som er kristent fellesskap i en folkekirkelig sammenheng, i møte med de normative tekstene? Hvor er det sammenfall, og på hvilke punkter vil det komme forslag til endring av praksis?

Det er tydelig sammenfall når det gjelder fellesskapsbyggende arenaer – tilknytning både til kirkehus og til kirkestua, som de har, men også innen organisasjonslivet. Kanskje mangler møteplasser for fellesskap og samtale om hva kristen tro betyr i livet - et sted der den enkelte får komme til orde, mer enn at presten skal komme med svarene om de eksistensielle spørsmålene? Endring i praksis kan i så fall være at f.eks. menighetsrådet legger til rette for slike møteplasser. Tro, og samtale om tro, bygger

fellesskap. Dette igjen legger til rette for gode opplevelser. Så enkelt kan man kanskje tenke om å legge til rette for og ta konsekvensen av ny kunnskap. Og dersom slike møteplasser allerede eksisterer, kan ny kunnskap fra religions- og helseforskning bekrefte at man gjør noe fornuftig, også sett i et helseperspektiv.

Livsstil

En annen mellomliggende faktor mellom religion og helse som kan trekkes frem, er knyttet til livsstil. En av de mest i øyenfallende sammenhengene mellom religion og folkehelse går nettopp gjennom livsstilsvariabler. I en rekke religiøse kontekster, og også blant kristne, er det sånn at dersom man er religiøst aktiv, er det mindre sjanse for at man utsetter seg for helseskadelig adferd som røyking og overdreven alkoholbruk. Man har færre partnere og er dermed mer beskyttet mot seksuelt overførbare sykdommer. Det er også grunn til å tro at de mest religiøst forpliktet, lever mer regelmessige liv og "gjør som de skal", kommer seg opp om morgenen, bruker bilbelte, trener oftere og tar vare på kroppen sin på forskjellige måter.

I en folkekirkekontekst trekker man med seg den kristne tradisjonen og dens tankegods. Folks verdier er fortsatt i stor grad tuftet på dette i Norge. Man har en del formeninger om hva som er lurt, og hva som ikke er det. Men de absolutte grensene og bevissthetsnivået rundt en del av disse spørsmålene er antakelig tydeligere blant de mest aktive og religiøst forpliktete.

I de normative teologiske tekstene er det en rekke henvisninger til dette emnet. Det er også grunn til å tro at det er en viss diskrepans mellom disse tekstene og praksis i den folkekirkelige konteksten. Utfordringen med tanke på ny praksis her er at dette må formidles med kløkt og fintfølelse. Kommunikasjonen vil være helt avgjørende. Det er forskjell på en prest som står på sin høye prekestol og lener seg utover, ser ned på forsamlingen og med torden i røsten taler om denne syndens drikk og denne usømmelige livsførselen. Det kan nok være mer konstruktivt å velge en forkynnelse som minner menigheten på hva vi er skapt til, om at vi skal ta vare på kroppen som en Guds gode gave til

oss, og leve våre liv slik de fra skapelsen av var tenkt.

Gravferdspraksis

Et siste eksempel illustrerer at den praktisk-teologiske refleksjonen er en vedvarende prosess. Situasjonen til langt ut på 1900-tallet i Norge når det gjelder ritualiseringen av kirkelig gravferd, var at den foregikk fra hjemmet. Man sang ut liket. Der sto kista i stua frem til gravferdsdagen. Det ble sunget salmer, tent lys, og folk kom for å se den døde og ta farvel. Det var mange involverte som hadde anledning til å bidra på forskjellig vis. Det ble hentet granbar i skogen, som ble brukt til å pynte med. Blant annet ble det laget en portal foran inngangsdøra. Granbaret ble også hakket opp og strødd omkring både inne og ute. Når gravferdsfølget dro til kirkegården, sto også folk langs veien og strødde hakket granbar foran følget. De pårørende og hele lokalsamfunnet hadde stort ansvar for ritualiseringen og deltok i rikt monn i en ritualisering nedenfra.

Antakelig som et ledd i urbaniseringsprosessen fra de store byene ble gravferden etter hvert institusjonalisert. Om kirken i sin refleksjon over praksis speilet mot de normative teologiske tekstene så det slik at kirken ikke deltok i tilstrekkelig grad, kan også være en del av bildet. Det endte med at når noen døde ble de lagt i kiste og kista plassert i bårhuset ved kirken. Gravferden gikk fra kirken. Prest, klokker og kirketjener tok hånd om det meste. Folk ble fratatt mange muligheter til å ritualisere. Og de fikk færre anledninger til å komme i kontakt med det Charles Gerkin (1986) benevner som uartikulerte og uoppdagede eksistensielle anliggender.

På grunnlag av empiriske funn resonerer Hans Stifoss-Hanssen omkring ritualenes helbredende funksjon og sier at ritualer som kommer nedenfra, som genuint uttrykker deltakernes erfaringer, og som gir rom for deltakelse, har en positiv funksjon for mental helse (Bunkholt, 2007). I forlengelsen av dette konkluderer Lars Danbolt i sitt arbeid om den sørgende og begravelseriten (1998) at sorgprosessen har et sunnere forløp jo mer omfattende og jo dypere de etterlattes deltakelse i

ritualet er. Slike innspill har ført til ny refleksjon over praksis, informert av denne kunnskapen. Vi har fått en ny forståelseshorisont for kirkelig praksis. De pårørende deltar i langt større grad i forberedelser og gjennomføring av gravferds-seremoniene i kirken enn for bare noen tiår siden. I sørgesamtalen oppfordrer nå presten gjerne de sørgende til å delta aktivt.

Negative sammenhenger – konsekvenser for praktisk teologi

Det er et faktum at religions- og folkehelseforskningen også kan vise til negative sammenhenger. I Norge har, som tidligere nevnt, Hans Stifoss-Hanssen i sitt arbeid funnet signifikante sammenhenger mellom det han kaller rigid religiøsitet og psykopatologi (Stifoss-Hanssen, 1996). Slike funn har viktige implikasjoner for praksis i en kirkelig kontekst. Forskning av denne art maner til grundig selvrefleksjon over om kirken og andre kristelige sammenhenger har trått feil, og i så fall på hvilken måte.

Det er ikke til å komme forbi at det enkelte steder har oppstått miljøer og forkynnelse som har stilt høye krav til tilhøreren – for noen for høye. Når disse kravene ikke har kunnet innfris, har det for noen fått den følgen at livet ble vanskelig i møte med de eksistensielle spørsmålene. En kontinuerlig selvrefleksjon over praksis må alltid stille seg spørsmålet om hvordan man legger til rette for relasjoner mellom mennesker og relasjoner mellom Gud og mennesker. Noen ganger må det tilrettelegges for ny praksis. En del av refleksjonen vil være hvordan kirken kan ta ansvar for egne feil. Tilrettelegging for sjelesorg, omsorg, samtale og bearbeiding omkring det som gikk galt, er svært nærliggende tiltak.

Implikasjoner for sjelesorg

Dette leder oss over i et mer avgrenset felt av den praktiske teologien, til sjelesorgen. Hvilke implikasjoner kan resultater fra religions- og helseforskning ha der?

Begrepet "sjelesorg" kan direkte oversettes med "omsorg for sjelen", men det er ikke uvanlig å se dette større, som omsorg for hele mennesket med tanke på at mennesket er både ånd, sjel og kropp. Denne omsorgen skjer i

møtet mellom én som gir omsorg, en utpekt representant for kirken, og én som mottar omsorg og oppmerksomhet omkring dennes livsutfordringer. Den betydelige forskjellen mellom sjelesorgsamtalen og en terapeutisk samtale er at den skjer med en kirkelig overbygning der sjelesørgeren er en uttalt representant for evangeliet.

Sjelesorg utøves i mange sammenhenger. I folkekirkensammenhengen er kanskje sørgesamtalen den mest nærliggende. For religions- og helsefeltet er det svært relevant å trekke inn sykehusprestenes utøvelse av sjelesorg og deres møter med mennesker som står midt i krevende livshendelser. Pasienters opplevelse av å stå i spenningen mellom liv og død ved alvorlig sykdom kan naturlig nok vekke behov for å samtale om eksistensielle tema. En studie av Risberg og medarbeidere (1996) viser at mange kreftpasienter ønsker kontakt med sykehusprest.

Religiøs mestring er et viktig felt innen religions- og helseforskning. Funntilstander viser at religiøsitet kan fungere som ressurs i møte med alvorlige livshendelser, slik blant andre Tor Torbjørnsen viser hos lymfekreftpasienter (2011). Når en alvorlig syk kreftpasient inviterer presten til samtale om eksistensielle tema, kan kunnskap om religiøs mestring være til nytte. Sjelesorgsamtalen kan være en kartlegging av pasientens tilgang på ressurser generelt, og iboende religiøse mestringsressurser mer spesielt. Sjelesorg kan her dreie seg om å støtte pasienten på de positive mestringsressursene og gi hjelp til å unngå de negative religiøse mestringsmekanismene. Dette samarbeidet mellom sjelesørger og konfident om understøttelse av pasientens religiøse mestringsressurser i hans eller hennes søken etter det betydningsfulle (signifikans) i krevende situasjoner kan i så fall falle inn under Kenneth Pargaments (1997) definisjon av religiøs mestring.

Informasjon om hva som er helende og hva som gjør livet krevende ligger under når sjelesorgen bidrar til livshjelp og livstolkning. Dette er en virksomhet som har stor verdi i seg selv. Noen ganger ser vi at det kommer ut noe i den andre enden av virksomheten. Det vi kan kalle en sjelesørgerisk gevinst, en spinn-off knyttet til

andre områder, som f.eks. øket livskvalitet eller bedret mental helse. Dette er noe som trer frem ikke bare i sjelesorg for syke og dem som ber om samtaler om eksistensielle spørsmål. Denne kunnskapen kan også ha stor verdi i sjelesorg knyttet til kasualia og ritualisering i forbindelse med livsriter.

Oppsummerende betraktninger

Religions- og helseforskningen er mer en historie om bekreftelser enn nybrott når det er spørsmål om implikasjoner for teologi og praktisk teologi. Og det er et spørsmål om tilrettelegging heller enn intervensjon. Vi skriver ikke religion ut på resept, men religions- og helseforskning viser oss at religion og religiøs deltakelse knyttet til gudstro kan være en ressurs for mennesker i møte med krevende livshendelser og i byggingen av kristne fellesskap. Det er ikke alle som er klar over hvilke ressurser de er i besittelse av. Kirken og sjelesørgeren har tilgang på verktøy og kan tilrettelegge for at folk skal bli klar over hva de har. Sånn sett kan troen virke fordi den ikke er der for å virke.

Innledningsvis ble det vist til DeMarinis' utsagn om at en den postmoderne kultur kan mangle en overbyggende tolkningsramme for eksistensielle utfordringer. På den annen side finnes det gode grunner til å anta at det fortsatt finnes tolkningsredskaper og eksistensielle orienteringspunkter som legger til rette for eksistensiell folkehelse i vår norske folkekirkekontekst, også for dem som ikke går fullt så ofte i kirken. De er ikke alltid eksplisitte og velartikulerte. De ligger gjerne under et sted, knyttet til det vi alltid har gjort og alltid gjør i kirken når det er høytid og livsoverganger, men de er der.

Referanser

- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion: a psychological interpretation*. New York: MacMillan.
- Botvar, P. K. (2010). Endringer i nordmenns religiøse liv. In P. K. Botvar & U. Schmidt (Red.), *Religion i dagens Norge: mellom sekularisering og* (s. 11–24). Oslo: Universitetsforlaget.
- Browning, D. (1991). *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bunkholt, M (2007). *Møtet med den andre: tekster av Hans Stifoss-Hanssen*. Oslo: Det Praktisk-teologiske seminar.
- Danbolt, L. (1998). *Den sorgende og begravelsesriten: en religionspsykologisk studie*. Uppsala: Uppsala universitet.

- DeMarinis, V. (2003). *Pastoral care, existential health and existential epidemiology: a Swedish postmodern case study*. Stockholm: Verbum.
- Fugelli, P., & Ingstad, B. (2009). *Helse på norsk: god helse slik folk ser det*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Gerkin, C. (1986). *Widening the horizons: pastoral responses to a fragmented society*. Philadelphia, Pa.: Westminster Press.
- Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke: bidrag til ekklesiologien*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Henriksen, J.-O. (2003). *Imago Dei: den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Kaldestad, E. (1997). *Gjennom det menneskelige til det guddommelige: religionspsykologiske perspektiver*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of Religion and Health*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). *Handbook of religion and health, 2nd ed.* New York: Oxford University Press.
- Meland, E. (2012). *Det hellige som kilde til helse*. Stavanger: Eide forlag.
- Paloutzian, R. F., & Park, C. L. (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Risberg, T., Wist, E., Kaasa, S., Lund, E., & Norum, J. (1996). Spiritual healing among Norwegian hospitalised cancer patients and patients' religious needs and preferences of pastoral services. *Eur J. Cancer*, 32A (2), 274–281.
- Sloan, R. P. (2006). *Blind faith: the unholy alliance of religion and medicine*. New York: St. Martin's Press.
- Stifoss-Hanssen, H. (1996). *Seeking Meaning or Happiness? Studies of selected aspects of the relationship between religiosity and mental health*. Trondheim: Tapir.
- Sørensen, T., Danbolt, L.J., Lien, L., Koenig, H.G., Holmen, J. (2011). The relationship between religious attendance and blood pressure: the HUNT Study, Norway. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 42 (1), 13–28.
- Sørensen, T., Danbolt, L.J., Holmen, J., Koenig, H.G., Lien, L. (2012a). Does Death of a Family Member Moderate the Relationship between Religious Attendance and Depressive Symptoms? The HUNT Study, Norway. *Depression Research and Treatment, Special Issue: Religious and Spiritual Factors in Depression*, doi:10.1155/2012/396347, tilgjengelig på: <http://www.hindawi.com/journals/drt/2012/396347/abs/>.
- Sørensen, T., Dahl, A.A, Fosså, S.D., Holmen, J., Lien, L., Danbolt, L.J. (2012b). Is 'Seeking God's help' associated with Life Satisfaction and Disease-Specific Quality of Life in Cancer Patients? The HUNT Study, Norway. *Archive for the Psychology of Religion* 34 (2), 191–213.
- Sørensen, T., Lien, L., Holmen, J., Danbolt, L.J. (2012c). Distribution and understanding of items of religiousness in the Nord-Trøndelag Health Study, Norway. *Mental Health, Religion and Culture*, 15 (6), 571–585.
- Torbjørnsen, T., Stifoss-Hanssen, H., Abrahamson, A. F., & Hannisdal, E. (2000). Krefst og religiøsitet – en etterundersøkelse av pasienter med Hodgkins sykdom. *Tidsskrift for den Norske Lægeforening*, 120(3), 346–348.
- Torbjørnsen, T. (2011). "Gud hjelpe meg!": religiøs mestring hos pasienter med Hodgkins sykdom: en empirisk, religionspsykologisk studie. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.

Sammendrag

Kunnskap om sammenhenger mellom religion og helse har hatt voksende internasjonal oppmerksomhet de siste tiårene, så også i Norge. Kunnskap om positive og negative sammenhenger mellom religion og helse er viktig informasjon når kirkens liv skal utmeisles i praksis. Sosialt nettverk har positiv betydning for helsen. Religiøse fellesskap aksentuerer denne betydningen. Dette kan oppmuntre menighetene til å vektlegge fellesskap og samtidig bekrefte at det er viktig. Fremforsket kunnskap kan også bidra til korreksjon av praksis med tanke på religionens negative funksjon i forhold til helse. Religions- og helseforskningen viser at religiøsitet kan være en ressurs for mennesker i møte med krevende livshendelser og i byggingen av kristne fellesskap. Det er ikke alle som er klar over hvilke resurser de er i besittelse av. Kirken og kirkens arbeidere har tilgang på verktøy og kan tilrettelegge for at folk skal bli klar over sine egne ressurser.

Kan vi kalle naturen hellig?



HERBORG FINNSET HEIENE

herborg.finnset.heiene@kirken.tromso.no

I. Innledning

De siste 50 år har vår empiriske viten om hvor sammensatt og komplisert de økologiske systemer er, økt enormt. Hvilke ord og begreper har vi som fremdeles kan romme noe av veldigheten i den nye viten om vår klode, og det store systemet den er en bitteliten del av? Hvordan har vi arbeidet teologisk med disse spørsmålene?

De alarmerende meldinger om planeten Jordens tilstand opptar mange mennesker av god vilje. Problemstillinger knyttet til hvordan vi forholder oss til det som vi kan kalle *skaperverket* – og hvordan vi begrunner våre handlinger teologisk, krever fornyet omtanke og interesse av oss. En mengde ny kunnskap er kommet til oss gjennom naturvitenskapelig forskning, og den kontekstuelle teologien har gitt oss nye perspektiver i vårt teologiske arbeid. Får de noen betydning for hvordan vi ser på *skaperverket*?

Kan vi kalle naturen hellig? I vår frykt for å guddommeliggjøre naturen – bundet i avhengigheten av vår filosofiske tradisjon – er "hellig" blitt en betegnelse som det er blitt vanskelig for oss å bruke. Begrepet "hellig" er så fortrenget fra hverdagens liv, og fra vår egen, sekulariserte begrepsverden at vi ikke kan bruke det om annet enn Gud og sakramentene. Jeg spør meg: Kan vi ta betegnelsen "hellig" tilbake – og kan vi bruke den om naturen?

Det materielle universet fortjener at vi tar

det på alvor og behandler det som Guds gode skaperverk, som Gud hadde sin glede i å skape (*"og Gud så at det var godt"*¹) Hvilke valg stiller det oss overfor?

Åndeligheten er igjen på frammarsj, og mange er på leting etter fornyede, åndelige uttrykk gjennom musikk, tekster og handlinger som kan hjelpe oss til å gi gode svar på de utfordringene vår tid og vår verden står overfor. Denne letingen leder oss tilbake i tiden: til vår åndelige arv, til røttene.

I dette essayet ønsker jeg å gi et lite riss av hvordan de gamle keltiske kristne og deres teologiske premissleverandører så på naturen.² (Med *naturen* mener jeg her menneskenes fysiske omgivelser: luft, vann og landjord, og våre medskapninger som sammen med oss vokser og beveger seg i og på den). Gordon Lathrop er en moderne teolog mange leser. Han omtaler forholdet mellom liturgi og natur i sin bok "Holy Ground". Er det en forbindelse – og en forbindelse til vårt spørsmål?³

Videre ønsker jeg å gi et lite utblikk på hvilke utfordringer vår vestlige, filosofiske tradisjon stiller oss overfor i møte med ny viten, og hva som binder oss sammen med de gamle teologer.

II. De kristne kelterne: Hvem, når og hvor?

De gamle kelternes tro og praksis har fått enda en renessanse i vår tid. Den siste bølgen av in-

teresse for det keltiske, fra 1970-tallet og utover, har mange uttrykk, både akademiske og folkelige, og kommer fra grupperinger sentralt plassert i ulike kirkesamfunn, fra NewAge-grupper, nyhedninger av ulike slag – og fra rent kommersielle krefter. Om man kan sette merkelappen ”keltisk” på noe, kan det få et passe mytisk, fortrylleslens slør til å senke seg, og kelternes historie ligger så langt tilbake i tid at få er i stand til å problematisere andres påstander.

Hvem var de gamle kristne kelterne? Vi tenker kanskje om de keltiske kristne som en marginalisert gruppe som levde isolert i et bortgjemt, nordvestlig hjørne av Europa. Riktignok kom nok den kristne troen både til de britiske øyer og til vestgoternes Spania med de marginaliserte, slavene⁴, men isolerte var de ikke.

På 600-tallet strakte det området vi kaller ”keltisk” seg over Irland, Skottland og det som nå er den vestlige halvdel av England, og Bretagne i Frankrike. Den keltiske perioden på de britiske øyer kan maksimalt strekkes fra 400 e. Kr til 1100 e. Kr.

I den tidlige delen av den keltiske perioden var ikke kirken på de britiske øyer en homogen, fasttømret struktur, men en løs organisasjon med mange klostre og kirker. Mer enn en sammenhengende struktur kan vi se på kirker og klostre i disse årene som ”spredte øyer”.

I denne perioden var det en godt utbygget kontakt mellom Irland, England, Frankrike, Spania og Roma. Det lærde klosterfolket behersket verdensspråket, latin. Det lærde Europa kan i denne perioden ses på som et lappeteppes eller en familie med ulike, lokale teologier som er avhengige av hverandre og har innflytelse på hverandre på godt og ondt⁵. At de gamle kelternes skrifter finnes bevart i kontinentale klostres biblioteker, viser at de i sin samtid og ettertid ble verdsatt og tillagt vekt. Kelterne var i høyeste grad medlemmer i den europeiske kirkefamilien.

Tro og praksis

Noen måter å leve på særpreget de keltiske kristne

- I en periode med store landeiendomsstrukturer rundt klostrene i vest skilte kelterne seg ut: Deres klostre var for det meste keno-

bittiske klostre⁶ i mange former, men også med en sterk eremittisk tradisjon.

- Eremitene slo seg gjerne ned på den ytterste øya, eller på andre måter avsides, for å leve i bønn og fattigdom.
- De sjøfarende munkene la ut på lange reiser i åpen båt. Opprinnelig en straff å bli satt ut i båt uten årer og seil, ble det en særegen pilegrimstradisjon. På leting etter sitt eget ”ørkensted” dro de. Stedsnavn langs kysten og på øyene nord for Skottland bærer mange spor etter disse pilegrimene. Havreisene i åpen båt brakte de keltiske munkene langt av gårde (f.eks. til Orknøyene eller Shetland, til Island⁷ og til Selje, må vi tro). En av de første kirkene i Bergen var viet til St. Columba⁸. Sjelesorg og gudstjenester utenfor klostrene var tilknyttet små menighetskirker⁹. De foretok også lange vandringer som førte dem sørover i Europa og over Alpene.

Det vi kjenner av bønner og hymnisk stoff fra denne perioden er ganske spredt. St. Patricks brynje¹⁰, bønner tillagt St. Columba¹¹, Caedmons hymne¹² og andre kan være kjent. Mange av dem er preget av tanken om Guds storhet og kan ha reisen som tema.

Ut over dette er mye av det vi oppfatter som ”keltiske bønner”, gjendiktinger med utspring i det store folkloreverket *Carmina Gadelica*, gammelt tradisjonsstoff (bønner for livets og hverdagens mange hendelser, helbredelsesformularer, osv.), innsamlet av Alexander Carmichael på slutten av 1800-tallet i de gælisktalende områdene nord og vest i Skottland¹³.

III. Premissleverandørene

Det er særlig fire teologer som får betydning for synet på det skapte, for synet på naturen:

1. Gregor av Nazians og Guds inhabitasjon:

I kampen mot arianerne arbeidet Gregor av Nazians (329–389) med spørsmålet om Guds treenighet: Etter Guds inkarnasjon følger Guds inhabitasjon: Etter at Gud sender sin Sønn til verden i menneskes skikkelse, følger Guds Ånd som tar sin bolig hos oss. Inhabitasjonen finner sted i menneskets indre rom, i de sosiale rom mellom oss og i skapelsens mangfoldige rom. Etter at Sønnen vendte tilbake til himmelen, er

verden bebodd av Gud i Ånden. Inhabitasjonen betyr ikke at verden *er* Gud, men Gud bor i verden. Inhabitasjonen er en dynamisk prosess hvor Gud går ut og inn og av verden og forvandler den innenfra. Skaperen forblir én suveren Gud som fullfører det han har påbegynt.¹⁴

2. Augustin og kosmisk sakramentalisme; *Deus semper major*

Augustin av Hippo (354–430) tanker¹⁵ var vel kjent på den tid den keltiske kulturen blomstret. Hans utgangspunkt er en sontring mellom ”virkelige/fysiske ting” og ”tegn”: Materielle/fysiske ting eksisterer i kraft av seg selv, mens *tegnene* for den oppmerksomme viser til noe større. Hver gang vi betrakter noe som er *skapt*, finner vi altså ikke bare noe fysisk, materielt, som vi kan gjøre med som vi vil, men heller noe som har en indre orden.

Det finnes to *lag* i virkeligheten: alt det vakkert ordnede skapte, og under dem mysteriet som gir det skapte *mening*. Tro blir å *se gjennom* det legemlige, fysiske, for å komme fram til det ikke-legemlige, åndelige. Mennesket kan bruke skaperverket og glede seg over det, men denne gleden er forbigående. Den eneste gleden som er ubegrenset, er gleden i Gud. Augustin løftet blikket ”oppover” i skaperverket og beholder forståelsen om Gud som alltid høyere og ”mer” enn det skapte: Gud er alltid større, *Deus semper major*.

Den kristne må alltid leve med at mennesket har en ufullstendig innsikt i det guddommelige, og at mennesket alltid er i sin begynnelse. Augustin lanserte det moralske skillet mellom mennesker og dyr. Augustin karakteriserer dyrene som tilfeldige og utilstrekkelige bivirkninger av Guds skaperverk. Denne tanken fra Augustin tok kelterne ikke opp; hos de ortodokse og i keltisk tradisjon er dyrene inkludert i inkarnasjonsunderet.¹⁶

3. Eucherius av Lyon og tekstlig sakramentalisme

Eucherius (biskop i Lyon, død ca 550) etterlater seg skriftlige kilder: *De contempti Mundi*, og *De laude heremi*. I disse bøkene beskriver Eucherius alle de synlige ting som også kunne ha meta-

forisk mening, og utlegger deres symbolske, metaforiske mening. Det er en mild tone over Eucherius’ forfatterskap: Alt det skapte bærer i seg Guds skjønnhet, om vi bare kan se den. Verden kan fylle oss med travelhet og distraksjon, men den kan også utstyre oss med de redskaper som skal til for at vi skal besinne oss på å se Guds herlighet.

Eucherius skapte en tolags verden i Skriften: Det ene laget var *ordene* man kunne lese i Skriften, den ytre fortellingen; den andre var den *underliggende, mer virkelige og evige meningen*. Skriften sto på kanten av den materielle verden og tilbød utsikten inn i den evige, immaterielle verden. Hele den skapte verden kunne ses på som en lignelse, med tegn eller veivisere, som kunne tolkes eller leses på samme måte som lignelsene i evangeliene.

Her kombinerer Eucherius av Lyon Augustins kosmiske sakramentalisme med sin egen, tekstlige sakramentalisme: Om man leste i Skriften, eller om man gikk til sitt arbeid på åkeren, kunne man se på det som omga en både som virkeligheten og som et bilde på den høyere verden. Om man leste i Skriften eller ba, om man arbeidet eller gikk, var mennesket samtidig i to verdener, både i den fysiske verden som var så konkret, men likevel stadig var i endring, og i den åndelige verden man ikke kunne berøre, men som var høyst virkelig.

4. Johannes Kassianus og asketisk sakramentalisme

Johannes Kassianus (360–435) blir den som knytter øst og vest sammen: Han tar med impulsene fra den østlige ørkenen (Han begynte som munk i den egyptiske ørkenen) til det monastiske livet i vest. Pga. den benediktinske dominansen forsvinner impulsene fra Johannes Kassianus i vest i løpet av 800-tallet, men overlever lengst i klostrene i Europas nordvestlige hjørne.

Som Augustin og Eucherius gjør han bruk av et tolags konsept på kunnskap, eksegese og åndelig liv: På det lavere nivået er det som hører forstanden til, det som ble ordnet mot praksis og handling, og som hørte til det dennesidige livet. På det høyere nivå er de åndelige saker, som kan knyttes sammen med ulike nivå av

åndelig fortolkning, og som hørte til det kontemplative livet.

Verdens, det skapt, verdi ligger i at den blir dørterskelen inn til det guddommelige område. Den høyere form for liv krevde tilbaketreking fra verdens travle liv, en renselse fra dens forlokkelser og en avgjørelse om å vie hele sitt liv til Gud. Bestemmelsen om å trekke seg tilbake fra sentrum av verden til utkantene og forbli der, var handlingen som ble krevd av mennesket. Jo nærmere man var verdens sentre, desto mer ble man dratt bort fra det som virkelig var viktig, og risikerte å drukne i det forgjengelige, materielle. Her ser vi hvordan "ørken" blir noe mer enn et tørt og geografisk sted, men et åndelig ideal, en oase. På de britiske øyer finnes mange stedsnavn med "desert/dysert" i seg; stedene taler gjennom navnene sine om hvordan de ble brukt.

IV. Synet på verden og naturen Gudsforståelse og naturforståelse

Et sentralt tema både i øst og i vest i kristendommens første årtusen var tanken om at verden rundt oss, i likhet med mennesket selv, er preget igjen og igjen av Skaperens avtrykk.¹⁷ Hele universet har, fra himmelen over oss til den minste ting på jorden, noe ved seg, som forteller om noe uendelig mye større enn tingen selv, og som har bestemt dens hensikt.

I alle ting finnes Skaperens "fingeravtrykk", og fra disse kan mennesket erkjenne og gjenkjenne Gud, og innse at det er en orden i skapelsen (*Rom 1,19–20: For det en kan vite om Gud, ligger åpent foran dem; Gud har selv åpenbart det. Hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddommelighet, har de fra verdens skapelse av kunnet se og erkjenne av hans gjerninger*). Universet er som en bok som forteller om Noe som er større enn de ordene som er skrevet i den; den er en samling av noe som er større enn den selv.

Hvis vi fortsetter i dette bildet om boka: Hvis skaperverket er som en bok Gud har skrevet, og som mennesket kan reflektere over i bønn, da skal den blas i med den respekt, omtanke og ærefrykt som den krever.¹⁸

"Skyggen" og en sakramental forståelse av verden

Vi forestiller oss at *skyggen* er noe som er *bak* oss: Først må noe fysisk være til, for at det kan kaste skygge. I tidlig middelalder var *skyggens* betydning en annen: Den var en forespeiling, *et forvarsel* om noe; skyggen er det som leder oss til det virkelige. Sakramentet kunne være som et forvarsel om virkeligheten som skulle komme; den virkelighet som sakramentet representerer, er fremtid: Hele den fysiske verden er som en skygge av det som skal komme (Jfr. Kol 2,17: "Dette er bare skyggen av det som skulle komme", eller Hebr 10,1: "Loven inneholder bare en skygge av alt det gode som skulle komme, ikke det sanne bildet av tingene"). Den gamle pakt var den nye pakts skygge; loven var evangeliets skygge; kunnskapen om Gud i naturen var Kirkens forkynnelses skygge; hele denne verden var som en skygge av den verden som skulle komme. Slik var den som et sakrament i Guds plan – og sakramentene er dyrebare. Verden måtte behandles med omtanke, og ble sett på som et mysterium: Naturen var et *vindu mot det evige*.

Denne sakramentale måten å se på verden på påvirket de keltiske kristnes syn på naturen, slik det også var for andre førmoderne kristne. Det hjelper oss å forstå deres syn på naturen som "Guds bok" og hellig, men også den enorme vekt de la på sakramentene og handlingene knyttet til dem. Siden også Bibelen ble lest sakramentalt, hjelper det oss til å forstå hvorfor en Bibel (tolking av tegn), og liturgiske bøker utstyr (som sakramentenes redskap) ble skattet så høyt og dekorert så overdådig. Likeens måtte fellesskapet hvor disse hellige tegnene ble verdsett og tolket, Kirken, i seg selv bli sett på som sakramental.

V. Lathrop: Liturgisk kosmologi Det brutte og knuste

Den amerikanske teologen Gordon Lathrop er mye lest, og har vært en viktig inspirasjon for arbeidet med gudstjenestereform de siste årene. Han skisserer i sin bok "Holy Ground" en liturgisk kosmologi for det neste århundret:

Lathrop bruker særlig tre bilder som et uttrykk for hvordan Guds handling kan beskrives i vår tid, om forholdet mellom Gud og menneske:

- Det knuste bildet,
- Stoffet/vevnaden ("the fabric") som har fått en rift i seg,
- hullet i himmelen, som Gud åpenbarer seg gjennom.

Til tross for – eller kanskje akkurat gjennom dette brutte, knuste, ødelagte viser Gud seg: Her kommer Kristi vesen til syne: Det er fra *hullet* i himmelen duen kommer ned; det er fra busken som tilsynelatende er i ferd med å bli ødelagt, at Gud taler; det er den blinde ved veien til Jeriko som virkelig *ser*.¹⁹ Det er ikke en ukjent Gud vi møter, men Gud som har gitt seg til kjenne midt i mellom oss.

Liturgisk spiritualitet

En av fortellingene han tar som utgangspunkt, er fortellingen i Exodus 3, hvor Moses ser den brennende tornebusken – og mer enn det: Gjennom tornebusken som tegn får han kontakt med Den levende Gud, han som er, og som gir ham beskjed: *Ta av skoene, for stedet du står på, er hellig grunn!*²⁰ Det er Guds elskede, virkelige verden som *er hellig*, ikke våre teorier om hvordan verden henger sammen. Befalingen til oss er: Ta av skoene – i ydmykhet.

Lathrop viser hvordan gudstroen i Det gamle testamente ofte står i en kontrast til det bestående, gjennom å reversere de omkringliggende kulturere/religioners myter. Denne tendensen til reversering av verdier og myter forsterkes i Det nye testamente, med kristologiske og trinitariske hensikter²¹:

"Bekjennelsen 'Jesus er Kristus' viser hvordan de brutte symbolenes dynamikk er: Hele den gamle tanken om hvem 'den salvede/Xristos' er, er snudd på hodet. Det er han som ble fornedret, som blir opphøyet; det endelige rommer det uendelige; jorden er selv blitt frelsens sted. Brødet blir Kristi legeme, og vinen blir Kristi blod. Kristi kropp blir delt ut i verden. Dette utfordrer oss til å sette pris på jordens gode gaver, og til å utøve solidaritet med dem som lider. Vi inviteres til å unngå alle lukkede religiøse eller kosmologiske systemer."²²

Et verdenssyn har sitt etos, en kosmologi sin etik; liturgi har sin spiritualitet. Alle disse tre har betydning for vår forståelse av "kosmos" – den verden vi er omgitt av – og hvordan vi for-

holder oss til den. Liturgien og dens spiritualitet skal ikke sees på som et tanksystem, men heller som kikkert, kart og kompass for et folk som er på vandring.

Lathrop setter opp nattverdhendelsen som midtpunktet alt dreier om. Hvilken sammenheng er det mellom nattverdens gave og vår forståelse av verden? Hvilken sammenheng er det mellom det lokale og det universelle? Slik kirken alltid er universell, opphever nattverden grensene for tid og sted, men er samtidig bundet til tiden og stedet, slik kirken, ekklesia, alltid er lokal. Ordningen, mønsteret, for nattverden, kommer i det translokale evangeliet, en gave som inviterer både vårt sted og hele verden til frelsen, og binder vår lokale forsamling sammen med alle andre steder i verden. Den snur vår oppmerksomhet og vår omtanke tilbake til jorden selv.²³

Lathrop kritiserer vår tids og vår del av verdens slagord "en verden uten grenser" og viser hvordan globaliseringen går ut over våre fattige medkristne i andre land. Å delta i nattverdmåltidet forplikter enhver troende til å besinne seg på fellesskapet vi tilhører – og tenke kritisk om vår tid og den nordlige verdens "dogmer" om konsum som svar på livets store spørsmål.

Andres fattigdom henger uløselig sammen med vår overflod. Det delte brød og vin, Kristi kropp og blod øst ut for verden, vil alltid utfordre til en mer helhetlig og dypere, livgivende måte å leve i verden på. Man kan ikke sette kravet om rettferdighet opp mot økologiske hensyn, eller fattiges behov mot omsorg for jorda.

Liturgisk kosmologi

Nattverden blir navet som alt går ut fra. Som kjernetekst setter Lathrop igjen opp fortellingen om åpenbaringen i den brennende busken som brenner uten å bli fortært av ilden: Gud hører menneskenes nød – og kommer til unnsetning. Det er Gud selv som erklærer jorden Moses står på, for *hellig* (2 Mos 3,5). Og når nattverden feires, klinger både gudsåpenbaringen i tornebusken og løftet om landet som flyter av melk og honning, med i bakgrunnen.

Jorden er stedet for Guds åpenbaring – og stedet for Guds nærvær. Sakrament og element

er flettet sammen i nattverdmåltidet.²⁴ Jorden er gjennom dette et "hellig sted".

Teologisk "retro": Gamle innsikter på nytt

Det er interessant å se hvordan Lathrop som et ektefødt barn av postmodernismen pusler sammen bitene av det brutte bildet for å lansere en sakramental naturforståelse, eller en liturgisk kosmologi som han kaller det, som en mulig vei videre.

Vår tids øvelser i å forstå symbol og bilde og forholde oss til dekonstruksjon²⁵ som fenomen hjelper oss til å kunne gripe de gamle kelternes sondring mellom virkelighet og tegn og konseptet med flere lag med mening, slik jeg har gitt et riss av i avsnittene om Augustin og Eucherius. Det er interessant å se hvordan f.eks. Gregor av Nazians', Eucherius' og Lathrops forståelse av naturen er kompatible.

Både Lathrop og de gamle keltiske kristne er opptatt av *tegn*. Naturen er ikke verdifull bare for sin egen skyld, men fordi den er, for den som har fått åpnet øynene og er i stand til å se, fylt av *tegn* som leder oss til Gud. Det som i middelalderen var klart å forstå, kan i sin postmoderne utgave få mening gjennom at bildet blir reversert, omtolket og gitt ny mening, og gjennom det leder oss til Gud.

Slik gjengir Lathrop også et helt forskjellig bilde av hvem Gud er, ikke "den aller høyeste" som hos de gamle keltere, men "den fornedrede".

Lathrop forankrer alt i nattverden, som en hendelse med kosmologisk betydning. Siden nattverdelementene er av jorden, får det også betydning for hvordan vi ser på jorden.

Martin Luther beskriver nattverdhendelsen slik: "*finitum capax infinitum*". "Det begrensede rommer det ubegrensede, det evige. Og vi kan fortsette: I nattverden fylles stedet og naturen av Guds fylde og frelse på en slik måte at intet sted blir noe annet enn Guds sted."²⁶

VI. Perspektiver for vår tid.

Objektivisering av naturen

Gjennom Europas store filosofer som Francis Bacon (1561–1626) og Rene Descartes (1596–1650) begynner en ny, "objektivisert" måte å tenke om naturen på.²⁷ Bacons program tok

sikte på å utvikle en praktisk filosofi og vitenskap som skulle sikre menneskets overherredømme over naturen. Hos Descartes fantes ikke noen bibelske og religiøse overtoner som hos Bacon. Mennesket kunne bruke det skapte til egne formål. Descartes etablerte et skarpt skille mellom menneskets bevissthet om naturen og naturen som et formålsløst og bevisstløst objekt.

Immanuel Kant (1724–1804) befestet skillet mellom Gud og naturen. Den ytre naturen ble sett på som et objekt, underlagt mekanistiske reaksjonsmønstre. Kants filosofi la naturen åpen for den herredømme- og erobringsteningen som har preget europeerne, uansett hvor på kloden de har ferdes.

Den irske forfatteren Seamus Heaney omtaler landskapet som et *manuskript*, en bok som det moderne mennesket i stor grad har mistet evnen til å lese. Vi nøyer oss som regel med den utenforståendes betraktende, estetiske blick og finner glede i storslåtte fjell, uberørt villmark eller idylliske skjærgårder. Heaney savner innsikten og forståelsen for landskapets egenart og den natur- og kulturhistorien som landskapet er en del av. Det estetiske blikket har mistet evnen til å tolke og reduserer mennesket til en betrakter som ikke er en del av landskapet. Heaney mener det er slik fordi vi er blitt redusert til enten estetiske betraktere eller utilitaristiske forbrukere. I begge tilfeller er naturen gått over fra å være et eget subjekt til å bli *objekt* for oss.²⁸

Lynn Whites banebrytende artikkel fra 1967 om "herredømmeteorologien" knyttet til skapelsesfortellingen i Gen 1 (*mennesket som hersker over naturen*), som han mener har inngått i et symbiotisk fellesskap med den moderne, teknologisk-vitenskapelige idé om at verden kan forstås uttømmende i lys av et mekanistisk virkelighetssyn, er ennå aktuell.²⁹ Whites grunnleggende kritikk av den protestantiske etikken er at den har muliggjort og legitimert en utbytting av jorda.

Kirkene bør bidra til å løse denne floken, gjennom å hente fram og utvikle andre aspekter av den kristne skapelsestro for å danne en motvekt mot det teknokratiske og mekanistiske natursynet vi ser rundt oss, som legitimerer utbyttingen av natur og mennesker.

Inkarnasjonen, at Gud ble menneske, er en hendelse i tid og rom. Dette har hjulpet kristne tenkere til å arbeide både med teologiens og rommets sted. Gud kunne ikke bli menneskelig; han måtte bli *menneske*. Kristi jordeliv er ikke avgrenset til en historie om Gud og mennesket. Det er en historie som også handler om Gud og skaperverket.

Det materielle universet fortjener at vi tar det på alvor og behandler det som Guds gode skaperverk, som Gud hadde sin glede i å skape ("... og Gud så at det var godt³⁰). Hvilke valg stiller det oss overfor?

En relasjonell Gud

Jürgen Moltmann uttrykker Gud som *relasjonell*. Den trinitariske læren er utgangspunkt for teologisk refleksjon fra et økologisk perspektiv, og det underliggende konsept er *perichoresis*, den sirkulære bevegelse av det guddommelige liv i fellesskap og enhet mellom de tre personer i den ene Gud. Dette utgangspunktet gjør det mulig å komme forbi hierarkiske, underordnede og autoritære ideer om Gud og heller finne fram til relasjonell, ikke-hierarkisk kunnskap. Slik forholder Gud seg til sin verden, i sitt skaperverk.

Det er en dynamisk sirkelbevegelse, en "trinitarisk dans" hvor Gud er viktig for verden, akkurat som verden og dens historie er viktig for Gud. Denne trinitariske sirkelbevegelsen danner en teoretisk basis for en kontekstuell, økologisk forståelse av skaperverket. Det ene, grunnleggende element i fellesskaps sirkelen mellom de tre personer i Gud er *kjærligheten*. Dette fellesskapet åpner opp for at Treenigheten kan omfavne hele skaperverket. Moltmann kaller dette integrerende, inkluderende, forenende fellesskapet i Den treenige Gud for "*åpen treenighet*". Slik er Gud i verden, og verden er i Gud.³¹

Hva betyr vår nye viten om hvor sammensatt og komplisert de økologiske systemer er? Hvilke ord og begreper har vi som fremdeles kan romme noe av veldigheten i det menneskene har oppdaget? La meg gi to små eksempler fra de siste 50 år:

22.12.1968 ble en ny rakett skutt opp fra NASAs forskningssenter i Florida. Den skulle lengre ut i verdensrommet enn noen hadde vært

før. De dro av gårde for å utforske månen – men de oppdaget også jorda. De sendte de første bilder hjem – av en *jordoppgang*: Bak månens knudrete flate kommer jorden fram, den vakre, blå kloden, med kontinenter og hav, med fjell og skyformasjoner. De ga oss bilder vi aldri hadde sett før, og vi blir fremdeles slått av jordens skjønnhet der den seiler i sin bane i rommet. På det niende omløpet rundt månen, på selveste julekvelden, leser de tre astronautene hver sine avsnitt fra skapelsesberetningen for dem som hørte på: "*Bli lys!*"³²

"*Kan sommerfuglens vingeslag i Brasil utløse en tornado i Texas?*" spurte Edward Lorentz, den store amerikanske meteorologen i 1972. Det var en spissformulering av hans erfaring med beregning av været ved hjelp av kraftige regnemaskiner. Han fant at ørsmå forandringer i et system kan ha meget store og uventede klimakonsekvenser.³³ Slike innsikter er nye for oss. Vi avdekker stadig nye gåter i naturen.

Hva betyr slike innsikter for oss? Hvordan reflekteres den nye kunnskap naturvitenskapen har gitt oss, inn i teologien?

Kan vi kalle naturen hellig? er essayets spissformulering. I samtaler med andre teologer i perioden jeg har arbeidet med dette essayet, har jeg fått ulike reaksjoner på spørsmålet. Det virker som at det er en betegnelse det er blitt vanskelig for oss å bruke, og jeg spør meg: Hvordan skal vi ta ordet "hellig" tilbake? Er vi i vår frykt for å guddommeliggjøre naturen – bundet i avhengigheten av vår filosofiske tradisjon – for redde for å bli anklaget for "avguderi"? Er begrepet "hellig" så fortrenget fra hverdagens liv og fra vår egen, sekulariserte begrepsverden at vi ikke kan bruke det om annet enn Gud og sakramentene?

Både New Age-grupper og de såkalte nyhedningene har i sin iver etter å gi jorda og skapningen en ny posisjon gjort jord og himmellegemer guddommelige, ikke bare hellige.³⁴ Hos disse gruppene kan selve jorden bli gjenstand for tilbedelse og bli ansett som kilden til åndelig kraft. Da snakker vi ikke lenger om skaperverkets ukrenkelighet eller jorden som hellig grunn; da er skaperverket – i stedet for Skaperen – blitt guddommeliggjort, slik Paulus beskriver det i Romerbrevets første kapittel.³⁵

Økoteologien gir oss bidrag til en fornyet tenkning om skaperverkets komplekse sammensetning, berettigelse og ukrenkelighet. Sporene av Guds hellighet i det skapte, tegnene, kan åpne opp for noe mer: Kan vi få øye på en verden som er større og rikere enn det vi vanligvis reflekterer over? Jeg tror at vi ikke skal være så redde for å bruke ordet "hellig" om skaperverket. Kanskje kan det besinne oss på dets betydning, og vår tilhørighet i det og ansvaret vi har for det?

De gamle kelteres innsikt er en advarsel til oss – om at vår utbytting av skaperverket, som om det bare var nøytral materie som står til vår disposisjon, er uforenlig med et kristent syn på skaperverket som Guds verk. Innsikten er også en oppmuntring: Den kan gi oss hjelp til å se og anerkjenne *helligheten* i Guds gode skaperverk og utstyre oss med kart, kompass og kikkert som hjelper oss til å finne spor og veivisere til den kjærlige, allmektige Gud som alltid er større enn vi kan fatte.

Litteratur

- Bradley, Ian: *The Celtic Way*, London. Darton, Longman, Todd 1993/2004.
 Bradley, Ian: *Colonies of Heaven*. Darton, Longman, Todd. London 2000.
 Lathrop, Gordon: *Holy Ground. A liturgical cosmology*, Fortress, Minneapolis 2003.
 Meek, Donald: *The Quest for Celtic Christianity*. Handsel press, Edinburgh 2008.
 Mæland/Tomren: *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*. Tapir, Trondheim 2007.
 O'Loughlin: *Celtic Theology: Humanity, World and God in early Irish Writing*. Continuum, New York 2000.
 O'Loughlin: *Celtic Theology: Journeys on the Edges. The Celtic Tradition*. Darton, Longman, Todd, London 2000.
 Olsen, Harald: *Ørkenvind. Arven fra ørkenens fedre og mødre*. Verbum 2008.
 Schorre/Tomren: *Grønn postill. Økoteologi og kirkehverdag*. Verbum 2001.
 Wainwright, Susin, Wilfred: *Eco-Theology*, SCM London, 2009.
Bibelsitatene er hentet fra Bibel 2011.

Noter

- 1 F.eks. 1 Mos 1,9.
- 2 Jeg har her særlig støttet meg på begge O'Loughlins bøker, Meek og Harald Olsen.

- 3 Se litteraturliste for nærmere ref.
- 4 Celtic Theology s 29.
- 5 Celtic Theology, s 23.
- 6 Det vi tradisjonelt tenker på som et kloster: nonner/munker som lever et felles liv under samme tak med en felles regel og en felles ledelse, i motsetning til eneboeren.
- 7 I *Íslendingabok*, skrevet av Are Torgilsson Frode, hevdes det at da nordmenn kom til Island, var det noen irske munkar – *papar* – der allerede.
- 8 Se Olsen s 229–231.
- 9 Se Meek s 107.
- 10 En enkel og forkortet utgave finnes i Bønneboka fra Verbum forlag 2002, s 22.
- 11 Olsen s 227.
- 12 Olsen s 220.
- 13 Carmina Gadelica ble utgitt i 1900 i Edinburgh med parallell tekst på gælisk og engelsk.
- 14 Sitert fra Sigurd Bergmans artikkel i *Økoteologi*, s 76.
- 15 I dette underkapittelet gjengir jeg en resonnementsrekke fra *Journeys on the Edges* s 36ff.
- 16 Berges artikkel i "Grønn postill" s 59.
- 17 O'Loughlin: *Journeys on the Edges*, s 35.
- 18 Se *Journeys on the Edges* s 34 og 35.
- 19 I hele kapittel 1, fra s 25 utlegger Lathrop Platons Timeus-skikkelse som en bakvegg for den antikke tilhører av Markus-evangeliet. Hos Platon var det å se den fremste egenskap. Det fører dessverre for langt å gå inn i Lathrops svært interessant utlegning av sammenhengen mellom Platon og Markus-evangeliet.
- 20 Bibelselskapets oversettelse.
- 21 Lathrop s 43.
- 22 Min oversettelse, Lathrop s 76.
- 23 Lathrop s 148.
- 24 Lathrop s 152.
- 25 Filosofen Jacques Derrida. Derrida lanserte begrepet: dekonstruksjon er en prosess, en teknikk for å avsløre hva den enkelte teksten og dermed leseren tar for gitt.
- 26 Slik utlegges Martin Luther av Bård Mæland, *Økoteologi* s 136.
- 27 Framstillingen i de følgende avsnitt er hentet fra Berges artikkel i *Grønn postill*.
- 28 Sitatet er hentet og lett bearbeidet fra Roald Kristiansens artikkel om økoteologi og stedstilhørighet i *Grønn postill*.
- 29 Se f.eks. nærmere til dette i Roald Kristiansens artikkel i "Økoteologi".
- 30 F.eks. 1 Mos 1,9.
- 31 Sitert fra Josias da Costa jr's artikkel «Theology and Ecology; Moltmann and Boff» i *Eco-Theology*.
- 32 Til historien, se f eks <http://www.nrk.no/vitenskap-og-teknologi/1.6348091>.
- 33 Se f eks <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2416231.ece>.
- 34 Eksempel: Gaia er en figur som har fått nytt liv: Hun var den greske jordgudinnen, en av titanene, en urmoder og jordgudinne. Med et enkelt søk på Wikipedia finner man et eget lite avsnitt om nyhedenskap, de moderne heksene og Gaia, f.eks.
- 35 Rom 1,25.

Liv og liturgi à la Lukas

Ei skisse til å forstå og leva i gudsteneste på søndag og kvardag – inspirert av Lukas-evangeliet sitt særstoff



STEIN ØDEGÅRD

stein@time-kyrkja.no

Innleiing

Dei fylgjande synspunkta og tankane kom til i prestekvardagen. Brått, heftig og begeistra kom dei i spennet mellom praksis og refleksjon, ei veke der kyrkjeåret hadde tekst frå Lukas-evangeliet to sundagar på rad, diakonien og takksemnda sine 14. og 15. sundagar etter pinse. Den første helga hadde me lokalt gudstenestese-minar på laurdag om den nye hovudgudstenesta slik me ønskjer denne utvikla i Bryne kyrkjelyd. På søndag var eg liturg på kveldsgudsteneste-serien for hausten 2011 om dei 4 evangelia. Tema var Lukas. Føredragshaldaren teikna eit skarpt og spanande bilete av evangelisten, og særleg av det fokuset han har sett gjennom særstoffet sitt, det som Lukas er åleine om å fortelja og formidla.

Så då måndagen kom, var eg gira for lesing og refleksjon. Presten sin kviledag og Lukas-evangeliet fann kvarandre. Eg var hekta på ein idé og tanke som berre vaks seg større og vart til ei oppdaging: Dei to hendingane i helga høyrde saman. Særstoffet i Lukas-evangeliet handlar i overraskande stor grad om *gudsteneste*, om gudsmøte med stor relevans for gudstenesteliv.

Nå er det ingen revolusjonerande tanke at ein evangelieforfattar kan ha ønskje om å gje hint og stoff som kan grunnge at gudstenesteliv i praksis er ei fortsetjing av evangeliet. Men for meg vart det heilt nytt at det i så stor grad er

Lukas som ivaretek dette. For då er perspektivet svimlende stort, og gapet mellom helg og kvardag, gudsteneste og diakoni er lite. Då er ikkje gudsteneste berre ein utskilt time i heilag rom på Herrens dag, men ein måte å leva på kvar dag. Gudsteneste i helg og kvardag.

Kva er det med Lukas?

Lukas var lege og fylgde Paulus på deler av misjonsreisene. Han framstår som granskar og historieinteressert forteljar (kap 1,1ff). Som forfattar av evangeliet og Apostelgjerningane har han gjeve eit samla og omfattande bilde av Jesus og av den kristne kyrkja si første tid, og har skrivne meir enn nokon i Det Nye testamentet.

Av særleg interesse i vår samanheng er det at Lukas etter alt å dømme var den einaste ikkje-jøden av evangelistane og dei andre forfattarane i Nytestamentet. Han har sannsynlegvis ikkje møtt Jesus sjølv. Han ser hendingane med det utanfråblikket som ofte kan sjå meir enn andre ser, og han har eit særleg fokus og hjarta på dei som har falle utanfor.

Truverdig liv er ein fellesnemnar både for hans eige granskarblikk og for slik han teiknar opp at Jesus utfordrar til å leva.

Hovudbolkar i Lukas sitt særstoff:

Det er fire bolkar i Lukas si Jesus-forteljing, der han pregar evangeliet med særstoff.

- Kapittel 1–2: Barndomsforteljingane der han fortel om Jesu fødsel i Betlehem, med Maria og slekta først og Jesu barndom etterpå.
- Kapittel 6: Slettepreika med Jesus sin skarpstilte forkynning, samt einskilde profilerte Jesus-forteljingar i nære kapittel, frå den første tida med verksemd i Galilea.
- Kapittel 10–18: Den lange reiseskildringa frå Galilea mot Jerusalem, der store deler er Lukas-særstoff
- Kapittel 24: Etterhistoria etter Jesus oppstode, kva det betyr for oss at Jesus lever, og kva det sender oss til – ein samanbindande overgang til den neste boka hans: Apostelgjerningane.

Nytt perspektiv på gudstenesta?

Det vart ei oppdaging at overraskande mykje av særstoffet dreier seg om gudstenesteliv i den konteksten eg kjenner det. Om det betyr at Lukas har intensjon om å motivera til gudstenesteliv og faktisk ønskjer å gje evangeliematerial til gudstenesteinnhald han sjølvsagt kjenner (m.a. frå Antiokia), kan me nok ikkje vita. Men det me kan seia noko om, er at gudstenestetradisjonen slik me kjenner han, har henta mykje av sitt innhald frå Lukas sitt evangelium og særlege fokus.

Dette vil i tilfelle bety at gudstenesteliv ikkje berre hentar bibelsk inspirasjon frå Johannes sine himmelvisjonar (der framme/der oppe) eller den jødiske synagogegudstenesta (der bak), men radikalt og jordnært frå evangeliet i kvardagen (der ute, her og nå).

Kan me våga påstanden at den gudstenesta me kjenner, er Lukas-inspirert? Og kva inneber det at han er Lukas-inspirert? Gjev det gudstenesta ennå meir dramaet sin nerve og evangeliet si kraft? Understrekar det kva kyrkja i sitt djupaste skal vera? At ho er til for å gjera verda meir menneskeleg, ikkje meir kyrkjeleg.

Her er i alle fall "funna" mine ved å sjå evangeliet og gudstenesteoppbygninga synkront – til inspirasjon for både evangelielesing, gudstenesteliv og kvardag.

Eg vil fylgja gangen i gudstenesta – med samling, ordet, forbøn, nattverd og sending – og sleppa til Lukas undervegs – *einast* med særstoffet.

Samling

Kvifor gudsteneste? Lukas fortel det med å fortelja om ungdommen Jesus. Den tidleg modne guten på 12 år, som driv foreldre til fortvilning og set undring i både dei og alle skriftlærde som må svara og lytta til modne spørsmål og svar. Etter 3 dagars leiting på heimvegen frå Jerusalem går foreldra tilbake og finn Jesus i templet: "*Visste de ikkje at eg måtte vera i huset åt Far min,*" seier han (2,49).

Dette står programmatisk i inngangen til Jesu offentlege gjerning. Det signaliserer ei haldning og prioritering med klar relevans til liv i Guds hus for alle. *Det er klart at disiplar skal læra av Meisteren sin og kjenna det djupe behovet for å vera i Fars hus!* – bruka tid med Far, Han som har gjeve dette utrulege livet og sendt oss også inn i verda med meining, oppgåver, fylgje og kraft på veggen. Jesus visste å prioritera Fars hus hardt og tydeleg. Kven vil ikkje det? Samlast! Saman for Guds ansikt!

Nådehelsing.

Lukas 1 og 2 fortel om livsforvandlande gudsmøte. Felles er englehelsingar om ikkje å vera redd i det sterke møtet med det heilage (for Sakarja, Maria og gjetarar på marka). *Maria* sitt livsforvandlande gudsmøte starta slik:

"Ver helsa, du som har fått nåde hos Gud!" (1,26)

Slik vart Maria sitt liv opna for det nye og store som nå skulle henda henne. Slik vert me helsa i starten av kvar gudsteneste. "*Nåde vere med dykk og fred...*" No kan alt det gode skje! Ver helsa!

Synsvedkjenning.

I Lukas sitt særstoff har synsvedkjenninga ein tydeleg plass. Lukas fortel ei historie om den rette haldninga når du kjem i templet for å be. Då er det ikkje tida for å skryta og lista opp alt det gode du er og gjer, slik som ein viss farisear. Då skal du bøya deg for Gud, slik tollaren gjorde: "*Gud, ver meg syndar nådig.*" (18,9ff)

I den pågåande gudstenestereforma i Den norske kyrkja vert det no mange lokale diskusjonar om synsvedkjenninga skal koma heilt i starten eller før forbøna. Det valet har også med Lukas å gjera. For Lukas syner at *synsvedkjenninga* må få koma først, før vedkjenninga. Han fortel om Simon Peter sin fiskefangst

(5,1ff), der Peter endar opp med å kasta seg ned for Jesus sine føter og seie: "Gå frå meg, Herre! Eg er ein syndig mann." Denne erkjenninga kom ikkje før Peter først hadde høyrte kva Jesus brukte båten hans til å undervisa om, og etter at Jesus syntte krafta i Ordet sitt med å senda dei ut på tidenes fiskefangst. Då fyrst kunne Peter erkjenne og bøya seg, med meining og forståing bak orda.

Det same skjer i likninga om den bortkomne sonen. Etter at det tome livet har talt og ribba han for alt, og minna om Far der heime dukkar opp, så går han i seg sjølv, startar på heimveg og øver seg i å sanna den erkjenninga som har vorte til: "Far, eg har synda mot himmelen og mot deg." (15,18)

Kristen gudsteneste og livet som kristen i kvardagen kan ikkje vera utan det å erkjenne og sanna si synd. Må kyrkjelyden i enkelte gudstenester få tid til å gå inn i ein erkjenningssprosess først?

Kyrie og Gloria

Tekst: Lukas 17,11–19: Kva gjer du når du merkar og vrir deg over kor hardt livet kan fara med deg? Då kan du koma til Jesus med eit *kyrie eleison* – slik som 10 spedalske som må leva avsondra og stå utanfor dei viktigaste livsområda. Og kva gjer du når du ser kor stort livet er, eller at Gud har gripe inn og gjort det nytt og heilt? Då får du koma med ein takk og eit Gloria som gjev Gud æra – slik den eine tidlegare spedalske samaritanen gjorde.

Kyrie er ropet frå livet sitt vonde trykk. "Eleison – miskunna deg!" ropar 10 spedalske på avstand, ein flokk av utestengde med felles skjebne. Den næraste kontakten dei får med andre, er når dei set frå seg tiggarskålene og stiller seg opp eit stykke unna med bedande blikk for å få til maten. Ja, sjølv når dei ropar om hjelp, står dei langt borte: "Jesus, meister, miskunna deg over oss!" Eleison! Kristen gudsteneste har halde fast på dette bøneropet, i solidaritet med alle som lever under vondt trykk. Det er eit uttrykk for at livet ikkje er beint A4 for nokon, og at Gud tåler og er adresse for ropet i smerte.

Kyrie og Gloria kjem tett på kvarandre. Slik vart det for den eine, han som mest overraskande kom tilbake. Samaritanen. Den ekstra ute-

stengde. Kvifor var det berre den eine som kom. Er det slik i dag også? – at forholdet mellom dei som kjem til Jesus med bønn i nød, og dei som kjem til Jesus med takk er i forholdet 10 til 1? Kva kan kyrkja gjera for å opna dørene for dei mange sukka og la dei verta eit tydelegare kyrie med adresse? - eller motstå freistinga til så overdådig lovsong at det er vondt å koma med ærleg liv og uttalt bønerop. Kristen gudstenesta vil inspirerast av Lukas til å la kyrie og gloria gli over i kvarandre og stå i forhold til kvarandre, 1 til 1 eller 10 til 10.

Det er Lukas som har gjeve oss *Gloria*, englekoret på Betlehemsmarkene på jorda og i himmelen sin sterkaste song når Gud grip inn og gjer alt nytt – her i den verda der me ropar kyrie, og Gud ikkje er så overvettes venta på: "Ære vere Gud i det høgste og fred på jorda..." (2,14)

Lukas lar også evangeliet sitt tona ut med eit Gloria: "Då fall dei på kne og tilbad han. Så gjekk dei tilbake til Jerusalem i stor glede. Sidan var dei stadig i tempelet og lova og prisa Gud." (24,52f)

Lukas vil me skal lovsyngja og gie Gud æra for all sin godleik. Det er Lukas som har gjeve oss lovsongane som har følgt kyrkja sin tidebøntradisjon. Sakarjas lovsong i Morgonsong, Marias lovsong i Aftansong og Simeon sin lovsong i Kveldsbønn.

Og Lukas lar lovsongen stiga fram frå djupet, retta mot Jesus, mot den inkluderande kjærleiken og krafta som reiser opp og gjer livet nytt, slik Lukas i kap 7,36ff fortel om kvinna som forarga eit selskap med å kjærteikna Jesus sine føter med tårer, salve og utslått hår. Ho var tilgjeve mykje, difor elska ho høgt og uttrykte Gloria i handling. For gudsteneste kan skje kor som helst og kva tid som helst.

Barnet i gudstenesta

Når Lukas gjev oss barndomsforteljingane om Jesus, er det neppe berre for å fylla eit hol dei andre evangelia manglar, eller i historisk interesse. Han lyftar også fram barnet. Den åtte dagar gamle Jesus får verta til velsigning og får sin første seremoni i Guds hus, og 12 åringen Jesus vert eit eksempel på det som skal skje i Guds hus, når vaksne og lærde har så mykje å læra av barnet. Større fokus på barneteologi og

ny praksis etter trusopplæringsreforma stadfestar dette. Det er klart at barna må få vera i Guds hus og vera synlege og høyrbare.

Ordet i gudstenesta

Det er Jesus sitt ord som sender spedalske ut på *lækinga* sin veg, og det er Jesus sitt ord som sender ein takkande samaritan heim på *frelsa* sin veg.

På Jesu ord kastar Simon Peter garnet og ender opp som menneskefiskar og kyrkja sin første leiar (5,1ff).

I Marta og Maria sitt hus er det Maria som set seg ned ved Jesus sine føter og vil lytta til Ordet. Ho har vald den gode del (10,38ff).

Lukas har sagt noko spesielt viktig om Ordet med å fortelja om Jesus sin programtale i Nasaret (4,16ff). I synagogegudstenesta i Nasaret siterer Jesus ein mektig profeti om Messias som skal setja undertrykte fri. Den store reaksjonen skjer når han ser ut over forsamlinga og seier: *"I dag vart dette ordet oppfylt medan de høyrde på!"*

Slik er det i Lukas-evangeliet og i gudstenesta: Ordet handlar om Jesus. Ordet er Jesus sin tale til oss. Og fordi Jesus er levande tilstades, vert Ordet oppfylt stadig vekk, heile tida. Det Ordet seier, vil skje i den som opnar seg for det. For Jesus lar det verta oppfylt mens me høyrer på.

Forbøna

Lukas har gjeve oss disiplane sitt spørsmål: *"Lær oss å be!"* (11,1ff) Og fortalt om Jesus som lærte dei å be til Gud med å seia Far (slik også Matteus gjer).

Den nye gudstenesta oppfordrar heile kyrkje-lyden til å stilla spørsmålet: Lær oss å be! På ein ny måte skal forbøna vera alle si sak, ikkje berre liturgen. Og Lukas har ei forteljing i kapittel 18 om at *"dei alltid skulle be og ikkje missa motet, for Gud er ikkje sein til å hjelpe"*.

Forbønna går til Gud og har ein link til kvardagen og livet i verda. Det me bed for, skal me leva i i kvardagen. Lukas har mykje å seia om det; det kjem eg tilbake til til slutt.

Nattverd.

Det er Lukas som fortel at Jesus har *lengta* inderleg etter måltidet der han innstiftar nattverden

(22,14ff). Gjennom gjerninga si har Jesus tydeleg demonstrert denne lengselen. Lukas fortel om Jesus som heldt seg nær til tollarar og syndarar og hadde *måltidfellesskap* med dei, til mange si forarging (15,1ff). Han fortel om glæda og festmåltidet når bortkomne sauer vert funne og bortkomne søner finn heim. Festmåltida vert eit hint om det fullkomne som skal koma. Han fortel om *det store gjestebodet* (14,15–24) der alle må koma. I nattverdliturgien held me fram Lukas si opne og inkluderande innbyding – som ikkje handlar om å vera verdig. Orda er Lukas og Herren sine: *"Kom, for alt er gjort ferdig."*

I oppsummeringskapitlet sitt i kap 24 fortel Lukas om to disiplar på veg frå Jerusalem til Emmaus. Dei får fylgje av Jesus utan å kjenna han igjen – ikkje før kveldsmåltidet der Jesus bryt brødet. *Då* vert auga opna; dei ser; dei forstår; dei har fått ein ny retning og ein ny bodskap å gå med. Det er nokså opplagt at Lukas med dette fortel om *nattverden* som til alle tider betyr så mykje for å oppleve eit Jesus-møte. Lukas har til og med gjeve oss gudstenesta sin gang og rekkefølge i denne historia.

Først SAMLING: Aus ut uro, fortvilning, sorg og det du ikkje forstår, i eit ærleg kyrie først. Så ORDET: Når du har fått uttrykkja det du ber på, er du open for å lytta til medvandrarar som legg ut skriftene. Så BØNA: Når hjarta begynnar å brenna av det Ordet fortel deg, så kan du be Meisteren inn i livet og inn i ditt hus. Så NATT-VERD: Når brødet vert brote, og nattverdmåltidet skjer, får du sjå og erfara kven han er. Ei av dei nye nattverdbønene (Alt. D) i hovudgudstenesta er prega av denne forteljinga og gudstenesteforståinga!

Altså: Lukas har gjeve oss hint om nattverden som *kjernepunkt* i Jesus sin lengsel etter oss, som *høgdepunktet* i den veggen og prosessen me kan måtta gå, anten det er å oppleve å kjenna *at Jesus lever og er nær*, som for dei to mot Emmaus, eller å få *festmåltidet* i enden av ein lang og vanskeleg veg for ein bortkomen son.

Sending og kvardag

Emmausvandrarar som møtte Jesus, spring med beskjeden som forandra alt. Og alle disiplar er sendt med Lukas sine ord: *"Slik står det skrive: Messias skal lida og stå opp frå dei døde"*

trejde dagen, og i hans namn skal omvendning og tilgjeving for syndene forkynnast for alle folkeslag; de skal byrja i Jerusalem. De er vitne om dette.” (24,46-48)

Når gudstenesta og Lukas sender oss, er det med lyst velsigning over ein kvardag der gudsteneste fortset å skje, der Lukas har peika ut skarpe og sterke utfordringar i særstoffet sitt:

Me har ein kamp å kjempa for ikkje å verta oss sjølv nok,

- som den rike bonden som berre såg seg sjølv og den nye låven sin (12,13ff).
- som den rike som gløymde den fattige Lasarus ved døra (16,19ff).
- som dei som gjekk forbi han som var falt blant røvarar, og som slik hadde innsnevra kven me kan vera ein neste for (10,25ff).

I staden skal gudsmøtet styrkja viljen vår til ny praksis i kvardagen, til rett forvaltning av pengar og ein ny levemåte som inneber vennskap utan isolasjon (Jfr. Sakkeus i 19,1ff).

Lukas sender oss frå gudsteneste i kyrkja til gudsteneste i kvardagen!

Oppsummering: Liturgi a la Lukas!

Lukas held saman det som skal haldast saman: Liturgi og diakoni. Med fokus på dei som har falle utanfor, inviterer han til nye møter med Gud. Gudsmøta får lov å skje i ærleg og respekt-

full prosess. Bak alle nye val står ærlege liv som får vera i prosess – slik at Maria kan seia sitt ja til å vera Herrens tenestekvinne og ha Guds nåde over seg, slik at Simon Peter får erkjenne og sanna kven han er, slik at samaritanar får ropa sitt kyrie og få ein adresse for sitt nye gloria, slik at syndarinna i Simons hus får fullføra sitt gloria i handling, slik at Ordet får fylla Maria sin kvardag, slik at Sakkeus får eit nytt credo og eit nytt takkoffer, slik at ein bortkomen får finna heim til opne armar og det store gjestebodet, slik at ein røvar på korset finn håp i siste sekund, slik at forvirra disiplar får eit møte med den oppstadne i brødsbrytinga og blir sende med den store bodskapen.

Det nærmar seg ei forståing av Lukas-evangeliet med innhald oppbygd i tråd med slik gudstenesta er bygd opp. Det demrar i alle fall ei forståing av kristen gudsteneste inspirert av det som særleg har hatt fokus då Lukas skreiv sitt evangelium. Ein gudsteneste

- som er prega av og utfaldar evangeliet si kraft i dag.
- som har dramaet sin nerve i møte mellom ærlege liv og Jesus si gjerning og utfordring.
- som opnar for den prosessen fram mot tru og nytt liv som Lukas har særleg sans for.
- som byggjer bru til kvardagslivet. Liturgi a la Lukas = Liv à la Lukas.

Samandrag

Kva kan ein finna ved å leggja hovudgudsteneste for Den norske kyrkja og Lukas-evangeliet sitt særstoff ved sida av kvarandre og sjå dei synkront?

Artikkelen skildrar ei fascinert oppdaging i spennet mellom vanleg prestekvardag og teologisk refleksjon. Særstoffet i Lukas-evangeliet handlar i overraskande stor grad om *gudsteneste* og om gudsmøte med stor relevans for gudstenesteliv.

Gudstenesta sin liturgi og hovudnerve er ”Lukas-inspirert”, altså gjenkjennbar i Lukas-evangeliet sitt særstoff. Artikkelen ser dette med eit overraska blikk, utfaldar funna og reflekterer over kva det inneber at det nettopp er *Lukas-evangeliet* som står oppbygginga og innhaldet i gudstenesta så nært. Det demrar ei forståing av nært forhold mellom gudsteneste og diakoni, der gudstenesta si mening er å utgjera evangeliet si kraft i dag, anten det er sundag eller det er kvardag. Både gudstenesta og Lukas-evangeliet si mening kjem klarare i dagen ved å sjå dei synkront.

Ole Jacob Madsen (2010):

Den terapeutiske kultur.

Oslo: Universitetsforlaget, 205 sider

Ole Jacob Madsens bok *Den terapeutiske kultur* er sjelden vare. Madsen er utdannet psykolog. I tillegg har han studert filosofi. Til sammen gir det ham et godt grunnlag for å vurdere psykologiens innflytelse på kulturen. I Norge er det ikke skrevet mye om dette, selv om professor Tor-Johan Ekeland ved Høgskolen i Volda og professor i sosialpsykologi ved NTNU, Arnulf Kolstad, tidligere har fremmet lignende synspunkter. Madsens bok er delt inn i to hoveddeler, til sammen ni kapitler. Første del handler om *Psykologi og samfunn*. Andre deler handler om det samme, men mer spesifikt om *Psykologien i senmoderniteten*.

Psykologi er en ung vitenskap. Som selvstendig vitenskap og disiplin har den kun eksistert i om lag 130 år, men den har likevel rukket å etterlate seg et stort avtrykk i den vestlige kultur og er nå en bredt anvendt vitenskap med profesjonell ekspertise på stadig flere av samfunnets områder. Det er dette som får Madsen til kritisk å vurdere *det terapeutiske etos*, hvor målet alltid er individets selvrealisering, altså ikke lenger frelse som i kristendommen, men størst mulig grad av fysisk og psykisk helse. Poenget for Madsen er at psykologien som i vår tid har tatt på seg oppgaven å rehabilitere mennesker fra alle typer psykiske lidelser, selv kan bli opphav til lidelsen ved at den gjennom sine intervensjoner – i praksis – arbeider med å få mennesker til å tilpasse seg bedre til samfunnet, uten å tematisere de samfunnsmessige forhold som kan ha bidratt til å gjøre dem syke. Når psykologien primært har dette funksjonelle siktemålet, mister den noe av sitt samfunnskritiske potensial. Mange vil være enige i påstanden om at vår tids menneskeideal er det aktivt velgende individet som selv skaper sitt liv og sin identitet.

Men når alle svar på tilværelsens gåter kastes tilbake på det enkelte individ og individet *alene* må skape mening i sin tilværelse (med terapeuten som katalysator), kan presset til å skape mening i sin egen tilværelse bli for stort. I denne prosessen får mennesket aldri hvile. Det må alltid videre. Det er denne individualiseringen av menneskelivet som psykologien, ifølge Madsen, *bidrar* til. Den gjør menneskets identitetskonstruksjon til oppgave som aldri kan fullføres.

Individualiseringen fører dessuten til et nytt syn på potensielle kollektive erfaringer, for eksempel i arbeidslivet. Har du ikke jobb, skyldes det at du ikke er mobil eller fleksibel nok, og da kan du følgelig ha behov for å arbeide med dette – i terapi. Samfunnets uløste konflikter blir dumpet på enkeltmennesket. Bak dette finner man ofte en ureflektert, i det minste uartikulert, bekjennelse til troen på at mennesket må opptre som sin egen selvlovgiver. Mennesket må bli *autonomt*. Madsen hevder at den moderne forestillingen om selvrealisering har sine røtter i den humanistiske psykologien i USA i tiårene etter andre verdenskrig. I Abraham Maslows behovshierarki rager selvrealisering høyest, og i den humanistiske psykologien (Carl Rogers), som hadde til hensikt å etablere seg som en *via media* mellom psykoanalysen og behaviorismen, lå konsentrasjonen ensidig på selvrealisering og på enkeltindividets livsprosjekt. Det er det ikke nødvendigvis noe galt med, selv om det er lett å se at det passer som hånd i hanske til det amerikanske idealet av *the self made man*. Problemet oppstår når selvrealisering blir betraktet som en universell menneskerettighet, og når tanken om denne rettigheten fører til at individet løsrives fra kollektive sammenhenger hvor det kunne søkt og funnet mening med sitt liv. Når hvert menneske skal være sin egen entreprenør og skape sitt *foretaks-selv*, ligger risikoen for tap, tomhetsfølelse og depresjon rett rundt hjørnet. Den

deprimerte er et menneske som er blitt utslitt av å realisere seg selv. ”Det kan synes slik at jo flere selvrealiseringsmuligheter, jo mer lidelse finner man i befolkningen,” skriver Madsen. Og desto flere psykologer blir det bruk for! Dette er terapiens triumf.

Andre del av boken handler om hvordan psykologien, ikke som vitenskap, men som populærkultur, preger stadig større deler av samfunnslivet. Det er mulig å føre denne utviklingen tilbake til Carl Rogers. I boken *On Becoming a Person* (1961) gir han uttrykk for håpet om at psykoterapi en dag skal bli allment tilgjengelig, bli ”en hverdagslig sak”. I dag finner man håpet innfridd i selvhjelps litteraturen, i en rekke TV-programmer, i idretten og i filmindustrien. Et eksempel på det siste finner Madsen i filmen (og boken) *The Secret* (2006) som viser fram populærversjonen av kognitiv terapi. Hovedbudskapet i filmen er at du blir det du tenker. Din skjebne er bestemt av din tanke. Psykens tanker og følelser manifesterer seg materielt. For mange av jorden undertrykte, mishandlede og misbrukte mennesker er det imidlertid vanlig å tenke på det man frykter og helst vil unngå, og dermed blir resultatet ifølge filmens terapeutiske etos, at de får mer av det de forsøker å unngå. Loven om at vi tiltrekker oss ting gjennom våre tanker, kan forklare alt i våre liv. Enkeltmenneskets psyke blir sammenlignet med en magnet. Som en av de innvidde lærerne i filmen sier: Tror du at det er en *tilfeldighet* at 1 prosent av verdens befolkning eier 96 prosent av jordas rikdom? Vil du ha del i denne rikdommen, må du følgelig lære å *tenke* annerledes. Du må gå i terapi! I *The Secret* er stoikeren Epiktets (55–135) visdom om at enkelte ting er opp til oss selv, andre ting er ikke opp til oss selv, brutt ned. Også kroppen vår, eiendelene våre, omdømmet vårt og stillingen vår, som Epiktet plasserte utenfor vår makt, flyttes innenfor vår rekkevidde. Selvet kan nå tilsynelatende bli Gud. Klinisk psykologi er dessuten, ifølge Madsen, det første kulturelle systemet som forsøker å bli av med theodicéproblemet ved å gjøre lidelsen til et resultat av en skadet eller feilstyrt psyke.

Også i idretten forklares prestasjoner med ”det mentale”. Både seire og tap kan forklares ved henvisning til at ”den mentale biten” enten

var på plass, eller ikke var på plass. Hvis frykten for å tape var større enn lysten til å vinne, kan det forklare tapet. Motsatt hvis man vant. En fotballspiller må ikke spille med høye skuldre. Han må slippe seg løs. Med psykologiens og terapiens innpass i populærkulturen endres språket. Hvis man tidligere bommet på en straffe, kunne det skyldes at man hadde for høye skuldre (Det kan jo også tenkes at man ikke har øvd nok!). I fremtiden, spekulerer Madsen, kan det være at man bommer på straffen fordi man er ”aktivert i det ventrale området”. Men har man gjennom denne formen for *nyspråk* sagt noe mer innsiktsfullt?

I Norges støtteapparat til OL i Vancouver var det med 68 personer, 4 av dem var psykologer. Da Norge hadde tatt 23 medaljer, hvorav 9 gull, skrev presidenten i Norsk Psykologforening, Tor Levin Hofgaard: ”Psykologer tar gull”, en kraftig vekker for dem som trodde at alt bare handlet om å gå fort på ski. Hvis forekomsten av psykisk sykdom i et samfunn øker, er det en indikator på at man trenger flere psykologer. Går forekomsten av psykisk sykdom går ned, er det et tegn på at de terapeutiske intervensjonene virker. Uansett sprer den terapeutiske kulturen seg til stadig flere områder. Et eksempel på det kan man også se i utviklingen av de terapeutiske manualene. Hvis man sammenligner DSM III som ble publisert i 1980 og DSM V som etter planen skal lanseres våren 2013, vil man se at antallet diagnoser er mangedoblet.

Kapittel 4 som handler om forholdet mellom psykologi og religion, vil nok være av særlig interesse for mange av tidsskriftets lesere. Madsen spør om den sakrale samtalen mer eller mindre er i ferd med å utarte til en psykoterapeutisk konsultasjon som bygger opp om den religiøse individualismen som brer seg, ikke bare i USA, men i store deler av den vestlige verden. Han spør om den avsakralisering som er forbundet med tradisjonell religiøsitet, er i ferd med å omdannes til en nysakralisering, vel å merke begrenset til *selvets sakralisering*, og om nyreligiøsiteten som referanseramme for selvet kan forstås som en naturlig forlengelse av den terapeutiske etos. En individualistisk kultur som oppmuntrer unge mennesker til å finne svarets på alle livets gåter i

seg selv, har få ytre referansepunkter og gjør selvrealisering vanskelig og potensielt forvirende, fordi man ikke har noen "far", noen autoritet, å gjøre opprør mot, hevder Madsen.

Madsens bok er en psykologikritisk bok, skrevet av en psykolog med filosofisk kompetanse. Den kan kritiseres for å være ensidig i sin kritikk av psykologiens innbegreper på så mange av menneskelivets områder. Det betyr imidlertid ikke at Madsen er blind for at psykoterapi kan hjelpe mange mennesker som er skadet i møtet med livets harde realiteter, men han etterlyser *den samfunnsmessige forestillingsevne*; dvs. disposisjonen til å forstå sammenhenger mellom større samfunnsmessige endringer og ens eget liv. Den samfunnsmessige forestillingsevnen er kort og godt evnen til å skifte perspektiv fram og tilbake mellom det politiske og det psykologiske.

Etter mitt skjønn er dette en nyttig, nødvendig og svært velskrevet bok.

ROALD IVERSEN, PH.D.

Forsker ved St. Olavs hospital, avd. Brøset,
Kompetansesenteret for sikkerhets-,
fengsels- og rettspsykiatri.

William A. Barry, SJ

A Friendship Like No Other. Experiencing God's amazing embrace. (Loyola Press, Chicago, 2008), 203 s

Er det mulig å gi mennesker og kristne troen tilbake på at Gud finnes hos dem og bryr seg med deres liv? At Gud utgjør en forskjell? Siste nylige statistikk fra KIFO (2013) om nordmenns forhold til kirken gir entydige svar på at flere og flere mennesker *ikke* ser og opplever Gud som relevant for deres liv. Min erfaring er også at mange har gitt opp troen på at *Gud* og *jeg* kan være et aktuelt par.

Det finnes alternative røster verdt å lytte til. William Barry SJ har skrevet omtrent 15 bøker om gudsrelasjon og åndelig veiledning. Hans mest utbredte og kjente bok er *Å gi åndelig veiledning*. Den kom på norsk i 2008. Her viser Barry sammen med William Connolly hva denne veiledningen handler om. Boka er brukt som lærebok på Presteforeningens og MFs to kurs i Åndelig veiledning (ÅV) 2005–6 og 2008–11.

Barry er en sentral skikkelse når det gjelder sjelesorg og veiledning. Han var med på å grunnlegge *Senter for religiøs utvikling* i Cambridge, Massachusetts i 1971. Senterets formål var å drive forskning, å utdanne åndelige veiledere og å gi mennesker åndelig veiledning. Hensikten var å hjelpe folk med å utvikle sitt forhold til Gud. Barry ble etter hvert mer og mer opptatt av bønn. Han kom til å se på bønn ikke bare som et personlig forhold mellom mennesket og Gud, men som et vennskapsforhold. Dette har resultert i flere bøker hvor han beskriver forholdet til Gud som et vennskap. I 2008 kom den boka som jeg her fokuserer på: *A friendship like no other. Experiencing God's amazing embrace*. Men flere bøker i samme temakrets fulgte: *Here's my heart. Here's my hand. Living fully in friendship with God* (2009); *Changed heart, changed world. The transforming freedom of friendship with God* (2011); *Praying the truth. Deepening your friendship with God through honest prayer* (2012). Alle disse klinger med i teksten som følger.

Barry sier det tok en stund før han våget å formulere bønn som vennskap med Gud. Men det er et uttrykk for hva han har erfart gjennom

mange år sammen med Gud. Samtidig er det også hva mange av dem han har gitt veiledning til, har formulert om hvordan forholdet til Gud kan beskrives.

Boka starter med introduksjon: *What does God want?* Dernest har den tre deler:

- Del I: *Experiencing God's desire for Friendship*. Barry viser her hvorfor han mener at menneskelig vennskap er den beste analogien for hva et gudsforshold er.
- Del II: *Understanding Ourselves and God*. Meditasjoner over spørsmål som har med vennskapsforholdet til Gud å gjøre.
- Del III: *Experiencing God*. Handler om hvordan vi kan skjelne erfaring med Gud fra annen erfaring.

I innledningen spør Barry om hva grunnen kan være til at Gud skapte mennesket. Hans uortodokse påstand er at det Gud ønsker, er vennskap – ikke fordi Gud trenger vennskap for sin egen del, men fordi Gud ønsker (desires) dette. Skal et vennskap med Gud være mulig, må vi oppdage at Gud "er bedre enn sitt rykte". Mange holder avstand til Gud fordi de frykter Gud og er redd for hva et nært forhold vil føre til. *Vennskap* er et positivt ladet begrep som vil hjelpe oss til å justere vår forestilling om hvem Gud er. Barry viser at kirkehistorien eksemplifisert med Thomas Aquinas definerer *caritas* (kjærlighet) som vennskap med Gud. Teresa av Avila beskriver også sitt forhold til Gud som vennskap.

Første del av boka handler om hvordan vi kan se på menneskelig vennskap som et gjensidig forhold bygget på tillit og likeverdighet. Skal et vennskap utvikle seg, må en tilbringe regelmessig tid sammen. Et venneforhold vil normalt gjennomgå både perioder med avstand, men òg gode dager med samarbeid, fellesskap og nærhet. Barry bruker dette som en analogi for vennskap med Gud, hvor vi er kalt til å være Jesu disipler – dvs. hans venner. Skapelsesberetningene kan leses som en invitasjon til vennskap. Mennesket er skapt til å leve i Guds hage i fellesskap med Gud. De er skapt i Guds bilde. Selv om menneskene i GT ofte svikter og vender seg bort fra Gud, gir ikke Gud opp sin intensjon om kontakt. Til slutt sender han sin sønn som sier til sine disipler: *Jeg kaller dere ikke*

lenger tjenere, jeg kaller dere venner (Joh 15.15).

Barry presenterer ignatianske åndelige øvelser for dem som er redd for Gud, og for dem som ønsker et nærere forhold til Gud. Han viser hva det kan være som hindrer oss når avstanden til Gud øker. Videre gir han oss hjelp til å bli bedre kjent med Jesus. Den eneste måten å utvikle et vennskap med Jesus på er å si direkte til ham hva du føler og tenker, og deretter vente på respons! Jesus forholdt seg forskjellig til forskjellige mennesker han møtte. Vi kan heller ikke forutse Jesu reaksjon og vil bli overrasket over den responsen vi får. Barry utfordrer oss til å ta på alvor at Jesus lever og er med oss alle dager (Matt 28.20). Skal vi utvikle et vennskap med Jesus, er det nødvendig at vi er ærlige og oppriktige. Barry siterer ofte Ignatius. *Gud finnes alle steder og i alle forhold*. Han holder verden oppe for oss og gir oss gode gaver. En slik Gud tar det et helt liv å bli kjent med. Gud er mysterienes mysterium.

Hvordan kan det være mulig at Gud vil være min venn? Det var jo derfor han skapte oss sier Barry. Det hjelper ikke om vi opplever oss uverdige. Den største hindringen for et forhold til Gud er at vi tror at dette forholdet avhenger av oss selv og hvor vellykket vi er. Vårt liv er vesentlig. Jeg betyr for Gud en forskjell.

Det kan oppfattes egoistisk eller å være selvopptatt å bruke tid på fordypning av forholdet til Gud! Nei, sier Barry, fordi ved å inngå i et voksent venneforhold med Gud blir vi en del av Guds plan. Vi lærer å samarbeide med Gud om hans vilje for verden. Barrys spiritualitet har et gudsbilde med en personlige gudsrelasjon som fører til utadventd virksomhet for menneskene og den jorden Gud har skapt.

Hvordan forstår Barry frelsen? Vi blir frelst når vi tar i mot Guds tilbud om vennskap. Dette tilbud gjelder alle og er uten begrensninger. Jesu død og oppstandelse forteller det som er å si om Guds hjerte for menneskene. Vi trenger ikke være redd for å vise Gud vår sårbarhet. Gud ble sårbar for oss først ved å lide og dø. Slik har han vist oss hvem han er. Barry viser oss hvor erfaringen med Gud som venn fører oss når det gjelder gudsbilde og samhörighet med Gud. Han bruker både Bibelen, litteratur, poesi og uttalelser fra kirkefedre og helgener til dette.

Barry behandler også en rekke teologiske spørsmål ut fra perspektivet vennskap med Gud. Han gir god sjelsørgerisk hjelp. Gud ydmyket seg selv på korset for å vise oss at han bryr seg med vår verden.

Barrys foreldre immigrerte fra Irland. Her bruker de begrepet *"thin places"*. Det er steder hvor grensen mellom himmel og jord, mellom hellig og profant synes uvanlig porøs og lett gjennomtrengelig. På slike steder har Gud lettere for å komme igjennom og være tilgjengelig. Men, sier Barry, *Gud lekker over alt*, og han oppfordrer oss til å finne våre tynne steder hvor Gud lettest kan oppleves og erfares. Han nevner Bibelen, liturgien, kjærligheten mellom kvinne og mann, familien og naturen. Her er det viktig å glemme seg selv, slik at vi kan bli oppmerksom på om Gud viser seg. For dem som vil se, er verden full av Gud.

Hvordan vet jeg at det er Gud jeg opplever. Barry henviser til Ignatius sine *Åndelige øvelser* som sier at det som gir trøst og glede, er av Gud; det som gir mismot og bekymring er av den onde.

Er det mulige å leve i vennskap med Gud? Kan vi ha et venneforhold til himmelens og jordens Herre? Svaret kan synes selvsagt: "Dette er i overkant!" Det er ikke mulig, fordi vi er bare mennesker, og Gud er Gud. Å ha Gud som venn er en fin og også en bibelsk tanke, men i praksis blir vel dette i overkant?

Hva skal vi mene om Barry sin visjon om Gud som venn?

Vi mennesker er forskjellige. Vi relaterer og kommuniserer på forskjellige vis. Barry sitt språk er *erfaringens språk*. Erfaring med Gud er en del av vår kristne arv. Det er lange tradisjoner i kirkens historie for å ta gudserfaring på alvor. Vennskap er en mulig måte å beskrive denne erfaringen på. Det er sakssvarende å si at *vennskap med Gud nettopp innholdsbestemmer ordet nåde. Ingen har større kjærlighet enn den som gir livet for vennene sine* (Joh 15.13).

Det er i dag innenfor psykologien fornyet oppmerksomhet på hvor viktig tilknytning og relasjoner er for hvordan vi oppfatter oss selv, på hvilken måte vi nærmer oss andre mennesker. En god innføring i dette gis i Tor Wennebergs bok *Vi er våre relasjoner* (2011). Våre relasjoner

former den dypeste opplevelsen av oss selv. De avgjør om vi opplever oss selv som verdt å bli elsket, og om vi har evne til å elske andre. Gjennom å motta ÅV kan et *erfart* vennskapsforhold med Gud frigjøre og løse opp det som er skakkjørt og innkrøket. Relasjonen med Gud blir et utgangspunkt og en tolkningsnøkkel for ny erfaring. Slik utgjør vennskap med Gud et grunnleggende utgangspunkt for hvordan jeg ser på meg selv, og hvordan jeg forholder meg til andre.

Hvordan er mitt gudsbilde? Kan Gud erfares? Barry sin bok gir oss mulighet til å jobbe med disse viktige spørsmålene. Den er skrevet for et bredt publikum. Barry formidler dyp kunnskap. Han gir erfaring fra et liv som åndelig veileder på en forståelig og enkel måte. Spørsmålene boka reiser, er etter min mening sentrale og grunnleggende. Svaret vi gir, kan være avgjørende for hvordan kirken i fremtiden vil være i stand til å formidle Den levende Gud.

SIGURD A. BAKKE

Sokneprest i Nordby

Bent Berring-Nielsen, Hans Raun Iversen,
Jonas A. Jørgensen, Mogens S Mogensen og
Morten Skrubbeltrang (red):
*Den mangfoldige kirke. Menighetsformer i Danmark. Ny
Mission nr. 24.* Frederiksberg: Dansk Missionsråd 2013.

Danmark er det land i Norden som på mange måter er mest konservativ med å holde på den tradisjonelle kirkeordningen, med en soknedelt folkekirke med statlig styring. Samtidig er det et betydelig mangfold av andre menigheter, mange med røtter helt tilbake til siste del av 1800-tallet. Denne boken redegjør for de lange utviklingslinjer både innenfor og utenfor folkekirken, og gir en oppdatering av status i dag og reflekterer over aktuelle utfordringer.

Boken er skrevet innen rammen av Dansk Missionsråd. Utgangspunktet var en drøfting av temaet "Missiologier i Danmark", og endte opp med en drøfting av kirken, av forskjellige menighetsformer i Danmark. En bevegelse fra missiologi til ekklesiologi. Redaktørene beskriver dette som om misjon er kommet hjem til kirken, og at en misjonalt kirkeforståelse er i ferd med å få innpass i kirken som sådan, og viser her blant annet til formuleringer av kirkens overordnede oppgave fra det danske kirkeministeriet.

Med misjonsvirksomhet i utlandet som et bakteppe tar redaktørene med seg den lærdom at den lokale kirke må ta form og farge av den lokale kultur og kontekst. Danmark er ikke her noe unntak. Arbeid med menighetsutvikling for å stimulere det lokale særpreg i menigheten, eller lokale kirkeutvikling som de kaller det i Danmark, er en motivering for og sentral del av boken.

Boken er inndelt i fire hoveddeler. Første del har fokus på de aktuelle endringer i den danske kirke og presenterer de misjonale menighetsformer man møter på kanten av og utenfor folkekirken. I andre del setter man søkelyset på de endringer som har skjedd og er på vei i den brede folkekirke. Tredje del av boken beskriver de lange historiske tradisjoner for menighetsdannelse av de tradisjonelle kirkesamfunnene, samt de grundtvigske frimenigheter og valgmenigheter og kirkefondsmenigheter, som startet opp i siste del av 1800-tallet. I siste del av

boken er fire ulike forfattere invitert til å vurdere dette mangfoldige bilde av menighetsformer som boken beskriver. Boken tar altså utgangspunkt i praksis, slik man ser menighetslivet utfolde seg i det danske samfunn. Man forsøker å sette det inn i en historisk ramme, med en omfattende dokumentasjon. I tillegg til å beskrive denne virkeligheten ønsker redaktørene å bidra til den fortsettende samtale om hvordan kirken i Danmark kan utvikles.

Ut fra den konteksten jeg selv arbeider innenfor, den norske folkekirken, vil jeg her spesielt vise til bokens andre del "Folkekirken på banen" og deretter noen kommentarer til de avsluttende refleksjonene. I den første artikkelen i andre delen (s 60–70) er det *Hans Raun Iversen* som skriver om nye menighetsformer i folkekirken, som er en oversiktsartikkel for de øvrige bidragene i denne delen. Han tar utgangspunkt i det han kaller den danske modellen, med en dobbeltstruktur der en offisiell soknemenighet og de frie, folkelige organisasjoner lever ved siden av hverandre og gjerne i et visst spenningsforhold. Dette er noe vi kjenner godt i Norge, og kan nok like gjerne betegnes som en "skandinavisk modell". Han viser til at frie organisasjoner til en viss grad kan fungere som "paramenigheter" i folkekirken (s 63). Han omtaler videre det han kaller funksjonsmenigheter og ser dette som en parallell til kategorialmenigheter og profilmehigheter, med henvisning til Stangeland som har vært en av de aktive i NMS-nettverket for menighetsplanting og menighetsutvikling her i Norge. Han konkluderer med at folkekirkens sokn på ganske få år er gått fra å være overveiende regelstyrte preste- og bekjennelseskirker til overveiende målstyrende menighets- og aktivitetskirker. På den måten er soknemenighetene blitt mer lik de frie, kirkelige organisasjonene og frikirkene, med større grad av medlemsinnflytelse og målstyring. En konsekvens av denne utviklingen er at fremtidens menighetsråd i Danmark vil velges på årsmøter eller generalforsamlinger i soknene, slik som er vanlig i andre organisasjoner. Dette står i skarp kontrast til valgformen vi har hatt i Den norske kirke, med kirkevalg parallelt med de offentlige valg.

Videre følger det tre artikler med eksempli-

fiseringer av utviklingen i folkekirken. *Oline Kobbersmed* skriver om katedralmenighetens fornyelse i domkirken i København, sammenlignet med familiemenigheten i Esbjerg-forstaden Kvaglund. *Jørgen Jørgensen* skriver om den menighetslivssentrete "folkekirke med kant" som han selv er prest for i Sct. Nikolai Sogn i Aabenraa. Fra motsatt del av landet gir *Andreas Rasmussen* et portrett av det vanskelige eksperimentet med å få det gamle Vestebro prosti i København til å samvirke i storbysoknet Vestebro Bykirke. Han viser blant annet til erfaringer fra Den norske kirke i Bergen sentrum. Prosjektet i Vesterbro er også interessant i forhold til de sammenslåinger av sogn, som for tiden skjer i Oslo bispedømme. Samarbeidet på Vestebro er et resultat av en erkjennelse av både økonomiske, kulturelle og demografiske endringer. Til utfordringen med en individualisert kirkegang i et område med gangavstand til flere kirker, svarer man med en profileringsstrategi. Det blir segmentorienterte eller det man også kaller funksjonsorienterte kirker, og beskriver disse som "En kirke med flere ansikter" (s 95). Den samarbeidende strukturen i prostiet blir her enheten i forskjelligheten. Det er verd å merke seg at profileringen i de ulike kirkene i stor grad bygger på en utviklingsprosess som allerede hadde startet før man laget en overbyggende enhet. Utfordringen fremover er å forsøke å skape en dobbel tilhørighet for folke som bor i prostiet, både en primærtilknytning til én kirke/ett fellesskap og samtidig en opplevelse av tilhørighet til det store folkekirkefellesskapet i det store soknet/prostiet.

Siste artikkel i denne delen er av prosjektleder Annette Bennedsgaard om "Lokal Kirkeutvikling – en ny måte at være folkekirke på". Etter inspirasjon blant annet fra Norge har Kirkefondet i Danmark startet med 3-årige utviklingsprosjekter i menigheter, med oppstart av tre menighetsnettverk i april 2011. Artikkelen sier relativt lite om metode og innhold i dette prosjektet i praksis. Forfatteren er mest opptatt av visjoner og intensjoner som ligger bak det danske utviklingsprosjektet. Det er et klart ønske om å være en tilrettelegger for å hente frem og sette navn på de mange gode ressurser som er i folkekirken. Det er et uttalt ønske at

kirken skal være mangfoldig, at mange forskjellige mennesker og aktører skal oppleve at de er delaktige og hører til i kirken.

I siste del av boken, "Refleksjoner over menighetsformer i Danmark" er det fire bidragsytere, en prest og en biskop i folkekirken, en pastor i en pinsekirke og generalsekretæren i Luthersk Mission. Presten *Marianne Christiansen* argumenterer for at det er positivt med en usikkerhet om definisjon av menighet. Hun fremhever at ulike menighetsforståelser er uttrykk for kirkens medfødte usikkerhet og at det er en styrke for en mangfoldig folkekirke (s 181). Det er positivt med en vekselvirkning mellom individualitet og fellesskap, mellom soknemenigheter og andre frittstående menigheter, sier hun. En slik mangfoldighet er med på å sikre at kirken kan romme et stort "vi", med ulike grad av deltagelse og involvering. Denne vekselvirkningen gjelder også forholdet mellom prest og menighet. Hun omtaler det som en selvfølge at det i den danske kirke er menigheten som kaller og velger en prest, som er ansvarlig for forkynnelse og forvaltning av sakramentene. Det er så en vekselvirkning mellom på den ene side presten som overleverer, og som er ansvarlig for overleveringen/kirkens tradisjon, og på den annen side dem som er mottakere/den lokale kontekst.

Jens Ole Christensen, generalsekretær i Luthersk Mission og prest i en folkekirkemenighet, argumenterer også for det positive med frie menigheter, som sikrer variasjon og ulik profil. Hans premiss er at "ingen kan være kirke for alle" (s 189). Samtidig påpeker han faren for at slike frie menigheter kan bli isolerte og uniformerte, og fremstå som en subkultur. Han minner om at spenninger og konflikter i en menighet ikke bare kan løses ved å danne nye menigheter. Han advarer mot overbelastede forventninger til de ideelle og harmoniske menighetene, og mener at man heller må lære seg å leve med visse spenninger i menigheter som består av mennesker som også er syndere.

Biskop i Roskilde Stift, *Peter Fischer-Møller*, avrunder boken og peker på behov for å finne nye veier for at kirken skal være relevant for de mange mennesker. Han peker her på samarbeid mellom de etablerte menigheter og frivillige organisasjoner, som en konstruktiv prosess der

man sammen blir bedre til å bevege seg ut av den vante arbeidsformen. Han fremholder også drømmen om en mangfoldig kirke som på ulike måter avspeiler Guds sendelse til verden, som en integrert del av folkekirkens måte å være kirke på.

Alle bidrag i denne boken er tankevekkende fortellinger om endringsprosesser i kirke- og menighetsliv. Den beskriver ikke forandringer som har skjedd på grunnlag av at noen myndighetspersoner eller organer i stat eller folkekirken har bestemt det eller valgt en bevisst strategi. Det er noe som har skjedd med mange ulike aktører og strategier, endringer som har skjedd på grunnlag av forandringer i allmenn kultur og økonomiske rammebetingelser.

Det er tankevekkende å lese disse fortellingene i lys av den pågående debatt om kirkeordning i Den norske kirke. Vi har i likhet med Danmark hatt en sterk statlig styring av kirken. Én av de store forskjellene mellom Norge og Danmark er imidlertid at vi i Norge har bygd opp en internkirkelig regional og sentral styringsstruktur de siste 10-årene. I Danmark legger man større vekt på soknets selvstendighet og har nok på denne måten gitt stort rom for lokale utviklingsprosesser uten at det er blitt stoppet av en generell konservatisme i kirkestruktur. Jeg tenker hele kirkeordningen må forstås kontekstuell, slik også redaktørene av denne boken startet med å si at menigheten må ta farge av den lokale kultur og kontekst. Danmark lever i arven fra blant annet Kirkegaard og Grundtvig. Med stor respekt for åndsfrihet har det danske samfunn utviklet et mangfold og variasjon i samfunnets sentrale kulturinstitusjoner, slik som skole og kirke.

Den danske kirkehistorien viser også at det ikke bare er positive motiveringene som ligger til grunn for nye menighetsdannelser. Det er mange eksempler på splittelser som bakgrunn for menighetsdelinger. I ettertid er dette mangfold noe som det synes å være bred enighet om er en berikelse for kirken som helhet. Med den variasjon som i dag finnes, kan man med *Hasse Neldeberg Jørgensen* (s 143) konstatere at det ikke er én organisasjonsform som "er dratt ned fra himmelen! De er alle menneskeverk ...". Han argumenterer for at valgmenighet er en god

ordning, spesielt i storbyer der man har liten bevissthet om hvor soknegrensen går. På den måten kan valgmenighet eller profilmeneighet sees som et godt tilvalg, ikke som et "fravalg", i forhold til den tradisjonelle soknemenigheten. Arbeidet med lokal kirkeutvikling i soknemenigheter kan også forstås som en prosess for å bli enda mer profilert og lokalt kontekstuell. I en flerkulturell kontekst med stor grad av individualitet kan dette være en stimulan for den norske debatten om menighetsutvikling og kirkeordning generelt, og kirken i storbyene spesielt.

Boken er lettest samtidig som den har en betydelig dokumentasjon og stor faglig grundighet. Forfatterne er engasjerte personer som selv er aktører med god innsikt i den kirkelige praksis. Med ulik erfaringsbakgrunn og kirkelig ståsted opplever jeg at de ulike bidragsyterne kommuniserer godt med hverandre og har et godt språk om å være en misjonær kirke i dagens samfunn, uten bare å gjenta tradisjonelle teologiske formuleringer. For å få til en enda videre debatt om utviklingstrekk og utfordringer i danske kirkeliv kunne det vært stimulerende med noen bidrag også fra personer som i større grad ville se kritisk på den utviklingsprosessen og den kirkevirkeligheten som beskrives.

Boken anbefales til alle som er opptatt av kirke- og menighetsliv.

ERLING BIRKEDAL

PS: Boken kan også lastes ned som pdf-fil fra:
http://www.dmr.org/index.php?option=com_content&view=article&id=200&Itemid=76.

NYHET! NORDISK NYBROTTSARBEID!

Alf B. Oftestad

Kirke – fellesskap – omsorg

Diakonien historie med blick på Norden Bind II og III

Diakonien fra aposteltiden til middelalderen er behandlet i bind I (Luther Forlag 2001).

Foreliggende arbeid består av to bind. Det første drøfter reformasjonstiden, både på luthersk, reformert og romersk-katolsk mark (bind II). Det andre gjennomgår diakoniforståelsen i de påfølgende epoker, nemlig ortodoksien, pietismen og opplysningstiden (bind III).

“Alf B. Oftestad har i en mannsalder vært med på å utvikle og prege det som i dag er den bærende forståelse av diakoni i Den norske kirke. Forfatteren fører oss i dette bindet inn i reformasjonstiden og de påfølgende epokers kamp for barmhjertighet og diakonal omsorg, alt med også vekt på Norden. Jeg anbefaler boka til alle som vil forstå hva diakoni er.”

Tormod Kleiven, forskningssjef/førsteamanuensis, Høyskolen Diakonova

“Enhver med engasjement i diakoni på ett eller annet plan, bør ha gjort seg kjent med denne boken.”

Fredrik Grønningsæter, biskop emeritus

“Alf B. Oftestad fortsetter i bind II og III sin grundige gjennomgang av diakoniens historie. Det er nybrottsarbeid som her gjøres i norsk sammenheng, og det utgjør en faglig hjørnestein innen faget diakonihistorie. Boka skaper også en inspirerende bakgrunnsforståelse for dagens diakonale arbeid.”

Olav Fanuelsen, Olav Fanuelsen, prorektor, Diakonhjemmets Høgskole



Kr 449,-

Vegard Holm
PÅ SPORET AV NOE EKTE

249,-



«Vegard Holm har skrevet ei utfordrende og god bok. På konkret og livsmåte går han i dialog med erfaringer i unge voksnes livsverden: Hvem er jeg i ferd med å bli? Hvordan kan jeg gjøre kloke livsvalg i samsvar med grunnleggende verdier? Hva betyr det å leve som kristen ungdom i dag? Holm reflekterer nyansert. Han formulerer tydelige utfordringer og formidler sentrale teologiske innsikter på en lettfattelig måte. Jeg håper boka får mange lesere.»

Leif Gunnar Engedal,
professor i praktisk teologi

www.lutherforlag.no

Nina Karin Monsen
SORG OG LIDENSKAP

Filosofiske refleksjoner

349,-



Sorg og lidenskap er en annerledes sorgbok. Forfatteren byr modig på seg selv på godt og ondt og avslører både sin svakhet og styrke i møte med sin høyst personlige sorg.

Midt i sorgen makter hun å reflektere over de store spørsmålene som er knyttet til liv og død og forpliktende samliv mellom mennesker på en måte som skaper gjenkjennelse, utfordrer til ettertanke og innbyr til kritisk dialog. Boken er båret av en intens tro – ikke bare på livet – men på Gud og det gode, og den er skrevet med sterk og ekte lidenskap.

www.lutherforlag.no