

Leder

I år markeres det at det er 175 år siden salmedikteren Elias Blix ble født. Fortsatt synges Blix' salmer i sin gedigne nynorske språkform rundt i landets kirker. Det interessante med Blix er at han bryter med mange av de tradisjonelle skillelinjene i norsk kirkeliv. På den ene siden blir han gjerne tatt til inntekt for en grundtvigiansk orientert folkekirkelighet. Hans folkelige og skapelsesteologiske perspektiver har bidratt til det. Samtidig har salmene hans stor utbredelse i den lavkirkelige bevegelse – han er altså ikke bare blitt sunget i kirken, men også på bedehuset. Her har vekten på det personlige gudsforholdet som også finnes i Blix' salmer, spilt en viktig rolle. I dette nummeret har vi gleden av å trykke en artikkel av Egil Sjaastad som nettopp tar for seg bedehusbevegelsens forhold til Blix og salmene hans. Nå rundt pinse er det heller ikke unaturlig å gjengi noe fra en av Blix' pinsesalmer under Ad fontes.

Pinsetemaet forfølges også av Ole Chr. Kvarme i hans artikkel om nyere bidrag til pneumatologien i et pastoralt perspektiv. Kvarme peker på at det doble perspektiv på Åndens gjerning, i kirken og i verden, utfordrer forkynnelse og veiledning med tanke på helhet i den kristnes liv og menighetens samvirke med sine omgivelser.

Den norske kirke er akkurat i ferd med å fullføre en omfattende liturgireform. Et gjennomgående tema i liturgirevisjonene har vært spørsmålet om kollektbønnene, som i den pågående revisjonen har fått selskap med samlingsbønnen. I sin artikkel går Marit Rong grundig inn på kollektbønnen som liturgisk ledd, både historisk og økumenisk, og argumenterer for slike bønners fortsatte verdi.

I dette nummeret har vi også to bidrag med mer sjelesorgfaglig basis. I sin artikkel om tilgivelse drøfter Tormod Kleiven spørsmålet om det å tilgi sin neste er å forstå som et evangelium eller en plikt. Han har undersøkt hvordan dette er tilrettelagt i seks andaktsbøker, og drøfter spørsmålet teologisk og diakonifaglig. Tema for Terje Torkelsens artikkel er selvfølelse som perspektiv på konflikt. Han viser hvordan forholdet mellom selvfølelse og angst påvirker medarbeideres selvfølelse og dermed graden av kreativitet og oppgaveutførelse. På dette grunnlag drøfter han hva slags krav som settes til ledelse av et kirkelig arbeidsmiljø.

Hefets siste artikkel er skrevet av Ove Conrad Hanssen som i tidligere utgaver av dette tidsskriftet har levert flere viktige bidrag til temaet misjonale ekklesiologi og menighetsutvikling. Han presenterer en økende tendens i bibelforskningen til å lese bibeltekstene i et misjonalt perspektiv, og stiller på denne bakgrunn kritiske spørsmål til presteutdannelsen og til forståelsen av prestedtjenesten.

HARALD HEGSTAD

AD FONTES

Han til si kyrkje enno kjem
som fordom i Jerusalem.
Han kjem uti sin heilagdom
til alle som gjev honom rom.

Kom, livsens Ande, dauden driv!
Og fød i oss ditt eige liv!
Kveik opp din kjærleik i vår hug,
og styrk oss med din eigen dug!

Kom ned til oss med tunge ny,
så lovsong stig frå bygd og by,
til med ditt englekor eingong
me syngja skal den nye song!

Elias Blix 1875
(NoS 224, v. 2, 5 og 8)

Åndens åpne landskap

Nyere bidrag til pneumatologien – i et pastoralt perspektiv



AV OLE CHR. M. KVARME

ole@kvarme.net

Det tales ofte om kirken, sjeldnere om Den hellige ånd. Men før kirken nevnes i tredje trosartikkel, bekjenner vi: Jeg tror på Den hellige ånd. De siste tjue år er Den hellige ånd og Åndens gjerning igjen blitt tema i teologisk debatt. Det skyldes fremveksten av karismatiske og pentekostale bevegelser, men også at Åndens allmenne gjerning er vektlagt i folkelig frigjøring og engasjement for skaperverket. Økumenisk og i nyere misjonsteologi er også Den hellige ånd blitt et sentralt tema. Kan disse bidrag til en fornyet pneumatologi også gi impulser til vår pastorale refleksjon og praksis?

I denne artikkelen søker jeg å hente slike impulser fra tre sentrale bidragsytere til dette arbeid med pneumatologien, og valget er bevisst: Den tyske systematiker *Jürgen Moltmann* har preget den teologiske debatt og vært en sentral aktør i Kirkenes Verdensråd de siste tiår. *Raniero Cantalamessa* er katolikk, tidligere professor i patristikk i Milano, pavens predikant i Vatikanet og en viktig inspirator for karismatisk fornyelse i den katolske kirke. *Kirsteen Kim* er britisk metodist og missiolog med erfaring fra India og Sør-Korea og var én av hovedpersonene bak den store økumeniske misjonskonferansen Edinburgh 2010.

Presentasjonen av disse bidragsyterne vil her ikke være omfattende og vil heller ikke bli underkastet en systematisk-teologisk drøfting. Siktet er mer begrenset. Med utgangspunkt i deres hovedbidrag til nyere pneumatologi vil fokus vil være på det som jeg med et mer ubeskyttet uttrykk kaller *impulser til pastoral reflek-*

sjon. Impulsene ligger altså i det som presenteres fra de nevnte forfattere; refleksjonene er mine egne og primært med tanke på vår norske kontekst.

Tematisk inndeles det følgende i tre:

1. En åpen struktur – et dobbelt perspektiv: Åndens gjerning i kirke og samfunn.
2. Ånden, kirken og karismene.
3. Ånden og åndene, misjonen og religionsmøtet.

I de første to bolkene presenteres parallelt stoff fra Cantalamessa og Moltmann, i den tredje fra Kim. For å lette lesingen er mine refleksjoner over disse impulser samlet og nummerert mot slutten av hver bolke, og de følges opp med noen konkluderende refleksjoner: 4. Ut i Åndens åpne landskap.

En åpen struktur – et dobbelt perspektiv: Åndens gjerning i kirke og samfunn

Raniero Cantalamessas omfattende studie *Come, Creator Spirit!* er ikke systematisk anlagt, men linje for linje mediterer han over middelalderhymnen *Veni Creator Spiritus* med rikt tilfang av bibelsk og patristisk materiale. Cantalamessa står i den augustinske spiritualitets tradisjon, og det er varme og kraft i hans formidling av Åndens gjerning i den kristnes liv, i kirkens fellesskap og i prestens tjeneste, i tilknytning til både sakramentene og Åndens stadig livgivende, helliggjørende og utrustende gjerning.

Mens fokus i katolsk og vestlig forståelse av Den hellige ånd har vært rettet innover (*ad intra*) med vekt på Åndens samvirke med

Kristus og kirken, legger østlig og ortodoks tradisjon mer vekt på det utadrettede (*ad extra*), Åndens gjerning i verden, og er mer kosmologisk. Cantalamessa ønsker å bygge bro til den ortodokse tradisjon og tilrettelegger et *dobbelt perspektiv*: Det frelseshistoriske eller lineære perspektiv er at Ånden som var nærværende i skapelsen, ble åpenbart og nærværende gjennom Jesus Kristus og i kirken. Men det lineære perspektiv må kompletteres med et synkront perspektiv som gir rom for det skapelsesteologiske: Åndens nærvær både i kirken og i verden.²

Med referanse til skapelsesberetningen understreker han: Ånden er det livsrom vi mennesker ånder, puster og beveger oss i. Ånden gir *en åpen struktur* for den kristnes og kirkens forhold til omgivelsene og skaperverket, en 360 graders utvidelse av perspektivet, og han siterer Thomas Aquinas: "All sannhet, uansett hva dens kilde sies å være, kommer fra Den hellige ånd."³ Å påkalle Den hellige ånd innebærer i den troendes liv å gi Gud den hele og fulle frihet i forhold til eget liv, slik Maria gjorde da hun svarte Gud og engelen med en gjenklang av skapelsesberetningens ord: "*La det skje* med meg som du har sagt."⁴

Åndens virke i skaperverket er imidlertid en annen enn dens gjerning til frelse og i kirken og gir basis for et økologisk engasjement. Det innebærer ærefrykt for Guds skapning, glede over det skapte og tilbedelse av Skaperen, men også en erkjennelse av Åndens nærvær i skapningens smerte og sukk etter forløsning. Ånden som Skaper er basis for kristen universalisme og gjør mulig en meningsfull dialog med andre religioner.⁵

I Cantalamessas *Come, Creator Spirit* utfoldes imidlertid i liten grad denne åpne strukturen og dens betydning for kristent liv og kirkens forhold til sine omgivelser.

Om Jürgen Moltmann ikke bruker begrepene "åpen struktur" og "et dobbelt perspektiv" for Åndens gjerning, synes de likevel å være noe av hovedpoenget i hans bok *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*⁶. Moltmann skiller også mellom Åndens virke i den kristne menighet og utenfor kirken (*extra muros ecclesiae*), men bryter med den introverte arven fra Augustin

som han mener viderefører noe av gnostisismens fokus på sjelen med forstandens herredømme over naturen og nedvurdering av kroppen. Det trengs et bredere perspektiv, og hans ambisjon er å utvikle en pneumatologi som fornyer troen på Ånden som *Livets Ånd* med alt det innebærer også for det fysiske og allmenne liv.

Moltmann utfolder en slags ny og alternativ ordo salutis og omtaler Åndens gjerning som: *Liberation for life, Justification of life, Rebirth to life, og Sanctification of life*.⁷ I disse uttrykkene høres umiddelbart gjenklangen fra klassisk protestantisk tradisjon og samtidig en betydelig utvidelse av perspektivet.

Når det gjelder *Liberation for life*, bekrefter Moltmann mye av latinamerikansk frigjørings-teologi. Han siterer Gutierrez: "There is only *one* history, which has Christ as its goal," og sier: "The economic, political and cultural liberation of men and women from exploitation, repression and alienation belong just as much to the work of redemption as the forgiveness of sins and hope for eternal life."⁸ Han peker samtidig på at frigjøringen fra slaveriet i Egypt leder til paktens med Gud på Sinai, og at paktforholdet er den praktiske form for liv i frihet. Når Paulus sier: "Til frihet har Kristus frigjort oss,"⁹ innebærer det at den frigjørende tro gir personlig frihet; den frigjørende kjærlighet gir frihet i fellesskap og det frigjørende håp en fremtid med frihet. Disippellivet i Kristi etterfølgelse og den frigjørende Ånd virker sammen.

I sin behandling av *Justification of Life* peker Moltmann på at protestantisk tradisjon har utviklet en tale om synd, forsoning og rettferdiggjørelse som er abstrakt og ikke ser dem som lider og er offer for urettferdighet, slik Jesus gjorde. Denne tradisjon må kompletteres med en *solidaritetskristologi* og med oppreisning, frihet og rettferdighet for dem som lider og er undertrykt. Men rettferdiggjørelse er også for overgriperne og undertrykkerne. På korset blir Guds vrede til *compassion*; der bærer hans kjærlighet all urett – for ofrene, overgriperne og for fellesskapets skyld. Oppstandelsen er samtidig begynnelsen på verdens nyskaping, og det krever oppgjør med urettferdige strukturer og engasjement for rettferdig fellesskap mellom

mennesker: "The hidden presence in world history of the divine justice in God's Spirit 'destablizes', so to speak, human systems of injustice, and sees to it that it cannot last." Og samtidig: "The fellowship of the Holy Spirit is the *divine love* which holds in life even self-destructive communities in order to heal them."¹⁰

Moltmann åpner også for større bredde i forståelsen av helliggjørelsen. *Sanctification of Life* er å gjenoppdage livets hellighet og mysteriet i skaperverket, forsakelse av vold og søken etter det livsfremmende. Men utgangspunktet er Guds hellighet og alt han helliger. De helliges samfunn i trosbekjennelsen er ikke en samling hellige personer i moralsk forstand, men et fellesskap av tilgitte syndere, forsonede fiender, troende. Helliggjørelse som Guds handling er uttrykk for en relasjon, ikke en tilstand i seg selv. Denne teologiske orientering for helliggjørelsen leder til den antropologiske, til et liv i tråd med Bergprekenen. Det finnes en bevisst helliggjørelse av livet som ligger i den frigjorte vilje, men også en helliggjørelse av det ubevisste liv som ganske enkelt ligger i det å være til.

(1) Det er ikke vanskelig å se hvordan Moltmann *dialektisk* beveger seg mellom det kristelige og det allmenne i Åndens gjerning og utfolder det doble perspektiv hos Cantalamessa. Moltmann forankrer denne dialektikk i en pneumatologisk korsteologi og oppstandelsesteologi. Disippellivet i Kristi etterfølgelse og Åndens gjerning virker sammen. Dermed blir også Åndens allmenne gjerning blant mennesker og i skaperverk tydeligere. I et pastoralt perspektiv tenker jeg at vi i dag trenger dette åpnende perspektiv på Åndens gjerning som "Livets Ånd", i ærefrykt for livet og med troens bekræftelse av den gode livsutfoldelse. Det er i tråd med Paulus ord: "Alt som er sant, alt som er edelt, rett og rent, alt som er verdt å elske og akte, all god gjerning og alt som fortjener ros, legg vinn på det."¹¹

(2) Men om Ånden gjør sin gjerning blant mennesker og i skaperverket utenfor kirken, er det *den samme Ånd* som virker – med *samme retning* og *samme mål* – fullendelsen i Kristus. Hos Cantalamessa understrekes det sterkere at det er kirkens tro på Den hellige ånd og erfaring

av Åndens gjerning som åpner den døptes øyne, ører og sanser for det som skjer i hverdagen, i omgivelser og skaperverk. For oss må det innebære at pneumatologi og kristologi ikke skilles, men holdes sammen,¹² og i et pastoralt perspektiv at erkjennelsen og erfaringen av Åndens gjerning knyttes til Ordets åpenbaring og troen på Jesus Kristus. Det utfordrer oss i forkynnelser, lederskap og menighetsliv til å legge vekt på Åndens nyskapende gjerning og dens veiledende, helliggjørende og utrustende virke i de dømte slik at det *samtidig* åpner sanser og erkjennelse for Åndens allmenne virke blant mennesker og i samfunn, i kultur og skaperverk, hele tiden med et driv mot Kristus og fullendelsen.

(3) Når det gjelder *skaperverket* og økologisk engasjement, opplever jeg imidlertid at det ofte er en noe overflatisk referanse – også hos Moltmann – til både Salme 104,30 med Ånden som skaper liv og fornyer jordens ansikt, og til profeten Joel som Peter siterer i sin pinsepreken, at Gud én dag skal utøse sin Ånd over all skapning.¹³ Salme 104 er en skapelseshymne som inviterer til tilbedelse og lovprisning av Gud. Joel og Peters pinsepreken står derimot i en frelseshistorisk kontekst der poenget er Guds nye gjerning i sitt folk og vitnesbyrdet om Messias. I dette nytestamentlige vitnesbyrd hører det med at Ånden er nærværende i skapelsens sukk etter forløsning "helt til denne dag" og i menighetens bønn om Kristi gjenkomst.¹⁴ Det er denne bibelske dynamikk og sammenhengen mellom menighetens lengsel og skapelsens sukk etter forløsning som i dag må få rom i vårt pastorale, homiletiske og kirkelige engasjement for skaperverket, samtidig som vårt etiske ansvar forankres i tilbedelsen og lovprisningen av himmelens og jordens Skaper.

Etter denne fokus på den åpne struktur og det doble perspektiv på Åndens gjerning hos Cantalamessa og Moltmann vender jeg meg nå til de mer spesifikt ekklesiologiske impulser i deres bidrag.

Ånden, kirken og karismene

Cantalamessa er forankret i katolsk tradisjon i måten Åndens gjerning knyttes til kirken som hierarki og tradisjon og til sakramentene. Ett

eksempel på det er konfirmasjonen med salving som sakramental handling. Denne salving er uttrykk for tilhørigheten til Jesus som Messias (den salvede, Luk 4) og for Åndens utrustende gjerning: "Confirmation is for each one of the faithful what Pentecost was for the Church as a whole, and what the descent of the Spirit was for Jesus when he came up out of the Jordan. It strengthens our baptismal incorporation into Christ and into the Church ... and brings an abundance of the gifts of the Spirit."¹⁵

I dette siste ligger også et *karismatisk* anliggende hos Cantalamessa og et kritisk oppgjør med egen kirkes historie. Nådegavene mistet sin grunnleggende betydning i kirkens historie da det ble lagt mer vekt på kontinuiteten i "et hellig hierarki". Men det kristne fellesskap trenger begge komponenter, både nådegavene og embetet. Åndens gjerning skjer også nedefra, blant legfolkene, og embetet og nådegavene er gjensidig avhengige av og beriker hverandre. I dette henseende bygger Cantalamessa på ett av de viktigste dokumentene fra annet Vatikankonsil som fornyet betydningen av nådegavene i kirkens liv: "He (the Holy Spirit) distributes special graces among the faithful of every rank... These charisms are... perfectly suited to and useful for the needs of the Church."¹⁶ Men Cantalamessa ønsker å rykke nådegavene fra periferien og inn i sentrum av kirkens liv igjen.

Om begrepet nådegave har en mangfoldig bruk i Det nye testamente, fokuserer Cantalamessa på to elementer: De gis til gagn for menighetens fellesskap og tjeneste for andre¹⁷, og de gis til én eller flere i særdeleshet. En nådegave er noe mer enn et naturlig talent og noe annet enn Åndens frukt som er resultat av Åndens helliggjørende nåde. Nådegavenes mangfold er ikke begrenset, men skal utøves i lydighet, med ydmykhet og kjærlighet.¹⁸ Han skriver positivt om både tungetale og helbredelse og spør om den diakonale institusjonalisering av kristen omsorg har gjort at vi har mistet noe i menighetenes liv. Den hellige ånd er "verten i herberget som den gode samaritan Jesus Kristus har overlatt en såret menneskehet og bedt ham ta vare på den".¹⁹

I sin behandling av *the Charismatic Powers of Life* har Moltmann igjen et utvidet og mer all-

ment perspektiv. Ethvert liv er spesifikt og unikt, og hvert menneske er utrustet med gaver enten man er mann eller kvinne, ung eller gammel, handikappet eller ikke, lys eller mørkhudet. Nådegavene stilles inn i et helhetlig perspektiv på livet, ikke bare det "indre sjelsliv", men det legemlige og sosiale. Hvert liv og hele livet er av nåde, og enhver kristen er karismatiker på sitt vis. Moltmann taler om *the everyday charismata of lived life* og har et eget kapittel om *the charisma of the handicapped life*.²⁰

Moltmann fokuserer her også på *nådens invasjon* i Kristus og ved Den hellige Ånds gjerning. Denne *invasjon* gir seg blant annet uttrykk gjennom *de særskilte* nådegavene slik de nevnes i de paulinske brevene – kerygmatiske, diakonale og kybernetiske, også tungetale og helbredelse. Men han spør også hvor dagens "karismatikere" er i hverdagens liv, i engasjement for fred, frigjøring og skaperverk. Moltmann er opptatt av at vi ikke må miste evnen til å la oss overraske av Gud. Fordi vi selv er så redde for å feile, lukker vi oss inne i oss selv i stedet for å åpne oss for livets og Guds muligheter. Nådens gaver er også uttrykk for kristen enhet og kristent mangfold: enhet forankret i kjærlighet og et mangfold som gir frihet.

For Moltmann handler *Den hellige Ånds samfunn* eller fellesskap²¹ om gjensidighet, det åpner oss for hverandre og lar andre ta del i ens eget liv. Det gjelder ikke bare personer som er like, men forskjellige. Det er nettopp tilfellet i forholdet mellom Faderen, Sønnen og Ånden, tre forskjellige personer. Åndens samfunn må forstås trinitarisk som en *community of persons* og ikke unitarisk som en *community of essence*. Det åpner for et mangfold av karismer, for kjærlighetens enhet og gavenes mangfold. Og fordi Ånden er Skaper, innebærer det også et fellesskap med naturen og jordens økosystemer underveis til nyskapsen av himmel og jord.

Det særskilte ved den kristne kirke er ikke så mye fellesskapets karakter som sosial rollemodell, *exemplum*, men erfaringen av samfunnet med Kristus og Åndens frigjørende kraft – som *sacramentum*. Som kristne må vi derfor være åpne for Åndens virke utenfor kirken som institusjon (*extra muros ecclesiae*) og bekrefte og samarbeide med grupper som fremmer livets

gode krefter. Moltmanns visjon er: "If Christianity in the world is to be aware of what it is, we must give up the pastoral church for taking care of people and call to life a Christian *community church*."²² I dette fellesskap er det frihet, troskap og et vennskap som ikke bare vender seg innover, men utover. "In the long run, the future of the world will belong to *open friendship*."²³

(1) Jeg oppfatter Cantalamessas oppgjør med et institusjonelt fokus i katolsk pneumatologi og ønsket å få *legfolkets og nådegavens betydning* inn i sentrum for kirkens liv som relevant også i vår kontekst. Om vi har sett tegn til en fornyelse av nådegavetenkningen også i vår kirke, har det likevel i senere år vært et fokus på det institusjonelle og politiske element i styring av kirken i arbeid med både demokratireformen og en ny kirkeordning. Nå er styringsoppgaven også med i de paulinske listene over nådegavene, og slik må vi forstå dem. Men skal dette demokratiske element ha mening i en evangelisk kirke, forutsetter det en forkynnelse og praksis som tar på alvor Åndens helliggjørende og utrustende gjerning med rom for nådens gaver til de døpte for deres liv og tjeneste i menighet og lokalsamfunn.

(2) Moltmann er også åpen i forhold til den karismatiske og pentekostale fornyelse i synet på *nådegavene*. Hans tilnærming overlapper samtidig med klassisk luthersk forståelse av *det borgerlige kall*, men går lenger enn denne i sin allmenne betoning av Åndens utrustning, nådens allmenne gaver og de særskilte gaver til den kristne menighet. Med tanke på den mangfoldige begrepsbruken i Det nye testamente (*charis, charismata*) tenker jeg at det her ikke er et "enten eller", men at vi må holde dette sammen i våre menigheter – at det som er gitt av Ånden, driver mot Kristus.

(3) Moltmann taler også om Åndens nærvær i frigjøringsbevegelser og i økologisk engasjement. Mens den karismatiske fornyelse ofte har sin fokus vendt *innover* mot kirkens liv, selv om de også ser tegn og undere som vitnesbyrd utad, er engasjementet for frigjøring, sosial rettferdighet og skaperverk tydeligere *utadrettet*. I våre sammenhenger ytrer disse holdninger og bevegelser seg som regel i forskjellige rom, i

menighetens kontekst og i det politiske rom. Det er en grunnleggende forskjell på hvordan Ånden virker og driver mot Kristus og forløsningen gjennom den kristne menighet og i skapelsens orden. Samtidig ligger det en forbindelse mellom de to under gjennløsnings og håpets perspektiv. Nettopp samvirket mellom Kristus og Ånden i kirken og verden begrunner kirkens samfunnsengasjement som kirke, og det burde samtidig bidra til gjensidig raushet mellom forskjellige strømninger i vår kirke, til *Åndens enhet* både i vår kirke og i forhold til medkristne i andre kirker.

(4) Moltmann gjør seg til talsmann for en bevegelse bort fra *"the pastoral church for taking care of people"* og til en *"Christian community church"*. Igjen må jeg spørre: Trenger det her å være en motsetning? Handler ikke prestens lederrolle også om å forkynne frem og gi rom for nådens gaver og Åndens helliggjørende og utrustende gjerning i menigheten? Er det ikke også prestens ansvar – ikke alene, men sammen med menigheten og i bevissthet om Åndens gjerning – å bidra til *open friendship* i samvirke med personer og grupper i lokalsamfunnet?

Ånden og åndene, misjonen og religionsmøtet

Med sine to bøker *Joining in with the Spirit. Connecting World Church and Local Mission*²⁴, og *The Holy Spirit in the World. A Global Conversation*²⁵ tar Kirsteen Kim oss inn i et annerledes landskap. Med erfaring fra Sør-Korea og India tar hun i større grad hensyn til kirkens vekst i det globale sør og øst og skriver med tanke på de nye kirkenes erfaring av Ånden og "åndene". Pneumatologien settes her inn i en bredere kontekst og forankres i bibelsk materiale om andre ånder, både gode og onde, og om makter, myndigheter og ondskapens åndehær i himmelrommet.²⁶

Evangeliets uttrykk i alle kulturer begynner med "discernment" – med å skjelne Ånden eller oppdage hvor og hvordan Ånden arbeider ut fra bibelske kriterier. Dette er en særskilt utfordring når Bibelens ord "ånd" (*ruach* og *pneuma*) skal oversettes til andre språk og en skal forholde seg til Ånden og åndene i andre kulturer. Her nøyer jeg meg med å referere noe av Kims diskusjon

av den indiske kontekst som på mange måter har vært en modell for religiøs sameksistens og dialog.²⁷

Kim drøfter blant annet bidragene fra den protestantiske teologen *Stanley Samartha* og jesuittpresten *Samuel Rayan* til nyere religions-teologi og pneumatologi. *Samartha* knytter an til klassisk hinduistisk tradisjon med sjelens eller åndens (*atman*) søken etter fellesskap og enhet med Gud (*Brahman*), den universelle Ånd. Han ser Den hellige Ånds nærvær i det som kan holde indisk kultur og samfunn sammen og i viljen til dialog. *Samuel Rayan* derimot bygger på de "mindre tradisjoner" blant de fattige og ser Åndens nærvær i "deres kamp for daglig ris, deres hengivenhet til sine barn, i gjensidige kjærlighet, i deres enkle bønner og tillit til Gud, og i det ansvar de tar for nye generasjoner."²⁸ Begge hevder at Kristus ikke uttømmer "Guds mysterium", og at Åndens uforutsigbarhet må innebære åpenhet for dens gjerning utenfor tradisjonelle religiøse fellesskap.

Denne forståelse av Åndens gjerning i det religiøse landskap i India har også ekklesiologiske implikasjoner for både *Samartha* og *Rayan*. I den indiske hindukontekst er dåp og overgang til annen religion like mye en politisk som religiøs handling, og de definerer derfor kirken som "et fellesskap ledet av Ånden" og ikke sakramentalt. Når det så gjelder dem som responderer på evangeliet og forenes med Kristus i Ånden, søker *Samartha* å relatere til dem som den "udøpte *koinonia*" blant hinduene, mens *Rayan* ønsker å utvikle basismenigheter som autentiske uttrykk for indisk spiritualitet.

Kim er kritisk til en slik pneumatologi og religionsteologi fordi det arbeides her ut fra en kosmologi som blir panteistisk og monistisk, med vekt på den ene Universelle Ånd, og trenigheten blir en nest siste og ikke endelig beskrivelse av Gud. Dernest henviser hun til de kristne som er kasteløse, *dalit*, for hvem en tilnærming til hinduismen uten avvisning av kastesystemet er i strid med evangeliet. Endelig påpeker hun at ingen av de nevnte teologer med sine bidrag til pneumatologien drøfter de siste tiårs fremvekst av pentekostale og karismatiske bevegelser i India. For Kim er det viktig at en forståelse av Åndens gjerning i andre religioner

og kulturer må forankres i det grunnleggende samvirke mellom Kristus og Den hellige Ånd.

Om kirkens kontekst i Europa er annerledes, utgjør det religiøse og sosiale mangfold også for oss en utfordring i møtet med mennesker av annen tro og i fellesskapet i den kristne menighet. På de britiske øyer har særlig den anglikanske kirke utviklet et initiativ som går under navnet *Fresh Expressions* eller også *Mission-Shaped Church*. Noe av utgangspunktet for dette initiativet er ønsket om å plante menigheter i sosiale nettverk fremfor innen geografiske områder, en trend i menighetsutvikling som også har gjort seg gjeldende noen steder i vårt land.

Selv om initiativet *Fresh Expressions* tar avstand fra forbrukersamfunnets mentalitet, peker Kim på at ønsket flere steder og like fullt er at kirken må "reshape itself around worshippers as consumers".²⁹ Det å etablere nettverkskirker på dette viset er en antropologisk tilnærming som lar samtidens kulturelle former bestemme kirkens og det kristne fellesskaps vesen uten å vurdere om disse former uttrykker Kristi Ånd: "As well as 'mission-shaped church', we are in need of 'spirit-shaped mission'... Mission is not only about changing the church, but about changing society."³⁰

Jeg har her referert Kims kritiske analyse av trender i India og på de britiske øyer. Men hun understreker også det åpne perspektiv i Åndens gjerning: "Biblically, the sovereign Spirit of God cannot be reduced to the power of the human spirit or the power within the Christian community; the Spirit is free and abroad in the whole creation. It is for human beings to discern the Spirit and submit to the Spirit's power."³¹ Hennes særskilte fortjeneste og bidrag til nyere pneumatologi ligger i denne fokus på "discernment" – å skjelne Ånden og åndene i møte med andre religioner og i menighetens liv. Hun trekker frem fire bibelske kriterier, hvert av dem med et positivt og et kritisk element:³²

1. Ekklesiologisk: Bekjennelsen av Jesus Kristus som Herre, muliggjort ved Den hellige Ånd. Men det er Ånden som definerer kirken og den kristne, og ikke alle som sier "Herre, Herre" er nødvendigvis ledet og fylt av Ånden.
2. Etisk: Nærværet av Åndens frukt – kjærlighet, glede,

fred, overbærenhet, vennlighet med mer. Om et moralsk liv og gode gjerninger representerer et gode i seg selv, er det ikke uten videre et tegn på et liv i Ånden. Åndens frukt handler om noe mer.

3. Karismatisk: Utøvelse av nådegavene som Paulus omtaler i sine brev. Men å praktisere disse gavene uten kjærlighet (1 Kor 13) er ikke tegn på Åndens nærvær.
4. Frigjøring: Å leve på de fattiges side og sammen med dem. Men også virke for frigjøring for fattige må skje med kjærlighet til motstanderne.

Kim understreker at disse kriterier kun er indikatorer. "Discernment cannot be reduced to applying criteria and following procedures: it is ... the result of 'living in the Spirit' in relationship with Jesus Christ."³³ Det innebærer tillit til intuitiv fornemmelse av Åndens gjerning i skaperverket, i samtidsbevegelser og forskjellige spiritualiteter. Den kristne menighet og misjonen er alltid underveis og i endring, i troskap mot Kristus. Men Kim anfører også et femte og avgjørende kriterium: *forsoning*.

Forsoning er ikke bare misjonens vei, men også dens mål³⁴. Forsoning har som tema i noen grad tatt over for frigjøring i samtalene i Kirkenes Verdensråd og andre fora, kanskje fordi behovet for åndelig og sosial forsoning er blitt påtrengende etter det mest voldelige århundre i historien³⁵. Forsoningen er det store tema hos Paulus, den kristne menighet er kalt til forsoningens tjeneste, og historiens og skaperverkets mål er å få del i den forsoning som Kristus brakte.³⁶ Med parallelliteten i paulinsk språkbruk med både "i Kristus" og "i Ånden" skriver Kim om en forsoningens pneumatologi, og at Kristus og Ånden samvirker mot forsoningens fullendelse.

(1) Med denne større horisont og vekt på "discernment" bidrar Kirsteen Kim til at den *åpne struktur* i Åndens gjerning får en tydeligere retning. Det skyldes ikke minst at hun rykker *forsoningen* inn i sentrum for samvirket mellom Kristus og Ånden. I dette perspektiv holdes frelsens og skapelsens horisont sammen. Dermed tydeliggjøres også sammenhengen mellom kirke, samfunn og skaperverk og kirkens oppdrag i verden. I dette anliggende ligger det en tilknytning til vår ordinasjonsliturgi som taler om *forsoningens tjeneste*³⁷. Men det er ikke bare en tjeneste som vender seg "inover" mot menighetens dømte lemmer, men "utover" i lokalmiljø og samfunn, og Ånden utrunder oss ikke bare til å gå ut i denne tjenesten, Ånden er allerede der

vi kommer med sin gjerning, og vi skal få gå inn i den.

(2) Forsoningen som innhold og mål i Åndens virke sammen med Kristus gir dermed også retning for den innsikt eller dømmekraft – *discernment* – som Kim retter søkelyset mot. Denne dømmekraften kan være en særskilt nådegave; den kreves av kristne ledere på alle nivå og er samtidig en gave som gis enhver kristen. Gjennom forkynnelse, veiledning og i alt sitt virke er det prestens oppgave selv å oppøve denne dømmekraft og samtidig bidra til at den utvikles og modnes blant menighetens lemmer. Det er i tråd med Paulus' bønn for menigheten i Filippi om at "deres kjærlighet må bli mer og mer rik på innsikt og dømmekraft."³⁸ Det gjelder altså ikke bare i en missiologisk kontekst i møte med andre religioner og nye kulturer, men like meget i vår egen kontekst.

(3) Om Kims primære anliggende er Åndens gjerning i møte med andre religioner og mennesker av annen tro, fører dette samtidig inn i kjernen av paulinsk antropologi: konflikten mellom menneskets onde natur som bærer døden i seg, og Åndens virke som gir liv. Det sies av og til, og med rette, at "åndskampen" ikke bare skjer i møte med krefter utenfor kirkens rom, men i det enkelte menneskes liv. Mitt poeng i et pastoralt perspektiv er at det er en innebygget *sammenheng i det å utvikle den åndelige dømmekraft* i eget liv og i møte med ens omgivelser, og det innebærer ydmykhet på egne vegne så vel som frimodighet til å se, sette ord på og gå inn i Åndens livgivende gjerning og samvirke med Kristus.

(4) Religiøs pluralisme og *møtet med andre religioner* er i dag også kommet til vårt samfunn. Enhver som har vært involvert i religionsdialog, uansett på hvilket plan, har erfart hvor vanskelig denne samtalen kan være. For oss som prester og kristne krever det vilje til å lytte til den andre og til endring for egen del, og det kreves vilje til åpenhet og ærlig tale. Med tanke på vårt pastorale ansvar innebærer det at vi både hos oss selv og i våre menigheter oppøver varhet for det som rører seg både i oss og i dem vi samtaler med, i visshet om samvirket mellom Ånden og Kristus i denne samtalen. Det å skjelve Åndens nærvær i dette møtet skal også gi frimodighet til

et sant og troverdig kristent vitnesbyrd i ord og gjerning.

(5) Det missiologiske spørsmål om Åndens gjerning i andre religioner handler også om det fenomen som enkelte betegner som *anonyme kristne*, eller "Nikodemus-kristne", et fenomen som kan bli en pastoral utfordring også i vår kontekst: hinduer og muslimer, jøder og andre som lever med et personlig forhold til Jesus som frelser og Herre; noen døpes, andre ikke, men de forblir i sin sosiale og religiøse sammenheng. Her tenker jeg som teolog og ut fra erfaring at denne situasjon både krever en reflektert og tydelig ekklesiologi, og at den må møtes med pastoral visdom og omsorg i respekt for deres valg og med troens undring.

Ut i Åndens åpne landskap

Verken Cantalamessa, Moltmann eller Kim er pastoralteologer i faglig forstand, men dialog på tvers av disiplinene kan gi nye impulser. Med det som her er presentert, har det vært et ønske å vise hvordan impulsene fra *Cantalamessa* og *Moltmann* utfyller hverandre og bidrar til å åpne det doble perspektiv på Åndens virke i kirken og i verden og gir dermed også en dypere forståelse av Åndens nyskapende og utrustende gjerning i menigheten og i de døptes liv. Med sitt missiologiske utgangspunkt setter *Kirsten Kim* Åndens gjerning i skarper relieff og forholder seg til en kontekst som i sterkere grad er preget av religiøst mangfold, noe som etter hvert også er vår kontekst.

Oppsummerende skal nå *impulsene* fra disse tre samles i noen hovedpunkter med tanke på prestatetjenesten – vårt forkynneroppdrag og ledelsesansvar, men også menighetens misjon, diakoni og samfunnsengasjement. De kommentarer og refleksjoner som er gitt underveis, videreføres her med noen ytterligere bibelske referanser og presenteres som fragmenter til en større mosaikk i vår pastorale refleksjon om Åndens betydning og gjerning.

Ikke i egen kraft

Det var Ånden som skapte og skaper det fellesskap som er den kristne kirke – enten vi tar utgangspunkt i påskens fortelling om Jesus som pustet på disiplene og sa: "Ta imot Den hellige

ånd," eller pinsedagens under.³⁹ Det er fundamentalt i vår dåpsliturgi og nattverdsliturgi, i ordinasjonsliturgien og i *Confessio Augustanas* artikkel 5 om den kirkelige tjeneste at vi ikke lever våre liv som døpte og utøver vår tjeneste i egen kraft, men ved Åndens livgivende og frelsende, helliggjørende og utrustende gjerning.⁴⁰ Det alene skulle gi oss grunn til en frimodig og tydeligere tale om Ånden og Åndens gjerning.

En åpen struktur

Men det er en fare for at vår fokus på Åndens nærvær og gjerning blir for indirekkelig. I skapelsesberetningen er Ånden med, og den nikenske trosbekjennelse sier at Den hellige Ånd er "Herre og livgiver, ... og æres og tilbes sammen med Faderen og Sønnen." Mon tro om vi ikke trenger en ny erkjennelse av den åpen struktur og det doble perspektiv: at Den hellige Ånd også er nærværende og gjør sin gjerning i menneskers liv og i skaperverket, og at Ånden samvirker med Kristus med forsoningens fullendelse som mål. Det skal åpne våre øyne og gi frimodighet i møtet med livets mangfold og i pastoralt henseende hjelpe oss til å sette ord på livets gave og utfoldelse. Det skal også gi menighetens frimodighet til samvirke med grupper og personer som fremmer livet og kulturen i lokalsamfunnet, er opptatt av miljø og skaperverk og tar ansvar for fattige og fremmede, enslige og syke.

Sammenhengen i det doble perspektiv

Det er samtidig viktig å holde fast på sammenhengen i dette doble perspektiv på Åndens gjerning i kirken og i verden. Det er den samme Ånd som er nærværende og gjør sin gjerning, og vi lever ikke våre liv og med vår tro i atskilte sfærer selv om konteksten varierer. Åndens gjerning i skapelsen er gjenløsningens begynnelse, gjenløsningen i Kristus er skapelsens fullendelse, og det er Ånden med sitt vitnesbyrd om Kristus som holder skapelse og gjenløsning sammen. Dette innebærer for oss at det er en pastoral oppgave i forkynnelse og veiledning å sette ord på både forskjellen og sammenhengen. Da handler det ikke minst om at Ånden alltid er nærværende med sin gjerning i det som ligger

foran oss i våre liv og i menighetens tjeneste. I sitt samvirke med Kristus går ikke Ånden bare med; Ånden er der på forhånd og vil med sitt nærvær la oss gå inn i det han har på gang i våre omgivelser – med vår gjerning og vårt vitnesbyrd.

Nådens invasjon – kirke nedenfra

Med dette perspektiv har vi i vår pastorale tjeneste også grunn til en fornyet betoning så vel av det Moltmann kaller *the charismata of everyday life*, som av *nådens invasjon* gjennom de særskilte nådegaver. Hos oss har forankringen i klassisk luthersk tradisjon og den noe ensidige fokus på de særskilte nådegaver i nyere karismatiske og pentekostale bevegelser gjort at mange er blitt tilbakeholdende i dette hen-seende i forkynnelse og veiledning. Men det er nettopp i en nådegavekontekst og med tanke på hverdagens liv og menighetens oppbygging at Paulus taler om vårt pastorale oppdrag, slik det er med i vår ordinasjonsliturgi: "... for å utruste de hellige slik at de kan utføre sin tjeneste (gresk: *ergon diakonias*), og Kristi legeme kan bygges opp."⁴¹ Det er også slik den kristne menighet bygges nedenfra, ved Åndens utrustning og gaver til de døpte.

Innsikt og dømmekraft

En ny bevissthet og tale om Ånden utfordrer oss også til fokus på den innsikt og dømmekraft som vet å skjelne Ånden og åndene. Det gjelder i det paulinske perspektivet på konflikten mellom syndens og Åndens lov i våre liv eller kampen med "ondskapens åndehær i himmelrommet".⁴² Det gjelder også erkjennelse av Åndens livgivende gjerning blant mennesker, i kultur og samfunnsliv. Men det er sammenheng i oppøvelsen av denne innsikt, mellom personlig erkjennelse av det som skjer i eget liv med takk og glede, men også kritisk oppgjør og bekjennelse, og samtidig erkjennelse av Åndens allmenne virke i menneskers liv – i kultur, samfunn og folkelige bevegelser, enten det gjelder frigjøring for undertrykte, økologisk engasjement eller ansvar for fattige og fremmede.⁴³ Det innebærer også at oppøvelse av denne dømmekraft må skje på flere plan: både i det personlige bønnens rom, i menigheten og i samvirke med

andre i samfunnets pulserende liv.

Kristen enhet

Åndens gjerning handler også om kristen enhet.⁴⁴ Med referanse til pinsedagens under i Jerusalem tales det ofte om det naturlige og nødvendige mangfold og om enhet i mangfoldet. Dette er en utfordring for oss, ikke bare i forhold til andre kirkesamfunn, men innad i vår kirke. Langsomt ledet Ånden den første kristne menighet ut i et videre landskap med rom for både jøder og grekere, med rom for nådens mange gaver og med forskjeller mellom Jerusalem og Antiokia, Korint og Roma. Men noe bandt dem sammen i tro og i adferd: De "var ett i hjerte og sinn". Forankringen og blikkretningen var den samme, festet på forsoningens Herre og forsoningens fullendelse i Kristus ved Ånden.⁴⁵ Burde ikke det også skape en tydeligere enhet hos oss, ikke bare i passiv aksept av kirkelig mangfold, men i større raushet i forhold til den forskjellige utrustning Ånden gir til personer og fellesskap i vår kirke, og med vilje til å stå sammen i felles forankring og blikkretning for vår tro?

Møtet med andre religioner

I dag er det endelig en utfordring for oss å ta på alvor det doble perspektiv på Åndens gjerning i møte med andre religioner og mennesker og grupper fra andre kulturer. Vår nye kulturelle og religiøse kontekst er en utfordring til pastoralt lederskap, forkynnelse og veiledning. Hva betyr det for oss, våre menigheter og kirkens misjonsoppdrag at folkevandringen i nyere tid har brakt dem inn i våre nabolag? Også blant dem er Ånden nærværende og gjør sin gjerning, ikke atskilt fra, men i samvirke med Kristus, og vi skal få gå inn i denne gjerning.⁴⁶ I mange tilfeller vil det handle om diakonal omsorg for innvandrere og asylsøkere. I alle tilfeller handler det om å møte dem med respekt, vennskap og kristent vitnesbyrd i ord og gjerning, og med varhet for hva Ånden gjør med både oss og dem i dette møtet.⁴⁷

I forsoningens åpne landskap

Endelig og grunnleggende står Åndens gjerning i forsoningens tjeneste.⁴⁸ Ja, om Åndens gjer-

ning som skaper og livgiver er annerledes enn Kristi gjerning, samvirker Ånden med Kristus mot skapelsens og forsoningens fullendelse. Det er også denne gjerning og tjeneste vi utrustes til og får gå inn i som prester, ikke atskilt fra menigheten, men sammen med menigheten, ikke atskilt fra omgivelsene rundt oss, men i møte og samspill med de mennesker og det samfunn som omgir oss.

Når "forsoningens tjeneste" avslutter denne oppsummering, er det fordi "forsoning" også innebærer realisme med tanke på en stadig vandring i konfliktfylt landskap, i kamp med andre krefter både i egne liv og omgivelser. Åndens gjerning i kirken og verden skal føre oss ut i et åpent landskap der Åndens gaver og frukt venter oss: "Kjærlighet, glede, fred, overbærenhet, vennlighet, godhet, trofasthet, tålsomhet og selvbeherskelse."⁴⁹ Vi skal få gå ut i liv og tjeneste med senkede skuldre og samtidig med skjerpet oppmerksomhet: Senkede skuldre i visshet om at det hele tiden er Ånden som er virksom og gjør sin gjerning, og skjerpet oppmerksomhet for den Åndens gjerning vi skal gå inn i. Det forutsetter forankring og forventning i bønn og tilbedelse med ærefrykt for det liv Ånden skaper og former, og det skal gi oss ro i vårt nærvær og årvåkenhet i våre relasjoner. Og vi får be med David: "Herre, du sender din Ånd, og det skapes liv, du fornyer jordens ansikt... Din gode ånd skal lede meg ut i åpent slette-land"⁵⁰.

Noter

- 1 Meditations on the Veni Creator, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2003/2008 (her: CCS). Jfr. også hans *The Mystery of Pentecost*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2001, og *Sober Intoxication of the Spirit. Filled with the Fullness of God*, Cincinnati: Servant Books 2005.
- 2 Cantalamessa CCS ss 29ff.
- 3 Cantalamessa CCS s 31.
- 4 Luk 2,38; med ekvivalenten i 1 Mos 1,3ff: "Det bli..."
- 5 Cantalamessa CCS ss 32ff.
- 6 Minneapolis: Fortress Press 1992/2001 (her: SL). Med denne boken fornyer og utvider Moltmann det han tidligere har skrevet til samme tema, bl.a. *The Church in the Power of the Spirit: a contribution to Messianic Ecclesiology*, London: SCM Press 1977; *God in Creation: an Ecological Doctrine of Creation*, London: SCM Press 1985.
- 7 Dette utgjør den andre og lengste bolken i Moltmanns bok, ss 83–213.
- 8 Moltmann SL, s 112.
- 9 Gal. 5,1.
- 10 Moltmann SL, s 142f.

- 11 Fil 4,8.
- 12 "Linking christology and pneumatology avoids exclusive christo-centrism in our understanding of the person and work of Christ, neither neglecting the creative activity of the Spirit in creation, mission and redemption, nor emphasizing a false autonomy of the Spirit that displaces Christology and the Trinity." I artikkelen "Foundations for Mission" i *Witnessing to Christ Today*. Edinburgh 2010 Series, Vol. II, ed. D. Balia & K. Kim, Oxford: Regnum Books International 2010.
- 13 Grunntekstens *kål-basar* i Joel 3,1, og *pasan sarka* i App 2,17. Jfr. Moltmann SL, ss 56, 212, 239. Engelske oversettelser har her gjerne "all flesh", den norske oversettelse "alle mennesker".
- 14 Ap 22,17 og Rom 8,22–23.
- 15 Cantalamessa CCS, s 161; han siterer her fra den katolske kirkes voksenkatekisme, *La verita vi farà liberi*, Libreria Editrice Vaticana 1995, 324.
- 16 Lumen Gentium, Dogmatic Constitution of the Church 12; sitert fra *The Documents of Vatican II*, Strathfield: St Pauls Publications, 2009, p 27 (Cantalamessa CSC s. 181). Jfr. også dokumentet "On the Apostolate of the Laity", bl.a. i kap 30, I nevnte *Documents*, s 307.
- 17 1 Kor 12,7 og overgangen til 1 Kor 13; 1 Pet 4,10.
- 18 Særlig Rom 12 og 1 Kor 12–13. Jfr. også åndsgavene til Messias i Jes 11,2–3.
- 19 Cantalamessa CCS, s 282, med referanse til Ireneus, *Against the Heresies*, III.17.3.
- 20 Moltmann SL ss 192–3.
- 21 2 Kor 13,13; jfr. Moltmann SL ss 217–267.
- 22 Moltmann SL, s 235.
- 23 Moltmann SL, s 257.
- 24 London: Epworth 2009 (her: JS).
- 25 New York: Orbis Books 2007/London: SPCK 2007 (HSW).
- 26 Det siste med særlig referanse til Ef 6,12; Kol 2,15; 2 Kor 10,4–6.
- 27 Kim HSW ss 67–102; JS ss 145ff.
- 28 Kim HSW, s 91.
- 29 Kim JS s 63; sitat Pete Ward, *Liquid Church*, Charlisle: Paternoster Press 2002.
- 30 Kim JS s 66.
- 31 Kim HSW s 23.
- 32 Kim HSW s 168f.
- 33 Kim HSW s 169.
- 34 Kim HSW s 170ff og JS s 247ff.
- 35 Jfr. Kim, Kirsteen (ed), *Reconciling Mission: The Ministry of Healing and Reconciliation in the Church Worldwide*, Delhi: SPCK 2005.
- 36 Særlig Kol 1,15–20; men også Rom 11,15.
- 37 2 Kor 5,18.
- 38 Fil 1,9. Jfr. også Rom 5,5 og 2 Tim 1,6ff og 2,7.
- 39 Joh 20,22; App 2.
- 40 Joh 3,5; 7,38f; Rom 5,5; 8,11; Gal 5,25; Sak 4,6. Jfr. *Confessio Augustana* 5, I artikkelen om det kirkelige embete som også benevnes *De Spiritu Sancto*: "Ved Ordet og sakramentene som midler blir Den Hellige Ånd gitt, han som virker troen, hvor og når Gud vil, I dem som hører evangeliet."
- 41 Ef 4,12.
- 42 2 Tim 1,9; Rom 8; Gal 5; Ef 6,12.
- 43 Hele kapittel 8 i Romerbrevet er på mange måter det paulinske *opus magnum* når det gjelder Åndens gjerning: Det begynner med kontrasten og oppfyllelsen i forholdet mellom Loven og Ånden, Åndens gjerning i den troendes liv, Ånden som Livets Ånd, og Ånden som sammen med skaperverket og Guds barn sukker etter forløsningen og fullendelsen i Kristus.

- 44 Ef 4,3-II med både Åndens enhet, Åndens gaver og Kristi fylde.
- 45 Apg 4,32ff; Hebr 12,1ff.
- 46 Jfr. både likheter og forskjeller i fortellingene om Paulus på Areopagos og i Efesos, Apg 17 og 19.
- 47 Kim JS ss 158ff referer til den indiske teologen Israel Salvanayagam som har en fascinerende utlegging av fortellingen i Apg 27–28 om Paulus' skipsreise, forliset og oppholdet på Malta som en mulig "model for interreligious relations".
- 48 Bl.a. både 2 Kor 5,18 og hele Rom 8.
- 49 Gal 5,22f; Rom 5,5.
- 50 Sal 104,30 og 143,10. Uttrykket *be'ærætz mishor* i Sal 143,10 er vanskelig å oversette. NO 1978 har: "Din gode ånd skal lede meg på jevne stier" og bygger etter mitt skjønn på en helt unødig tekstkorrektur (den leser *'orach/sti* i stedet for *'ærætz/land*). Engelske oversettelser sier "on level ground" eller "land of uprightness". Jeg har her gjengitt uttrykket med den oversettelse jeg mener er den mest sakssvarende: "i åpent sletteland".

Sammendrag

Med utgangspunkt i nyere bidrag til pneumatologien fra den katolske R. Cantalamessa, protestanten J. Moltmann og metodisten og missiologen K. Kim er artikkelens sikte å hente impulser til pastoral refleksjon om Åndens gjerning i vår norske kontekst. Det doble perspektiv på Åndens gjerning, både i kirken og i verden, utfordrer forkynnelse og veiledning med tanke på helhet i den kristnes liv og menighetens samvirke med sine omgivelser, også i økologisk og frigjøringssteologisk engasjement (del 1). I ekklesiologisk henseende og med referanse til den karismatiske fornyelse rettes søkelyset på Åndens gaver og utrustende gjerning i alle døptes liv og tjeneste (del 2). I møte med andre religioner og åndskrefter settes Åndens gjerning i skarpere relieff, og behovet for innsikt og å kunne bedømme Ånden og åndene understrekes: at Den hellige ånd virker sammen med Kristus og med forsoningen i Kristus som mål (del 3). Artikkelen avsluttes med forfatterens egne refleksjoner om Åndens betydning for prestens tjeneste og menighetens liv hos oss i dag.

Kollektbønner til besvær?



AV MARIT RONG

marit.rong@hib.no

”... det er neppe noe ledd i høymessen som kommisjonen – og deretter andre instanser – arbeidet så mye og så lenge med, som nettopp disse bønner, men uten å komme til det helt gode resultat” (Fæhn, 1998: 68). I forbindelse med forrige liturgirevisjon i Den norske kirke av 1977 (LK) beskrev kommisjonens leder Helge Fæhn arbeidet med kollektbønnene som svært vanskelig.

Kollektbønnens status og stilling i høymessen er nok en gang i krise. Årsakene til dette er sammensatte. For det første oppleves kollektbønnen som fremmed, for det andre føles den stilistiske uttrykksformen fjern og gammeldags, og for det tredje er forholdet mellom bønnens innhold og funksjon uklart. Jeg vil likevel påstå at kollektbønnen ikke har utspilt sin rolle. I økumenisk sammenheng er kollektbønn snarere regelen enn unntaket i de fleste store kirkesamfunns liturgier. Om kollektbønnen bevarer sin opprinnelige form og fylles med relevant innhold, er det en bønn til berikelse. Om kollektbønnen derimot fjernes eller gis en annen status i DnKs kommende liturgi, vil vår kirke fjerne seg fra den økumeniske praksis.

Kollektbønnenes opprinnelse og hensikt

Ordet ”kollekt” eller *collecta* stammer fra gallikansk liturgi og betyr samling. Kollektbønnen hører til den første utvidelsen av den før-nikenske messen. Den er bevitnet allerede i det femte århundre og tilhører den felleskirkelige arv (Holter, 2008: 205).

Gjennom historien har det vært ulike forståelser av hva som ligger i betegnelsen ”samling”. Samlingen kan være en fysisk samling av de troende samlet til gudstjeneste. I tidlig middelalder gikk menigheten på visse søndager i

prosesjon fra én kirke til en annen. Når prosesjonen var fremme i kirken, ble kollektbønnen bedt (Ellingsen, 1980: 60).

Termen ”samling” er også knyttet til gudstjenestens indre struktur og oppbygging. Fra tidlig middelalder av var kollektbønnen avslutningen på gudstjenestens innledningsdel etter Kyrie-ropet og Gloria-leddet. Liturgen summerer kort opp menighetens innledende bønner og bærer dem frem for Gud. Kollektbønnen er det sammenbindende leddet mellom gudstjenestens samlingsdel og orddel der innholdet er knyttet til søndagens hovedtema. Den er liturgens første bønn og betegnes som ”missalekollekt” (av *missale* = messebok) (Jungmann, 1962: 463).¹

Under reformasjonen ble kollektbønnen løst fra gudstjenestens samlingsdel og knyttet til gudstjenestens orddel. Den kunne da enten stå som innledning til eller avslutning av denne og fikk betegnelsen ”tekstkollekt”. Kollektbønnen fungerte som en samlende bønn over dagens tekster med spesiell vekt på evangelieteksten (Kulp, 1955: 410).

Samlingsbønn

I forslaget til *Ny ordning for hovedgudstjeneste for Den norske kirke* av 2008 var kollektbønnen sløyfet (DnK, 2008: 8 + 67). Nemnd for gudstjenesteliv (NFG) ønsket å innføre en ”samlingsbønn” i stedet for kollektbønn. Samlingsbønnen er plassert som første bønn etter nådehilsen og på syndsbejknens plass. Hensikten med innledningsdelen var å etablere ”et felles vi”. Samlingsbønnen kunne ved enkelte anledninger utelates (DnK, 2008: 37 + 40).

I Kirkerådets reviderte utkast som Kirkemøtet voterte over i november 2010, *Gudstjenestere-*

formen. Ordning for hovedgudstjeneste, var bønnen tatt inn som fakultativt (valgfrøtt) ledd på sin tradisjonelle plass etter Gloria. Rubrikkene foreskrev at "[h]er kan liturgen be dagens bønn (kollektbønn), ... Dagens bønn kan benyttes som samlingsbønn, ..." (KR mai 2010 sak 022/10 :6). Dette tolker jeg som at Kirkerådet var usikker på bønneleddets plass og funksjon. Kirkemøtets vedtak gjorde etter min mening saken enda mer uklar. Saksfremlegget KM 04.1/10 understreker at "den økumeniske tendens som lenge har preget gudstjenestelivet i Den norske kirke, skulle videreføres og forsterkes" (KM, 2010b:1), og at *Ordo* var normerende for gudstjenesten (KM: 10).² Gjeninnføringen av kollektbønner gjøres imidlertid fakultativ, mens samlingsbønner nå blir obligatorisk ledd (KM: 6). Høringsutkastene på NFGs forslag mente gudstjenestens teosentriske perspektiv var for lite ivaretatt. For å imøtekomme kritikken ble innledningsdelen nå sammenfattet i det overordnede tema "Sammen for Guds ansikt", et tema som skal være sentralt i samlingsbønnene. I juni 2010 anbefalte bispemøtet at det skulle utarbeides "kirkeårsrelaterte samlingsbønner til gudstjenesten". Kirkemøtet 2010 støttet dette ved å be om at det skulle utvikles "noen samlingsbønner, spesielt med kirkeårspreg og for spesielle dager i kirkeåret" (KM: 15 + 20).³

Videre vedtok Kirkemøtet at skal det utarbeides to serier kollektbønner til samtlige søndager som "setter ord på dagens særpreg" (KM: 25). Kollektbønner kan brukes som samlingsbønn. I tillegg innfører Kirkemøtets vedtak et nytt moment i forhold til kollektbønnens plassering. Den "kan benyttes som innledning til prekenen" (KM vedtak, 2010c: 4 + 8), dvs. at den bes fra prekestolen slik som de gamle tekstkollektene. Når det videre ble vedtatt at hvert menighetsråd skal vedta en lokal bindende grunnordning for gudstjenesten (KM 08/10 vedtak: 12f), så fører dette til at kollektbønn kan velges bort og vedkommende menighet aldri vil be kollektbønn.

Ut fra saksdokumenter og vedtak på Kirkemøtet synes det som om samlingsbønn og kollektbønn kan være samme sak; de kan erstatte hverandre. De fungerer imidlertid som to forskjellige bønner med hver sitt sikte.

Kollektbønner er en teologisk samlende bønn over søndagens hovedtema som skifter hver uke, mens samlingsbønner er en ny type bønn der menigheten ber for søndagens møte med Gud og med hverandre. Denne bønner har liten eller ingen støtte i den liturgiske tradisjon. Det er i og for seg ikke noe i veien for å gjøre begge deler, men en samlingsbønn er prinsipielt annerledes enn en kollektbønn. Fra gammelt av var kollektbønner en tematisk begjæringsbønn ut fra søndagens hovedtanke, ikke en mer generell innledningsbønn, forbønn, lovprisningsbønn eller takkebønn. Disse bønnetypene er representert i høymessens øvrige bønner.

Missalekollekt og tekstkollekt

Historisk sett har det i liturgisk praksis eksistert to typer kollektbønner, missalekollekt (den middelalderlige tradisjon) og tekstkollekt (den lutherske tradisjon) (Holter, 2008: 63f). Luther forutsatte missalekollekt så vel i *Formula Missae* (1523) som i *Deutsche Messe* (1526). Han overtok og oversatte mange av romerkirkens kollektbønner til folkespråket. En del av de gamle missalekollektene ble lengre og innholdsmessig utvidet. I tråd med den reformatoriske lære ble det også skrevet nye bønner som fremhever det å høre Guds ord. Bønnene ble brukt både i gudstjenesten og privat i hjemmene. Luther selv skrev bare 18 kollektbønner hvorav de fleste er utgitt i Klugs Salmebok av 1533 (Kulp, 1955: 403–406).

Luthers venn Veit Dietrich ble opphavsmann til en ny type kollekt, tekstkollektene. De utkom første gang i 1546 i postillen *Kinder-Predigt*. De skulle bes fra prekestolen etter prekenen og samlet dagens tekster med vekt på evangelieteksten. Opprinnelig var disse prekenbønner beregnet på barn. De var mer ordrike og omfangsrike enn de knappe missalekollektene, og mange fikk en belærende karakter (Kulp, 1955: 408).

Den danske biskop Peder Palladius oversatte Dietrichs prekenbønner og ga dem en ny funksjon som kollektbønn før tekstlesningene. Etter at Palladius ga ut sin alterbok i 1556, kunne presten velge mellom å bruke en missalekollekt eller en tekstkollekt. I *Alterbog av 1580* var

missalekollekten redigert bort, og Veit Dietrichs tekstkollekter ble stående alene igjen. I DnK var denne typen kollekter i bruk helt fram til 1977, bare forsiktig språklig og teologisk redigert fra gudstjenestebøkene av 1887 og *Tekstboken av 1918* (Holter, 2008: 64 + 221).

En tornefull vei fra tekstkollekt til missalekollekt

I *Prøveordning for høymessen i Den norske kirke* (PO) av 1969 ble den norske kollektbønntradisjonen forsøkt endret. Per Lønning skrev en ny serie kollektbønner som var bygget på missalekollektens struktur. Med basis i de oldkirkelige tradisjoner var bønnene korte og pregnante i formen; de kretset om søndagens hovedtanke og henspilte ikke så direkte på dagens evangelium (Holter, 2008: 236).

I høringsrundene ble Lønnings kollektbønner utsatt for hard kritikk, ikke så mye på grunn av formen som på grunn av det teologiske innholdet. Lønning innførte sosiale tema i bønnene, noe som kom i konflikt med bønnens fokus på Guds transcensens. LK gjennomarbeidet bønnene på nytt, og resultatet ble en kombinasjon av missalekollekt og tekstkollekt. I NOU 1976:5: *Ny ordning for høymessen* (H 77) ble kollektbønnene både lengre og fikk flere teologiske momenter enn bønnene i PO.⁴ Det ble likevel ikke ro om LKs forslag. Derfor ble kollektbønnene i H 77 redigert og delvis omarbeidet nok en gang. Kollektbønnen for 1. søndag i faste kan illustrere utviklingen fra 1918 via 1969 til 1992:

Kollektbønnen fra *Tekstboken* er en tekstkollekt, POs kollektbønn en missalekollekt med et sosiale moment ("offer for en verden som lider") og *Gudstjenestebok for Den norske kirke* (GB) et kompromiss mellom dem.⁵

Formfull retorikk

I motsetning til Østkirken henter Vestkirkens liturgiske språk sin form fra den klassiske retorikk. Gail Ramshaw sier: "The Eastern speech has been more metaphoric and incantatory, and the Western speech more objective and terse, having taken as its model the court formal rhetoric of Roman court address" (Ramshaw, 2002: 270). I liturgisk språk er retorikken brukt som tekstlig språkform, ikke som talekunst. Formålet er ikke – slik som i talekunsten – å overbevise, men via retoriske virkemidler å tale om Guds annerledeshet og ubegripelige vesen.⁶

Liturgiens tydeligste retoriske formuttrykk finnes i kollektbønnens struktur. Kollektbønnen er språklig og innholdsmessig stramt oppbygd. Den skal i bønnespråkets form med få ord uttrykke søndagens eller kirkeårets tema i et pregnant poeng. Philip H. Pfatteicher sier det treffende:

The collect is a "prayer that puts point to thought." It is a literary form in which terse yet elegant thoughts are arranged in definite patterns of rhythmic prose, a form which "is as rigid in structure as a sonnet or haiku". (Pfatteicher, 1990: 127)

Kollektbønnens form er vel kjent fra den antikke retorikk. Stilistisk har bønnen et høytidelig preg,

Kollekt for 1. søndag i faste		
<i>Tekstbok 1918</i>	<i>Prøveordningen 1969</i>	<i>GB 1992</i>
<p>Herre Gud, himmelske Fader! Vi som alltid fristes av den onde fiende og går i fare hvor vi går i denne verden, vi beder dig for Jesu Kristi lidelse og døds skyld, at du vil komme oss til hjelp med din Hellige Ånds nåde og ved ditt ord styrke våre hjerter, så at vår fiende ikke får makt over oss, men at vi alltid står faste i din nåde, og omsider blir evig salige, ved din elskede Sønn, Jesus Kristus vår Herre, som med dig lever og regjerer i den Hellige Ånds enhet, én sann Gud fra evighet og til evighet!</p> <p>(Tekstboken: 109)</p>	<p>Herre Jesus Kristus / du som seiret i striden mot den Onde / hjelp at vi i denne fastetid må følge deg / og styrkes til tjeneste og offer for en verden som lider / du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder fra evighet til evighet.</p> <p>(PO: 70)</p>	<p>Herre Jesus Kristus, du holdt ut i alle fristelser og seiret i striden mot den onde. Lær oss i denne fastetid å leve i ditt ord, så den onde fiende ikke får makt over oss. Led oss, så vi følger deg i forsøkelse og tro, og gi oss kraft til å tjene deg av et helt hjerte, du som med Faderen og Den Hellige Ånd lever og råder, [én sann Gud] fra evighet og til evighet.</p> <p>(Teksten i de skarpe klammene mangler i H 77) (GB: 92)</p>

og sjangeren er rytmisk prosa (Jungmann, 1962: 483). Min diskusjon av kollektbønnens form og stil baserer seg på missalekollektens oppbygging. Denne har størst økumenisk tilslutning i dag, også innad blant de lutherske kirkesamfunnene. Gordon Lathrop sier:

As far as I know, among Lutherans who follow the ordo world-wide – as also among Anglicans and Roman Catholics – the idea of the Prayer of the Day is still being followed. ... However, among various Reformed groups, including those that do more or less follow the ordo, the Prayer of the Day sometimes gives way to a "Prayer for Illumination" just before the readings. (privat e-post av 21.12.10)

En missalekollekt finnes i to former: en eldre kortere form bygget over tre ledd, og en yngre utvidet form bygget over fem ledd. Den kortere formen inneholder tiltale, selve bønningen og avslutningsformel, f. eks. "Gud, gi oss brød ved Jesus Kristus, vår Herre" (Kulp, 1955: 388). Kollektbønnen i utvidet eller utbygget form har fem ledd:

1. Tiltale til Gud – Deus
2. Den relative predikasjon – qui, du som
3. Selve bønningen – quæsumus, vi ber (deg)
4. Bønnens mål eller ønskede resultat – ut, for at/så
5. Avslutningsformel – per Jesum Christum, ved Jesus Kristus

Tiltaler

I de eldste missalekollektene ble Gud alltid tiltalt som *Deus*. Når andre supplerende gudstiltaler ble brukt, var disse begrenset til "Herre" (*Domine*), "Allmektige Gud" (*Omnipotens Deus*) og av og til "Evige allmektige Gud" (*Omnipotens sempiterna Deus*). Slike tiltaler fremhever Guds transcensens og de skaper en distanse mellom Gud og mennesket. Hensikten er å uttrykke at mennesket aldri kan gripe Guds ubegripelige vesen (Jungmann, 1962: 486). Det er verdt å merke seg at i de gamle missalebønnene er det alltid Gud som treenighetens første person som tiltales. I den grad Gud omtales som Far, er det som Jesu Kristi Far.⁷

Ved reformasjonen skjedde det et skifte. For det første ble gudstiltalene utvidet. Luther valgte tiltaler ut fra bønnens innhold. Ofte brukte han de tradisjonelle missaletiltalene, f. eks. "allmektige, evige Gud", "allmektige Herre Gud" og

av og til bare "kjære Herre Gud". Luther gikk altså bort fra å tiltale Gud med ett navn; nå ble gudstiltalene forsterket gjennom bruk av minst to gudsnavn eller et gudsnavn sammen med en gudsegenskap. For det andre brøt Luther radikalt med prinsippet om ikke å tiltale Gud som Far. Han tok i bruk tiltaler som "allmektige Far, evige Gud", "Herre Gud, himmelske Far", "himmelske Far" og den enkle formen "kjære Far" (Kulp, 1955: 406f). Dette ble hovedtitalene i de dansk-norske kollektbønnene etter reformasjonen. Disse tiltalene er fortsatt de mest anvendte i GB. For det tredje ble det i de reformatoriske kirker en allmenn praksis at enkelte kollektbønner kunne rettes til "Herre Jesus Kristus". Tiltalen "Herre" er tvetydig fordi både Gud og Kristus kan være adressat. Dermed var prinsippet om ikke å tiltale Kristus forlatt.

Gudsbilder

På bakgrunn av denne endrede praksis er det relevant å spørre om også gudsbildet endres. Feministteologisk forskning har med rette satt søkelyset på spørsmålet om Guds "kjønn". Tradisjonelt fremhevet missalebønnen Guds atskilthet fra verden representert ved Guds annerledeshet og allmakt. I dag ses dette ofte som et hierarkisk gudsbilde med Gud på toppen av herskerpyramiden. Når reformatorene utvidet det hierarkiske gudsbildet med patriarkalske gudstiltaler og omtaler, forsterket dette avstanden. Gud er fortsatt på toppen av pyramiden, men det skapes også en patriarkalsk rangordning med mannen som overordnet kvinnen som så følges av barna.

Ut fra et kjønnsinkluderende perspektiv og med henvisning til oldkirkens praksis argumenterte revisjonsgruppen for *Den svenska evangelieboken* å gjeninnføre den enkle tiltalen "Gud" som normalordning i kollektbønnene. De utformet to serier bønner. Med bakgrunn i oldkirkelig praksis var den ene serien en revisjon av kollektbønnserien fra *Breviarium Lincopense* fra slutten av 1400-tallet.⁸ Den andre serien ble nyskrevet og skulle i større grad fange opp nåtidens aktuelle bønneemner. Kollektbønnene i *Den svenska kyrkohandboken* av 1986 var preget av 1960- og 70-årenes sosialetiske tankegods, noe som ikke var holdbart over tid. Deler av

bønneinnholdet var utdatert allerede på 90-tallet. For begge seriene ble tiltalen "Far" sløyfet fordi tiltalene manglet støtte i de latinske tekstene (Svenska kyrkans utredningar, 2000a: 32).

Mandatet de svenske revisjonsgruppene fikk, var å formulere bønner i et så kjønnsnøytralt inkluderende språk som mulig. I tillegg til å fjerne gudstiltalen "Far" ble også tiltalen til Gud som "Herre" bortimot sløyfet. Gruppene foreslo i stedet andre gudstiltaler og gudsbeskrivelser, f.eks. "Den levende". Begrunnelsen hentet de fra revisjonsarbeidet i Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) (Svenska kyrkans utredningar, 2000b: 8). Kritikken mot det svenske forslaget uteble ikke. Gudsbildet ble beskrevet som upersonlig og allmennreligiøst; det var for svakt kristologisk orientert. Det interessante er at kritikken ikke handlet om forslaget bruk av feminine gudsmetaforer. Bønnene var ekskluderende fordi de ikke ga rom for eldre bønner som språklig og teologisk ivaretok kirkens tradisjonsmateriale (Svenska kyrkan Kyrkomötet, 2005).

I de amerikanske liturgiene brukes tiltalene "Far" og "Herre" i langt mindre grad enn i norsk tradisjon. I *Evangelical Lutheran Worship* (ELW) tre kollektbønnserier tiltales Gud bare én gang som "Father" og én gang som Jesu Kristi Far (ELW 2006, p.: 22 + 44). I ELW er historiske kollektbønner kombinert med nyskrevne bønner som er relatert til skriftlesningene. Ifølge Lathrop vurderes dette grepet av mange som svært verdifullt: "This then is our new set of "Prayers of the Day" in the ELW, a set that is both old and new, classic and reforming, and is one of the great treasures of that book" (privat e-post 21.12.10).

Avslutningsformel

Kollektbønnenes avslutningsformel er utvidet opp gjennom historien. DnKs nåværende avslutningsformel inneholder alle elementene fra denne utviklingen: "ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet".

Den eldste missalekollektens avslutningsformel var kort: "ved Jesus Kristus, vår Herre".

Preposisjonen "ved" er overgangsleddet til den avsluttende doksologien og understreker Kristi formidlerrolle. Den oppstandne og opphøyde Kristus trer i kraft av sin øversteprestelige gjerning frem for Gud på menighetens vegne (Hebr 7,25). For det antikke mennesket var det vanlig å presentere seg gjennom en "overbringer". Av læremessige grunner ble det også viktig å nevne Kristi doble natur. "Din Sønn" ble derfor tilføyet. På den ene siden er Kristus menneskets herre og frelser, på den andre siden er han som Guds Sønn del av den treenige Guds transcendent vesen. I løpet av det femte århundre ble leddet ytterligere utvidet med en trinitarisk formel med brodd mot arianismen: "i enhet med Den Hellige Ånd gjennom alle evigheter". I høymiddelalderen ble formelen gjort komplett gjennom innskuddet *Deus*. Dette understreket den guddommelige enheten (Jungmann, 1962: 489–491).

Den dansk-norske tradisjon har helt fra *Palladius Alterbog* av 1556 hatt med "tillegget *en/én sann* (Gud), som fremhever både enheten og realiteten (sann) i treenigheten" (Fæhn, 1998: 70). Dermed er den fullstendige avslutningsformelen slutført.

Det historiske materialet viser at kollektbønnens avslutningsformel aldri har vært konstant. Luther brukte selv mange avslutningsformler, ofte i kortform, f.eks. "ved Jesus Kristus, din Sønn, vår Herre" (Kulp, 1955: 407, fotnote 212). Dagens lutherske søsterkirker viser stor variasjon i kollektbønnens avslutningsdel. Både den svenske kirke⁹ og ELCA¹⁰ gir menighetene stor valgfrihet. Det er ut fra både tradisjon og økumenisk praksis fullt mulig å vurdere andre avslutningsformler også i norsk praksis.

Den relative predikasjon, bønnebegjæring og resultat

Den relative predikasjon innledes gjennom appellen "Gud, du som ...". Den fremstår som en litterær refleksjon og et retorisk kunstverk. Gudstiltalen utvides enten med et genitivsattributt, som oftest hentet fra det bibelske materialet, f.eks. "Fredens Gud", "Livets Gud", eller ved hjelp av en apposisjon: "Gud, du som er vår tilflukt og styrke"; "Gud, du som er fredens kilde". Den har karakter av bekjennelse,

og den appellerer til Gud gjennom formfullendte beskrivelser av Gud, Guds vesen og gjerninger. Fordi Gud er god, fordi Gud har makt, kan Gud hjelpe. Predikasjonen skal gi dybde og bakgrunn for bønningen. Slik fungerer den som en forberedelse til selve bønnebegjæringen. Hovedvekten skal ligge på det kommende bønneemnet der menigheten appellerer til Guds vilje og muligheter til å hjelpe (Kulp, 1955: 392).

Den relative predikasjon åpner for et mangfold av gudsomtaler, noe som også understrekes i saksdokument 04.1/10 til Kirkemøtet: "I det fremtidige arbeidet med nye kollektbønner (*dagens bønn*) vil det gis gode muligheter for større variasjon av det bibelske mangfold i betegnelser og metaforer for Gud (s 18). En slik praksis åpner for større mulighet til gudsidentifikasjon enn hva tilfellet er i dag. Sett i lys av at DnKs nye liturgi skal etterstrebe et inkluderende språk og mangfold i gudstiltaler og omtaler, er det lite hensiktsmessig å velge bort kollektbønningen.

Hva har så kirken bedt om innenfor kollektbønnens rammer? Historisk har kollektbønningen gått fra fri bønn til fast tekst. På Synoden i Hippo i 393 ble det bestemt at man skulle bruke faste tekster som var prøvd av flere menigheter fordi de derved kunne etterprøves læremessig. Kollektbønningen er først og fremst menighetens bønn, og den gjenspeiler menighetens situasjon. Menigheten er avhengig av Guds hjelp for å kunne eksistere. Prinsipielt sett er det ikke noen begrensninger med hensyn til bønneinnhold. Menigheten bekjenner for Gud hvem den er og hva den trenger. I begynnelsen var bønneinnholdet av allmenn karakter uten noe bestemt bønnetema, bare en anmodning om hjelp til overvinnelse av nød og fare, om tilgivelse for synd og bønn om frelse (Jungmann, 1962: 478–485).

Etter hvert som kollektbønningen ble mer knyttet opp mot søndagens tema og bibeltekster, ble disse retningsgivende for utformingen av dagens bønnetema. Bønnene er svært direkte og begjærende. Begjæringen følges gjerne av et imperativ, f. eks. gi, bevar, hør, tilgi, altså en direkte appell om hva menigheten ønsker Gud skal gjøre (Kulp, 1955: 384–393).

Bønnens mål eller ønskede resultat innledes ofte med vendingen "så" eller "for at". I følge

Hans-Ludwig Kulp skiller tre typer formål seg ut (Kulp, 1955: 388). For det første kan ønsket om Guds hjelp være til rent menneskelig nytte som svar på et jordisk behov: "du har gitt oss i oppdrag å forvalte jordens rikdom med rettferdighet ... Hjelp oss å kjempe for rettferd og fred i verden" (GB: 2. s. e. pinse). Det andre motivet er ønsket om evig frelse. Ved Guds hjelp kan mennesket en gang nå sitt himmelske mål: "så vi i tillit til din nåde glade venter din gjenkomst, ..." (GB: 2. s. i advent). For det tredje kan menigheten aldri bli seg selv nok, den trenger Guds hjelp til å leve i tjeneste for Gud og nesten: "Gi oss å ... bringe budskapet om ham videre til alle som sitter i mørke og dødsskygge, så den store glede kan nå fram til alle folkeslag, ..." (GB: julaften).

Bønnens karakteristika

Kollektbønnens mest karakteristiske stiltrekk er *antitesene* og *ordparene*. Gjennom antitesene settes transcendens opp mot immanens. Distansen mellom Gud og mennesket er iøynefallende. Gud fremtrer i sin majestet som allmektig. Mennesket kjenner sin egen ufullkommenhet, og menneskelivet betegnes som en jordisk pilegrimsreise på vei mot Guds nye skapelse i evigheten (Jungmann, 1962: 486). Typiske antitetiske begrepspar er legemlig – sjelelig, jordiske byrder – himmelsk forsmak av det hellige, frihet fra trengsel – lengsel etter å gjøre gode gjerninger, jordisk liv – evig liv. På den ene siden viser menigheten ærefrykt for det hellige samtidig som den i tillit til Gud fullt og fast tror at Gud vil hjelpe i de jordiske vanskeligheter.¹¹

Kollektbønnens andre karakteristikum er opphoping av *synonyme ordpar*, f.eks. "ber og trygler", "beskyttelse og hjelp", "være hos og bevare". Dette stammer fra den romerske høystilen der antikk latinsk retorikk blir sammenkoblet med bibelske uttrykk og vendinger. Det er ikke fremmed for liturgisk tekst å bruke høystil for å skape ærefrykt og høystemthet overfor det hellige. Det immanente språket trenger noen virkemidler som uttrykk for Guds annerledeshet. Gjennom stil og komposisjon skiller liturgisk språk seg fra andre tekstformer og fra annet teologisk språk.¹² Geoffrey Wainwright peker på

hvordan gudstjenestens poetiske uttrykk hviler på tekstens rytme, parallellismer, ordpar, kontraster, bibelsk gjenklang og poesi (Jones, Yarnold, & Wainwright, 1978: 473). Kollektbønnen for 2. søndag i faste representert ved Tekstboken og GB kan illustrere utviklingen i norske kollektbønner.

skjedde ikke, men kritikken fikk store konsekvenser: Den ble den utløsende årsak til en ny liturgireform (Dnk, Kirkerådet 2003). NFG hadde ingen prinsipiell debatt om språklig stilnivå, noe jeg mener er et essensielt prinsipp for liturgisk revisjon.

Også i PO ble kollektbønnene utsatt for hard

Kollekt for 2. søndag i faste	
Tekstbok 1918	GB 1992
<p>HERRE GUD, himmelske Fader! Vi beder dig at du ved din Hellige Ånd vil styrke våre hjerter, og gjøre oss visse i troen og i håpet på din nåde og barmhjertighet. Og om vi enn har grunn til å frykte for vår synds og vår uverdighets skyld, så gi oss at vi med den kananeiske kvinne dog holder fast ved ditt ord,</p> <p>og i all vår nød og fristelse finner hjelp og redning hos dig, ved din elskede Sønn, Jesus Kristus vår Herre, som med dig lever og regjerer i den Hellige Ånds enhet, én sann Gud fra evighet og til evighet.</p> <p>(Tekstboken: II4f)</p>	<p>Allmektige Gud, himmelske Far, du som hører oss når vi ber om din hjelp, vi ber deg: Gjør oss visse i troen på din nåde og barmhjertighet,</p> <p>så vi holder fast ved ditt ord selv om vi er uverdige. La oss i all motgang, nød og fristelse finne hjelp og redning hos deg, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.</p> <p>(GB: 93)</p>

På tross av Tekstbokens utflytende form kan ikke kollektbønnene fraskrives sine poetiske kvaliteter. Den utstrakte bruk av parallellismer, ordpar og kontraster bidrar til å skape rytme. Disse virkemidlene fremmer tekstens poetiske uttrykk. Tekstbokens sammenstilling av "for vår synds og vår uverdighets skyld" er eksempel på parallellisme, "nåde og barmhjertighet" på ordpar; "i håpet på din nåde og barmhjertighet" ses i kontrast til "vår synd og vår uverdighet". I GB er både parallellismene og ordparene færre enn i Tekstboken. Det er ingen parallell til "vår synd og uverdighet", derimot en kontrast mellom "holde fast ved ditt ord selv om vi er uverdige" som er et teologisk utsagn i prosa mer enn en bønn. Fordi GBs bønner mangler den direkte henspillingen til bibelteksten, er de ikke rene tekstkollekter.

Stilnivå

Prinsipiell tenkning og debatt om liturgisk stilnivå har vært nærmest fraværende i norsk diskusjon. LK viet språklige spørsmål liten oppmerksomhet ut over generiske refleksjoner. Når hovedkritikken fra Ungdommens kirkemøte i 2003 var at gudstjenestens form og språklige uttrykk følte fremmed, kunne man ha forventet at dette utløste en debatt om stilnivå. Det

kritikk av språket. Flere høringsinstanser oppfordret kommisjonen om å styrke det poetiske språkuttrykket. Blant annet ble det sagt at "[s]pråket har altfor lite av den sakrale-poetiske prosa som kreves av en liturgi" (Bilag B, Riksarkivet, Oslo, Arkiv: S-2896 Liturgikommisjonen, L0011 / R 190, mars 1973, Prøveordningen for høymessen). Språket ble for platt, prosaisk og mistet sin karakteristiske høy-stil. Jeg tror at prosessen omkring kollektbønnene i GB hadde blitt mer friksjonsfri ved en tydeligere bruk av parallellismer, antiteser og rytme.

Det liturgiske språket er et formet og gjenomarbeidet språk som skiller seg fra dagligtale. Ramshaw advarer mot å hverdagsliggjøre det liturgiske språket fordi et liturgisk språk som forsøker å tilpasse seg dagligspråket, lett kan bli preget av meningsløse bilder og grunn teologi (Ramshaw, 2000:11). Hun går i rette med hvordan mediespråkets uformelle stil påvirker presisjonsnivået i språket. Medias måte å ordlegge seg på får konsekvenser for hvordan vi ordlegger oss i hverdagen, og i sin tur vil dette innvirke på gudstjenestespråket.

Noe av den hverdagslige språkbruken har fått innpass i GB: "... så vi ikke blir oppslukt av bekymringer og jag etter penger, eiendom og

andre forgjengelige ting” (16. s. e. pinse). Å bestemme noen språklige uttrykk som mer velformende enn andre på generell basis er likevel vanskelig. Hva som er velfungerende, er avhengig av konteksten det brukes i, og for det liturgiske språket er dette gudstjenestens rom. Jeg tror likevel at viktige kjennetegn ved det liturgiske språket vil gå tapt dersom den innholdsmettede, poetiske og stramt regisserte formen må vike for mer dagligdage, upresise og individuelle språklige uttrykk. Dette svekker språkets mulighet til å løfte menigheten ut over hverdagens sfære og inn mot Guds transcendent verden.

Bønn, lære og levd liv

Forholdet mellom liturgi og teologi er komplekst. Det kan sies at liturgi avspeiler teologi. I den lutherske tradisjon anses liturgien som et svar eller som bekreftelse på de teologiske læresetningene. Men liturgi kan også være grunnleggende for dogmatikken. En fastlagt tekst som repeteres regelmessig påvirker den generelle teologiske forståelsen. Med bakgrunn i diskusjonen om *lex orandi, lex credendi* (bønnens lov etablerer troens lov) vil den liturgiske teksten være premissleverandør for læren, samtidig som den må hente teologisk tilfang fra de dogmatiske læresetningene (Lathrop, 1999: 102ff).

En av de mest profilerte kritikerne av PO var Sverre Aalen. I artikkelen ”Prøveliturgiens teologi i søkelyset” kritiserte han kollektbønnens teologiske plattform. Han stilte bønnens formende eller dannende karakter opp mot dens læremessige innhold og drøftet hvordan de påvirker hverandre. På den ene siden er bønnene ”i det lange løp med å bestemme hans [den faste kirkegjengers] kristendomssyn på en avgjørende måte.” På den annen side påpekte han at ”[k]irkene har til alle tider vært klar over at deres liturgi måtte holde mål i dogmatisk og læremessig henseende” (Aalen, 1972: 241). Aalen fastholdt likevel at læren er viktigere enn liturgisk praksis.

Det sier seg nesten selv at liturgisk språk og praksis ikke kan oppstå fra et teologisk tomrom. Men å derav slutte at læren er normativ for gudstjenesten, er å se bort fra at det skjer en skapende prosess i det gudstjenstlige møte, som

kan føre til ny teologisk forståelse. Ved å problematisere det liturgiske språkets evne som skapende mister møtet sin kommunikative karakter, og det liturgiske språket blir ikke noe mer enn et hvilket som helst annet språklig uttrykk. Det er redusert til belæring, undervisning eller fortelling, og menighetens rolle blir i regissert form å svare på om de har forstått Guds budskap rett.

Jeg mener at bønn i hovedsak må følge *lex orandi*. I et møte mellom to parter – mennesket og Gud – påvirker begge hverandre. Menighetens ”replikker” i liturgien forutsetter en reell dialog med Gud med gjensidige svar. Ord fra Gud og ord til Gud brytes mot hverandre i et indre samspill. Den liturgiske dialogen er mer enn et læremessig skrivebordsprodukt fra en liturgikommisjon. En myndiggjort kirke velger og anerkjenner liturgisk tekst med bakgrunn både i praksis og i teologisk grunnsyn. Slik sett må en liturgisk tekst stadig prøves på sin dialogiske karakter. Menigheten blir mer enn motakere av et budskap; de blir også skapere av teologisk innhold, noe også Kirkemøtet er klar på når de sier at teologisk tekst må prøves ut i praksis over tid, og at liturgien skal justeres etter en prøveperiode på tre til seks år (KM 04.1.10: 28f).

Meningsskapende bønn

Spørsmålet om hva mening er, og for hvem et utsagn gir mening, er relevant. Som følge av kulturelle og samfunnsmessige endringer skifter ord mening. Skal for eksempel liturgiens dogmatiske innhold være styrende for felles meningsdannelse, eller bør det språklige uttrykket være så åpent at det kan gi mulighet til individuelle tolkninger som ikke nødvendigvis er i samsvar med hverandre?

Liturgikommisjoner som vektlegger et dogmatisk språk, ønsker som oftest å sikre felles meningsforståelse. Liturgiens ytre ramme er forholdsvis stramt regissert. En språkbruk som åpner for metaforisk mangfold, kan derimot gi rom for flere tolkninger samtidig som den ivaretar skrift og bekjennelse. Gjennom metaforisk språkbruk kan liturgiens dogmatiske lære spilles ut og tolkes mot erfaring. Menneskers livstolkninger ligger under de ord, uttrykk og prin-

sipper som anvendes når liturgisk materiale revideres.

Ramshaw hevder at postmodernismen langt på vei har forskjøvet forståelse av "mening" fra felles mening til individuell mening (Ramshaw, 2000: 13), noe den liturgiske teksten ikke gir rom for. "But to be Christian liturgy, the sacred rhetoric is to be communal rhetoric. Even though the gospel is heard by the individual, God comes to bless the whole people" (Ramshaw, 2000: 20). Liturgisk tekst må tolkes innenfor en større kollektiv ramme. Det er likevel ikke meningen å underkjenne individets rett til subjektiv tolkning. Språket skal legge til rette for at individet ivaretas gjennom menigheten som fellesskap. Subjektiv mening må brynes mot og korrigeres ut fra en normativ kontekst, noe som ikke ville vært mulig dersom mening ble forankret innenfor individets avgrensede horisont.

Bønn eller belæring

Ettersom jeg mener bønn i hovedsak styres av *lex orandi*, får dette følger for min forståelse av hva bønn er. Undervisningsperspektivet er derfor fremmed for bønnespråket. Menigheten er fri til å be om hva den vil, ut fra sine behov. Det er nøden som skaper behovene. GBs kollektbønner har stort innslag av undervisning og belæring, noe jeg tror har bidratt til at kollektbønnen oppleves som besværlig. Fæhn stilte seg kritisk til liturgi som pedagogisk oppdragelsesmiddel. Han sier:

I viljen til å etterkomme flest mulig ønskemål fra høringen har Bispemøtet gitt denne bønn [kollektbønn for 21. s. e. pinse] et preg som ikke fungerer i en bønn, og særlig ikke ved et kompliserende innskudd: "... Hjelp oss å bygge våre hjem i gjensidig respekt og kjærlighet, og å gi barna en kristen oppdragelse og omsorg. Lær oss alle, *enten vi lever i enslig stand eller i ekteskap*, å gi hverandre fellesskap og varme, så vi tjener deg med troskap, ved din Sønn, Jesus Kristus ..." (Fæhn, 1998: 120)

Her eksemplifiseres en sammenblanding av dogmatisk, belærende, forklarende og moraliserende språkbruk. Det er ikke læren som er utgangspunkt for denne sammenblandingen, men pedagogikken. Gjennom bønnen vil forfatteren sikre seg at den som ber, virkelig vet og har forstått hva han eller hun ber om. Kari Veiteberg påpeker samme sak når hun kritiserer

dåpsritualet for ikke å stole på symbolsk meningsskaping. Hun konkluderer med at dåpsteksten

privilegerer forklaring og informasjon, lære og undervisning. [...] Det kan vere at vår tekst er utforma utifrå den tanken at kyrkjelyden ikkje har nok informasjon om kva som skal skje. Teksten får då eit pedagogisk sikte: Ein ønsker å påverke i retning av ei bestemt forståing av det som skal skje. (Veiteberg, 2006: 201f)

Bruk av systematiske dogmer i liturgisk tekst åpner etter min mening for mulighet til belæring og moralisering, noe som blir vanskeligere dersom *lex orandi* vektlegges. Innskudd av læremessig, forklarende og moraliserende karakter forstyrrer det direkte bønnespråket. Bønnen fremstår med to adressater, Gud og menigheten. Fæhns eksempel viser hvordan menigheten settes i en dobbeltstilling: I bønnens form skal menigheten både henvende seg til Gud og belære seg selv samtidig. Dette er et paradoks. Jeg finner det legitimt å spørre om bønn som læreuttrykk og oppdragelsesmiddel i det hele tatt kan kalles bønn. Kollektbønnens samlende karakter som menighetens felles bønn er ikke lenger selvsagt. Det legges restriksjoner og læremessige føringer for hva menigheten kan be om. Menneskers behov og livssituasjon tas dermed ikke på alvor.

Balansegangen mellom et kollektivt og et individuelt bønnespråk er en kunst. Skal det språklige uttrykket forenkles for å ta hensyn til sporadiske gudstjenestedeltakere? Hvor stor teologisk forkunnskap må gudstjenestedeltakeren ha for å kunne delta i liturgien? Impliserer meningsskaping spesielle språklige forhold, for eksempel et bestemt stilnivå? Menneskers mulighet til gjenkjennelse, identifikasjon og nærhet ligger i bunn for alle disse spørsmålene.

Forholdet mellom nærhet og avstand er viktig med hensyn til identifikasjon. Den svenske kirke drøftet dette forholdet inngående. I revisjonsarbeidet til bønneboken brukte arbeidsgruppen begrepene "nærpråk" og "fjærpråk" for å drøfte sammenhengen mellom tidligere tiders tankegods og dagens virkelighet. "Nærpråket är vårt vardagsspråk, det snabbkommunicerande hemspråket, medan fjærpråket

är experternas språk” (Svenska kyrkans utredningar, 2000b:10). ”Fjärrspråket” omtalte de som et trosbekreftende språk og ”nårspråket” som et trosinnbydende språk. Arbeidsgruppen vektla det trosinnbydende språket fordi de antok at mange av de potensielle brukerne av boken ikke ville besitte den teologiske forkunnskap som et trosbekreftende språk krever. De mente at bønneemner bør avspeile menneskers livsvilkår i vår tids demokratiske samfunn (Svenska kyrkans utredningar, 2000b:2).¹³

Kritikken i høringsuttalelsene var sterk. Diskusjonen om et trosbekreftende kontra et trosinnbydende språk utløste en debatt om hvem som er bønnebokens målgruppe, de ”kirkefremmede” eller de (mer eller mindre) faste kirkegjengerne. Bønnematerialet ble kritisert for å ha et altfor individuelt preg. Kirkens bønn som fellesbønn var skjøvet i bakgrunnen. Gudsbildet ble beskrevet som upersonlig og allmennreligiøst, og det var for svakt kristologisk orientert (Svenska kyrkan Kyrkomötet, 2005).

Det er viktig at gudstjenesten berører mennesker. Bønner legges i menneskers munn og hjerter. Gjenkjennelse, identifikasjon og nærhet er alle subjektive verdier. Jeg mener at et metaforisk mettet språk kan ivareta individet innenfor kollektivets ramme fordi det gir rom for individuell tolkning. Når bønnespråket får et forenklet og forklarende språklig uttrykk, står den liturgiske teksten i fare for å miste sitt særpreg. Jeg tror at en språklig forenkling under vurderer dem den mener å ta hensyn til. Mange mennesker har god allmennkunnskap; mange anvender et rikt og variert språk i sitt daglige liv. Om de ikke er fortrolige med teologiens underliggende budskap, løses ikke dette ved å forenkle, men ved å tilføre ny kunnskap. For at liturgien skal være levedyktig over tid, trenger mennesker noe å strekke seg etter og noe å vokse med og i. Det er ikke nødvendigvis et mål at det liturgiske språket alltid skal skape forståelse, ei heller sosial/kulturell gjenkjennelse, språket må også evne å peke ut over den immanente virkeligheten.

Kollektbønn til berikelse

Som del av den felleskirkelige arv mener jeg det er viktig å sikre kollektbønnens plass i den

kommende norske liturgien. Jeg stiller meg kritisk til å sette samlingsbønner opp mot kollektbønner, fordi de dekker hver sine områder. Tekstkollektens tid er forbi. Men missalkollektens form og stil kan tilføre liturgien språk og teologisk mening som den ellers vil gå glipp av.

Liturgisk velformet språk kan tilby kvaliteter som overskrider dagligspråket og legger til rette for møtet mellom Gud og mennesker. Kollektbønnen er godt egnet for variasjon i gudstalter. Den stramme retoriske formen gir mulighet til å vise at relasjonen mellom Gud og mennesket er mangfoldig. Jeg mener at GBs kollektbønner ikke har maktet dette, men gode kollektbønner kan tilby stor teologisk spennvidde. Et metaforisk språk som tar utgangspunkt i liturgi som *lex orandi* kan åpne for varierte tolkningsmuligheter hva identifikasjon angår. Dessuten kan kollektbønnens stramme form innvirke på presisjonsnivået i liturgiens øvrige bønnemateriale.

Kollektbønnen er en berikelse for liturgien – vel å merke dersom man anvender dens nedarvede form gjennom en stilistisk poetisk språkutforming med eksistensielt innhold. Den er menighetens felles bønn og begjæring, ikke belæring. Å kombinere revisjon av historiske bønner parallelt med nyskrevne bønner med allment teologisk innhold som oppleves relevant på det individuelle plan, er et godt prinsipp for å sikre mangfold. Kunsten er å finne skjæringspunktet mellom dagligspråk og et retorisk språk i høystil. Målet er å sprengre det immanente språkets grenser for om mulig å peke på fliker av Guds transcendent vesen og verden.

Litteraturliste

- Aalen, S. (1972). Prøveliturgiens teologi i søkelyset. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, årgang 43, 241–263.
- Den norske kirke. (1918). *Tekstbok for Den norske kirke* (4 ed.). Oslo: Selskapet til kristelige andaktsbøkers utgivelse.
- Den norske kirke. (1992). *Gudstjenestebok for Den norske kirke: Del I Gudstjenester* (Vol. 1). Oslo: Verbum.
- Den norske kirke. (2008). Ny ordning for hovedgudstjenesten i Den norske kirke – høringsutkast Available from <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=55496>.
- Den norske kirke Kirkemötet. (2010a). Gudstjenestereformen – alminnelige bestemmelser. Merknader fra kirkemøtekomiteen og Kirkemötets vedtak, KM 08/10, Fra den foreløpige protokollen. Retrieved 30.12.2010, from <http://www.kirken.no/?event=showMeetingPlan&famID=8462>.
- Den norske kirke Kirkemötet. (2010b). Gudstjenestere-

- formen – Hovedgudstjenesten, KM 04.1/10, Saksorientering. Retrieved 30.12.2010, from <http://www.kirken.no/?event=showMeetingPlan&famID=8462>.
- Den norske kirke Kirkemøtet. (2010c). Gudstjenestereformen – hovedgudstjenesten. Merknader fra kirkemøtekomiteen og Kirkemøtets vedtak, KM 04/10, fra den foreløpige protokollen. Retrieved 30.12.2010, from <http://www.kirken.no/?event=showMeetingPlan&famID=8462>.
- Den norske kirke Kirkerådet. (2003). Gudstjenestereformens historikk. Retrieved 17.06.2008, from <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9241>.
- Den norske kirke Kirkerådet. (2010). Gudstjenestereformen. Ordning for hovedgudstjeneste. Mai 2010 – KR-022/10. Retrieved 30.12.2010, from <http://www.kirken.no/?event=DoLink&famID=120735>.
- Ellingsen, I. (1980). *I Guds hus : lærebok i liturgikk*. Oslo: Andaktsbokselskapet.
- Evangelical Lutheran Church in America. (2006). *Evangelical Lutheran Worship*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Fæhn, H. (1998). *Messe med mening : Praktisk-liturgiske refleksjoner*. Oslo: Luther.
- Holter, S. W. (2008). *Kom, tilbe med fryd. Innføring i liturgikk og hymnologi* (2 ed.). Oslo: Solum Forlag.
- Jones, C., Yarnold, E., & Wainwright, G. (1978). *The study of liturgy*. London: SPCK.
- Jungmann, J. A. (1962). *Missarum sollempnia : eine genetische Erklärung der römischen Messe* (5 ed. Vol. 2). Wien: Herder.
- Kulp, H.-L. (1955). Das Gemeindegebet im christlichen Gottesdienst. In K. F. Müller & W. Blankenburg (Eds.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Zweiter Band: Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes. I. Der Hauptgottesdienst* (1 ed., Vol. 2, pp. 355–417). Kassel: Johannes Stauda-Verlag.
- Lathrop, G. (1999). *Holy people : a liturgical ecclesiology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lindhardt, J. (1999). *Retorik* (3 ed.). København: Rosinante.
- Liturgiskommisjonen av 1965. (1969). *En prøveordning for høyemessen i Den norske kirke*. Oslo: Andaktsbokselskapet.
- Norges offentlige utredninger. (1976). *Ny ordning for høyemessen : delutredning NOU 1976:5*. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- Pfatteicher, P. H. (1990). *Commentary on the Lutheran Book of Worship. Lutheran Liturgy in its Ecumenical Context*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Ramshaw, G. (2000). *Reviving Sacred Speech. The Meaning of Liturgical Language*. Akron, Ohio: OSL Publications.
- Ramshaw, G. (2002). Language, Liturgical. In P. Bradshaw (Ed.), *The New Westminster Dictionary of Liturgy & Worship* (pp. 270). Louisville – London: Westminster John Knox Press.
- Rong, M. (2009). *Det liturgiske møte. Språk og gudsmetaforer i Dn norske kirkes høyemesse*. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Svenska kyrkan. (2003). *Den svenska evangelieboken : med tillägg*. Örebro: Bokförlaget Libris.
- Svenska kyrkan Kyrkomötet. (2005). Kyrkostyrelsens skrivelse till Kyrkomötet 2005:10 En liten bönbok. Retrieved 15.06.2005, from http://www.svenskakyrkan.se/tcrot/km/2005/skrivelser/j_KsSkr_2005-10_En_liten_bonbok-02.shtml#P48_2154.
- Svenska kyrkans utredningar. (2000a). *Evangelieboksgruppens förslag till Den svenska evangelieboken. Motiveringar* (Vol. 5). Uppsala: Svenska kyrkan.
- Svenska kyrkans utredningar. (2000b). *Hjärtats samtal. En liten bönbok. Bönboksgruppens kommentarer* (Vol. 6). Uppsala: Svenska kyrkan.
- Veiteberg, K. (2006). *Kunsten å framføre gudstjenester. Dåp i Den norske kyrkja*. Oslo: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

Noter

- Gordon Lathrop beskriver det slik: "The collect is the summary action and the hinge between Gathering and Word. It rightly belongs to the presider" (privat e-post av 21.12.2010).
- Begrepet *Ordo* beskriver gudstjenestens felles grunnstruktur. Grunnstrukturen blir imidlertid lokalt-nasjonalt forankret som "en ordning som stort sett er lik for hele landet" basert på et svært grovmasket grunnmønster som refererer utelukkende til gudstjenestens hovedinndelinger (KM 2010b: 10). *Ordo* som økumenisk grunnstruktur er så vidt jeg kan lese, ikke tatt hensyn til.
- Jeg mener det er en inkonsekvens i saksfremlegget KM 04.1/10 når det understreker gudstjenestens felles "vi" og samtidig åpner for den gamle klokkerbønnen med dens individualistiske perspektiv: "Herre, jeg er kommet inn i dette ditt hellige hus for å ta imot hva du ... vil gi meg." (KR mai 2010 sak 022/10: 18).
- Kompromisset brukes slik:
 - Kollektene skal ha den faste tradisjonelle struktur, og fordi de skifter hver søndag, skal de være forholdsvis korte og konsentrerte.
 - Kollektene skal konsentrere seg om hovedtankene i søndagens tekster, dagens spesielle budskap.
 I forhold til Prøveordningen er kollektene noe utvidet, til dels med elementer fra de kollektbønner vi har i *Alterboken*" (H 77, 1976:84).
- For utdypende lesning se *Det liturgiske møte* (Rong, 2009: 198).
- Mer om retoriske virkemidler kan leses i Jan Lindhardtts korte innføring i klassisk retorikk (se særlig: 69ff).
- I 393 vedtok konsilet i Hippo at ingen bønner ved alteret skulle rettes til Kristus, men alltid til Faderen, ved Sønnen, i Ånden. Kristi navn er stort sett henvist til bønnens avslutningsformel: "ved Jesus Kristus" (Jungmann, 1962: 487).
- I DnK er kun én av de gamle kollektene bevart: 3. s. e. Kr. åp.: "Allmektige, evige Gud, vi ber deg at du nådig vil se til vår svakhet, og rekke ut din verdige hånd til å verge oss mot den onde fiende, ved din Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, som med deg og Den Hellige Ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet" (GB 1992: 90).
- Alt fra full formel til "I Jesu navn" (Svenska kyrkan, 2003).
- "[T]hrough Jesus Christ our Lord" for åpenbaringstiden og tiden etter pinse, fullstendig form for høytider og resten av kirkeåret (ELW 2006: 18–53).
- Gudstjenestebokens kollektbønn for 20. søndag etter pinse viser noe av dette: "Barmhjertige Gud, du som for Jesu skyld tilgir oss våre synder og gir hjelp til legeme og sjel, vi ber deg: Bryt ned alt som hindrer oss fra å søke deg, og la oss alltid leve i den tro som gir sikkerhet for det som håpes, visshet om ting vi ikke ser, ved din Sønn ..." (GB 1992: 104). Her kommer både dialektikken mellom legeme og sjel, mellom jordisk bundethet og sikkerhet i håpet om evig liv, mellom synd og tilgivelse, og det som hindrer mennesket fra å søke Gud til et liv i troen, frem.
- I doktoravhandlingen min har jeg argumentert for at liturgisk språk er en egen språklig sjanger (Rong, 2009: 62–82 og 192–202).
- Den svenske kirkes bønnebok er ment som kilde både til gudstjenstlig og privat bruk.

Sammendrag

I forbindelse med revisjon av ny hovedgudstjeneste for Den norske kirke er spørsmålet om kollektbønnens plass og funksjon nok en gang kommet i søkelyset. I denne artikkelen argumenterer jeg for kollektbønnes eksistens ut fra dens økumeniske og historiske plattform. Jeg undersøker hva kollektbønnens retoriske form kan tilby med hensyn til teologisk og språklig mangfold. Opplevelsen av avstand/fremmedhet og nærhet er individuell. Dette behovet må ses i lys av et større kollektivt fellesskap. Et metaforisk mettet språk åpner for flere tolkningsmuligheter som kan ivareta individuelle behov. Særlig går jeg i rette med hvordan kollektbønnene i Gudstjenesteboken av 1992 har blitt misbrukt til belæring. Jeg hevder at kollektbønnen er en berikelse for enhver liturgi dersom den bevarer sin opprinnelige form og bruker et stilistisk språk som forsøker å sprengre det immanente språkets grenser.

Blix i bedehusrørsla



AV EGIL SJAASTAD
esjaastad@fjellhaug.no

I år er det 175 år sidan Elias Blix vart fødd. Fleire stader vert dette markert med konsertar og andre arrangement. I jubileumsåret er det også naturleg å undersøkje nærare den rolla Blix sine salmar har spela i norsk kyrkje- og kristenliv.

Problemstilling og opplegg

Anders Aschim skriv i sin Blix-biografi at nokon bør følgje resepsjonshistoria til Blix sine salmar frå opphavsmannens død i 1902 til den nye generasjonen salmebøker kom ut på 1920-talet.¹ Denne artikkelen er bidrag til svar på ei nærliggjande problemstilling:

Korleis vart Blix sine salmar mottekne i bedehusrørsla innan kyrkja, og i kva monn har dei blitt nytta i denne rørsla frå Blix si eiga tid fram til i dag?

Omgrepet "bedehusrørsla" gjeld i denne artikkelen det som frå gamalt av er kalla "lekmannsrørsla" innan kyrkja, med husmøte, bedehusverksemd, misjonslag, institusjonar og andre tiltak med røter i denne rørsla. Ho har vore – og er – mangfaldig i både kyrkjesyn og teologisk profil, men i *denne* samanhengen er ho likevel einskapleg nok til stort sett å kunne sjåast på under eitt. I siste delen av artikkelen relaterer eg meg til informantar med tilknytning til Normisjon, NLM og ImF, tre av dei tradisjonelt sterke bedehusorganisasjonane.

Eg gjev først ein kort presentasjon av den åndelege arven Blix bar med seg, og den teologiske profilen som prega han. I nokon monn prøver eg så å samanlikne dette med dei åndelege ideala i lekmannsrørsla og finne ut korleis representantar for denne rørsla stilte seg til Blix og salmane hans i samtida. Spørsmålet om nasjonalkjensle og målreising er nær knytt

saman med resepsjonshistoria til Blix-salmane. Dette gjeld også bedehusrørsla og må vere med i synsfeltet i artikkelen.

Så presenterer eg den rolla Blix-salmar etter kvart fekk i viktige salme- og songbøker frå slutten av 18-hundretallet fram til i dag. Bedehusmiljøa er særleg i fokus.

Resultatet av ei spørjeundersøking blant bedehusfolk i dag gjev deretter svar på *kva for salmar* og *i kva omfang* dei aktuelle salmane har vore – og er – kjende og brukte i desse miljøa. Denne undersøkinga dekkjer heile landet

Både oversynet over Blix-salmar i songbøkene og spørjeundersøkinga gjev grunnlag for nokre observasjonar og refleksjonar.

Åndeleg arv og kulturell profilering

"Å eg veit meg eit land" gjev eit fint bilete av Blix sitt heimemiljø i Gildeskål. Om det kan vere noko idyllisert, skjønar vi at kyrkjegang, regelmessig husandakt og kveldsbøn hadde sett djupe spor.²

Sjølv om det ikkje var noka organisert verksemd for lekmannsrørsla i Gildeskål, var arven frå statspietismens tid levande i det religiøse livet. I skulen og i konfirmasjonstida spela både Pontoppidans forklaring og bibelsoga ei stor rolle.³ Den salmeskatten Blix møtte i oppveksten, var i stor grad den same som lekmannsrørsla innan kyrkja heldt seg til. Kingo og Brorson låg hjarta deira nær. Blix lærte dei klassiske salmemelodiane. Mange av hans eigne salmar vart seinare dikta etter desse. Viktigare for vårt emne er det at han kom på innsida av salmesjangeren, møtte ei luthersk-pietistisk kristendomsforståing og fann uttrykk for åndelege erfaringar som i stor grad samsvara med ideala i lekmannsrørsla.

Ungguten Elias fekk såleis ankerfeste i den tankeverda som gjennomsyrrar det vi kallar barnelærdomen.⁴ Dette kom seinare til å prege både den teologiske profileringa og bilettbruken hans.

Anders Aschim gjev i sin biografi ei fyldig framstilling av Blix si studietid, hans vitskaplege karriere og engasjement i folkereisingsarbeid, målreising og politikk. Her finn vi mykje spennande stoff om den kulturelle og politiske profileringa hans. Han vart ein overtydd målmann og venstremann. I studietida i Tromsø møtte han Lammers-rørsla. I Tromsø – og seinare i Kristiania – kom han også i kontakt med grundtvigske ideal. I salmane hans ser vi innhaldsmessige moment som samsvarar med visse drag hjå Grundtvig.⁵ Men korkje desse rørsle eller fritenkjarane i målrørsla og venstrepartiet ser ut til å ha skipla det religiøse rotfeste Blix hadde i barnelærdomen. Det som "leika i honom", var salmane frå kyrkja og husandakten.⁶ Aschim går særleg inn på korleis Blix begynte å skrive salmar på nynorsk, og korleis denne salmeskatten smått om senn vann innpass i kulturelle og kyrkjelege krinsar i samtida. Lekmannsrørsla spela framleis lita rolle i målreisinga; responsen på salmane hans frå det hald var ikkje merkbar den første tida.

Tilhøvet til kristendomen sprika blant venstrefolket. Sjølv om mange truande lekfolk vestpå orienterte seg mot Venstre og valde Jakob Sverdrup og Lars Oftedal inn på Stortinget, var nok *ein del*, især av dei eldre, skeptiske til Blix sitt politiske engasjement. Kyrkjemannen Blix var dessutan nynorskmann, og sentrale målfolk sto for "moderne tankar", ja, nokre var fritenkjarar. Men statsrådtida gav han også vener – i ulike miljø.⁷

Eit oversyn over Blix sin produksjon

Blix gav ut i si første salmesamling i 1869 under tittelen *Nokre Salmar*. Dette heftet inneheldt 13 salmar; av dei var 4 nyskrivne og 9 gjendikta. Hefte II kom i 1870 og inneheldt 27 salmar, av dei 10 nyskrivne og 17 gjendikta. Hefte III kom i 1875 og inneheldt 17 salmar, av dei 14 nyskrivne og 3 gjendikta. Om ein ser bort frå to ulike versjonar av "Guds ord det er vår fedraarv" er det berre *ulike* tekstar

i desse tre hefta, som til saman utgjer "første-utgåva".

Utgåva av 1883 (andreatgåva) hadde 68 salmar. Ho inneheldt alle tekstane frå 1869–1875-hefta, til dels i reviderte versjonar, og 11 nyskrivne, i alt 39 eigne Blix-salmar og 29 gjendikta. Tredjeutgåva vart utgjeven i Bergen i 1887; ho vart trykt med latinske bokstavar og var innhaldsmessig identisk med andreatgåva. Fjerdeutgåva frå 1891 var betydeleg utvida. Her har Blix salmar til alle søn- og helgedagane i kyrkjeåret, og denne utgåva var den første med forfattarnamnet på tittelbladet. Dei 150 salmane inkluderte både originaltekstar og gjendiktingar. Denne utgåva kom i fleire opplag. Det var denne utgåva som blei godkjend til kyrkjebruk ved kgl. res. i 1892.⁸

I 1893 vart dessutan *Landstads salmebog* utgjeven med *Nokre Salmar* som tillegg ("Husebyutgåva"⁹). På 90-talet arbeidde Blix fram heftet *Salmar og Songar* med 50 nye sjølvskrivne i tillegg til omsette tekstar.

Om vi held omsetjingane utanfor, har vi i alt 150 salmar/songar frå Blix si hand.

Blix-salmane var med eit par unntak skrivne til vanlege kyrkjemelodiar. Det var difor lett å syngja dei inn blant kyrkjegjengarar.

Tilhøvet mellom Blix og lekmannsrørsla i Blix si levetid

Lekmannsrørsla var i hovudsak ei rørsle *innan kyrkja*, og fleire av leiarane var prestar. Å gjere resepsjonen av Blix-salmar i denne rørsle i tida før år 1900 til eige studieobjekt er dermed ikkje lett.

Blix-salmane hadde ingen sigersgang korkje mellom kyrkjefolk generelt eller i lekmannsrørsla spesielt dei første tiåra, ikkje eingong i Aasens heimfylke.¹⁰ Det var "ein tydeleg samanheng mellom tilknytning til vekkingskristendomen og skepsis til målsaka".¹¹ Norsk mål var av mange sett på som "entweiht", avhelga, og rekna for "det maalet som folk banner på".¹² Av emissærane var det berre nokre få som våga seg frampå med landsmål. Rasmus Steinsvik ynskte seg godt oppbyggeleg stoff på nynorsk; "dei vilde draga alt fleire aa fleire te maalsaka," skreiv han i 1893. Så føyer han til: "... dæ ser me salmane hans Blix hev jort."¹³

Steinsvik erkjenner altså at Blix-salmane *heldt på å rydde vegen* for nynorsken inn blant lekfolket alt tidleg på 90-talet. Halse har elles i si bok eit interessant kapittel om kor kontroversiell nynorsken likevel var både i lekmannsrørsla og i kyrkjelivet elles. Leiinga i Ungdomsforbundet opplevde ei krise på grunn av målsaka.¹⁴

To av dei leiarane i lekmannsrørsla som først kom til å fremje resepsjonen av Blix-salmane, var begge prestar. Den eine var vekkingspresten Johannes A. Barstad.¹⁵ I bladet *Stille Stunder* prøvde han på forsiktig vis å kjempe for nynorsken. Bladet er sagt å ha vore symbol på "kristninga av landsmålet" og var publiseringstad for fleire salmar av Blix. Sidan Barstad var "indremisjonsprest", nådde han langt inn i lekmannsrørsla med Blix-salmane og med haldningane sine til nynorsken. Blix sjølv kvitterte i 1894 med ein rosande omtale av dette bladet.¹⁶ Barstad skreiv eit hyllingsdikt på fem strofer til den store festen som vart halden for Blix i 1901.¹⁷

Den andre sentrale lekmannshovdingen var presten O. K. Grimnes. Han vart sokneprest i Sandviken i Bergen i 1892 og formann i Det Vestlandske Indremisjonsforbund frå starten i 1898. Hans haldning til Blix-salmane kjem tydeleg til uttrykk i det han skreiv i Indremisjonsforbundet sitt organ *Sambaandet* etter festen for Blix i 1901. Han understreka at han skjønna eldre truande som ikkje likte at landsmålet skulle brukast til oppbyggjelig tale og song. Men både han sjølv og mange andre hadde røynt at uviljen la seg når dei las og song Blix-salmane. Sterkt og innstendig mana han indremisjonsfolket til å skjønna at den vaknande nasjonalkjensla hjå ungdomen lett driv dei inn i fritenkjarskap og gudløysa om dei ikkje let "ungdomen faa sin Ret, Retten til aa syngja paa landsens Maal um Guds store Gjerningar".¹⁸

Han forsikrar lesarane om at dei vil få løn for umaken om dei skaffar seg t.d. siste Blix-heftet *Salmar og Songar*: "For Blix-Salmarne er einfelde, djupe, hjartevarme, rike i Indhald og fine i formi."

Interessant er det at bladet *Hordaland* siterte Grimnes sin artikkel i *Sambaandet* under striden om Blix-salmane på Voss same året.¹⁹ Ifølgje bladet sto grundtvigianarar og pietistar

saman i ynsket om å få syngje Blix-salmar i kyrkja.²⁰ Den sterke posisjonen som Blix-salmane etterkvart fekk i nynorskkrinsar på 1890-talet, galdt altså også lekmannsrørsla, især dei unge der. Og Grimnes støtta dei.

Verd å merke seg er det *telegrammet* til festen for Blix i mai 1901 som Grimnes var blant initiativtakarane til. Det hadde 41 underskrivarar. Dei fleste tilhørde lekmannsrørsla på Vestlandet. Seks av dei er titulerte emissær, t.d. Ludvig Hope og Andreas Lavik. Kinamisjonens sekretær cand. theol. Johannes Brandtzæg, kinamisjonsleiar N. Nilsen og misjonsprest Thorbjørnsen er også blant underskrivarane. Sokneprest O. K. Grimnes figurerer aller først. Dei kjem med ei vyrdsam "Helsing med varmt Ynskje um Liv og Kraft til vedhaldande Yrkje. Gud signe den gode Daad, til Groren eingong er mogen."²¹ Telegrammet vitnar om at dei viktigaste leiarane i lekmannsrørsla berre tala vel om Blix sine salmar.

I kor sterk grad dei *faktisk song* Blix-salmar i samlingar i regi av lekmannsrørsla ved århundreskiftet, er vanskelegare å fastslå. Utanom *Nokre Salmar* var det få Blix-salmar i dei mest brukte songbøkene på bedehusa. Mange av songbøkene knytte til bedehusmiljøa var sterkare prega av "lettare" åndelege songar (av t.d. Lina Sandell, Oskar Ahnfelt og Fanny Crosby) enn av salmar. Ein del tenkte nok – da som seinare – at salmesjangeren hørde skulen og kyrkja til meir enn bedehuset.²²

I 1901 gav biskop Bang honnør til sogningen Huseby fordi han især gjennom ungdomslaga spreidde så mange salmebøker med "Tillegget" (*Nokre Salmar*) i utgåva si av 1893. Det kom til å få mykje å seie for resepsjonen av ein-skildsalmar i kyrkjene. Alt i 1904 hadde omlag 100 kyrkjer innført *Nokre Salmar*.²³ Dei blant bedehusfolket som sokna til og gjekk i desse kyrkjene, vart fortrulege med Blix-salmar der.

Peter Hognestad gav i eit foredrag i 1904 nokre døme på bruk av Blix-salmar i vakte krinsar ved århundreskiftet.²⁴ Han kunne aldri gløyme kor varmt dei unge song "Med Jesus vil eg fara", og kor Blix-strofer kunne bli siterte i dei unge sine vitnemål, seier han.

Konkluderande kan vi seie at sentrale leiarar og nynorskforkjemparar i lekmannsrørsla frå

slutten av 1880-talet skjøna at Blix var ei gåve til norsk kyrkjeliv. Og etter kvart som kyrkjene tok Blix-salmane i bruk, vart salmane hans oppdaga også av bedehusfolket. Om det enno gjekk ei tid før gjennomslaget kom, vart vegen for dei rydda litt etter litt.²⁵

Åndeleg profil på Blix-salmane

Konklusjonen ovanfor føreset sjølv sagt at den innhaldsmessige profilen på Blix-salmane vekte attkjenning i lekmannrørsla. Det vil vi her kort utdjupe.

Lekmannrørsla var barn av pietismen. Vekta låg på det personlege, individuelle kristenlivet. Samstundes var rørsla prega av barnelærdomens grundige innføring i læremessige fundamentaltema som forsoning, omvendning, atterføring, rettferdiggjering og helging. Frå striden om salmebøker tidlegare på 18-hundretalet veit vi at dei vende ryggen til salmar som svekka denne profilen.

Formelt sett var Blix-salmane varme, enkle, folkelege, stilistisk reine og trygge. Rynning talar om den vakre "triklangen" i salmane. "Harmonien mellom tonane frå heimestrengen, den nasjonale strengen og kyrkjestrengen, vigsla av Guds Ande, er løyndomen ved den makt Blix-salmane hev på norsk kyrkjegrund. Her hev norsk kristendom og kristen norskdom funne kvarandre att i ein djup harmonisk livsstil."²⁶ Dette samsvarar med Blix si eiga trushistorie.

Men fann det vakte lekfolket seg heime i det som er kalla den "harmoniske oppsedingskristendom" i Blix-salmane?²⁷ Var det nynorsken meir enn teologien som gjorde at sentrale leiingar frå slutten av 1880-talet ønskte å fremje salmane hans?

Vi må gjerne tale om oppsedingskristendom hjå Blix, men oppsedingskristendom kan ha sterkt pietistiske fargar.²⁸ Nokon utbygd "saliggjorelsens orden" ala den ein kunne møte i deler av lekmannrørsla, finn ein ikkje hjå Blix. Men som vi har sett, synest han å ha vore eit barn av barnelærdomen gjennom heile livsløpet sitt. Det gav salmane hans ei kjend forankring. Teologisk vart han truleg òg prega av Caspari og Johnson. Ekkoet frå åndsstriden i 1880–90-åra sette ikkje spor i diktinga hans. Den liberale teologien

nådde aldri inn.

Blix omsette mange salmar av Brorson.²⁹ Det er grunn til å tru at det vekkingsfolket innan kyrkja som ville fremje nynorsken, især gledde seg over at Brorson-salmar kom i nynorsk drakt, t.d. "Hvo vil meg anklage".³⁰ Der vart rettferdiggjeringslæra tindrande klår for folk, minst like klår som i originalteksten.

Bolling seier med rette at sjølv langfredagstonen har liten plass i Blix-salmane. Blix lyktest betre med jule- og påskedagssalmar. Men ein merkar likevel forankringa i forsoninga.³¹ Mange av Blix-salmane er dessutan gjennomsyra av GTs tankeverd. Hjå "lesarane", som i skuletida si hadde lese Vogts bibelhistorie, og som i tillegg som vaksne las mykje i Bibelen, gav dette djupe og rike assosiasjonar.

Blix var ein trugen kyrkjekristen med respekt for kyrkjelæra. Han kjende gleda over å leve i dåpspakta og bad om å få vera der til han anda ut. Hjå deler av lekfolket var dette gode tonar, sjølv om dåpen hadde liten plass på preikestolane deira.³² Dessutan fann dei sterke vekkingsstonar hjå Blix, t.d. i "Jesus, du er den himmelveg", "Å, tenk på Gud i ungdoms år" og "Kva tykkjer du om Jesus Krist". Aksentueringa er rett nok annleis enn hjå Rosenius og i innbydingssongane som fylgde vekkingsfolket på 19-hundretalet. Men dei fann att åtvaringa mot å avvise frelsaren og gå fortapt.

Blix makta å vinne inn hjå folk som ikkje likte nynorsken i utgangspunktet. Han vart kalla "hjartetjuven".³³ Korkje Kingo, Brorson eller dei nyare vekkingsssongane heldt fram skapings-teologien med slik ei overtyding som Blix. Den trygge grunnhaldninga i kvelds- og morgonsalmane hans – kledd i heimemålet drakt – måtte gripe hjarta også på bedehusfolket. Dessutan er Blix liksom Brorson sterkt prega av pilegrimsmotivet. Dette gjeld også skapingsssalmane hans. I morgonsalmane minner han om "kor snøgt vår livsdag lid", i ein kveldssalme seier han at "eg minnast må min siste kveld, då ikkje meir det dagnar."³⁴ Dette var kjende preiketema hjå bedehusfolket.

I ein framifrå analyse av "No livnar det i lundar" viser Anders Aschim korleis både pinse-dagsmotivet og den kristne vona gjennomsyrrer salmen.³⁵ Vekkingsfolket kjende igjen denne

tonen, og sidan språk og biletebruk på ein så gripande måte var henta frå deira eigen kultur, er det ikkje til å undrast over at denne salmen så snart fekk plass i song- og salmebøker.

Rynning meiner at dei spora ein kan finne av åndsstriden frå 1880-talet, går i retning av *endå* sterkare tru og tillit. I den siste samlinga hans, kjem hans eige "eg" tydelegare fram enn i typiske Blix-salmar der "eg" oftare er kyrkjelyden – i sams oppleving av Guds verk og Guds ord. I samband med teksten Joh 20 om tvilaren Tomas skriv han:

"Eg trur avdi eg kjenner hans Kjerleiks reine eld: kor varmt hans hjarta brenner, kor trutt sitt ord han held."³⁶

Innleiinga minner om ein type erfaringskristendom som mange bedehusfolk var fortrulege med.

Blix-salmane vart utgjevne utan noka komitéhandsaming. Fleire har meint at dei burde hatt ei sterkare kvalitetssikring.³⁷ Men når det gjeld bedehusfolkets åndelege slektskap med Blix, er dette utan særleg relevans. Den innhaldsmessige profilen på Blix-salmane *måtte* skape ei open haldning i den luthersk-pietistiske delen av lekmannsrørsla. Der skepsisen mot nynorsken var overvunnen, er det rimeleg å tru at dei måtte fungere som ei hovudkjelde for nynorsk salmesong på bedehusa.

Dei to undersøkingane som no følgjer, dokumenterer dette.

Blix-salmar i nokre viktige song- og salmebøker og i noteforlaget Concordia.

På nettstaden <http://fih.fjellhaug.no/forskning/blix/> har eg lagt ut eit oversyn eg laga, over Blix-resepsjonen i viktige salme- og songbøker frå 1890-talet og framover.³⁸ I nokon monn gjev dette eit bilete av Blix sin posisjon i ulike krinsar i kyrkje- og kulturlivet.

Oversynet er rubrisert slik:

Boktittel med årstal	Salmar av Blix	Relevante tilleggsopplysningar
----------------------	----------------	--------------------------------

Dei første delane i oversynet gjeld kyrkjesalmebøkene og viktige songbøker *utanom* bedehusrørsla. Dermed får vi eit bilete av det landskapet som bedehusrørsla hadde/har kontakt med. Eg legg her til grunn at salmesongen i kyrkja, på

folkeskulen, ved dei kristelege folkehøgskolane og på andre kulturarenaer har påverka reper-toaret av salmar blant bedehusfolket. Dette blir avspegla i "observasjonar og refleksjonar" nedanfor.

Mot slutten har eg så teke inn eit oversyn over bøker som spela(r) ei hovudrolle i misjonsorganisasjonane innan kyrkja, i søndagsskulen og skulelagsrørsla. I denne artikkelen er denne delen av undersøkinga sterkast i fokus.

Dette stoffet gjev grunnlag for følgjande:

Observasjonar og refleksjonar Blix-salmar i kyrkjesalmebøker

Den viktigaste grunnen til Blix-salmane sitt gjennomslag i lekmannsrørsla, var gjennomslaget for Blix-salmane i kyrkja. *Landstads Salmebøg*, med den utvida utgåva av *Nokre Salmar* som tillegg ("Husebyutgåva"), kom 1893. Her er det 92 Blix-salmar. Som vi har sett, hadde omlag 100 kyrkjer innført *Nokre Salmar* alt i 1904.

Den generelle resepsjonen av Blix-salmar skaut altså for alvor fart kring 1900. Det er neppe tilfeldig at dette skjedde på om lag same tid som nynorsken fekk sterk støtte av sentrale politikarar og kulturhovdingar som statsminister Jørgen Løvland.³⁹ Mange bedehusfolk vart såleis fortrulege med Blix-salmar i gudstenesta heilt frå 90-talet. Fleire stader nytta dei ei av dei offisielle salmebøkene på møta sine.⁴⁰

M. B. *Landstads Kirkesalmebøg, revidert og forøket*, "Landstads reviderte", som kom i 1923, hadde 99 Blix-salmar. To år etter kom *Nynorsk salmebok* med 110 Blix-salmar.

Salmane var ei gåve til kyrkjefolk med ulik åndeleg profil. Og ikkje berre nynorskfolk kom til å bli glade i salmane hans.⁴¹ Resepsjonen av Blix-salmar i kyrkja gav bedehusfolket smaken på salmar som etter kvart naturleg måtte få sin plass i deira eigne songbøker.

Blix-salmar i bøker knytte til breiare kulturelle rørsler, i folkeskulen og folkehøgskulen

Ei hovudgruppe av bøker eg har undersøkt, er songbøker med breiare kulturell målgruppe

Blix-salmane nådde tidlegare inn i salme- og songbøkene i desse breiare, meir allmenne krinsane enn i songbøkene i bedehusrørsla. Frå

1890-talet finn vi først *Kirkeklokken*, ei bok som kom ut alt i 1890, med heile 32 salmar av Blix. Denne boka vart brukt i mange lag og foreiningar innan kultur- og kyrkjelivet. *Norsk Songbok* frå 1898 hadde 42 Blix-salmar. Denne boka vart mest brukt i dei frilynde ungdomslaga.

Dette hadde med "den nasjonale reisinga" å gjere. Hognestad seier ein stad at Blix-salmane vart impulsen som gjorde at årvisse ungdomstemne som før ikkje hadde hatt kristelege emne, no ville ha gudsteneste på "heimemålet". Salmesong vart ei kampsak for ei folkeleg rørsle som i utgangspunktet ikkje var kyrkjeleg! Norskdomsrørsla ynskte å ha forankring i kristen tru og sed og trong ein nynorsk salmeskatt. Blix-salmane var kledd i ein varm nynorsk språkdrakt, og dei nasjonale og skapingsteologiske motiva i mange av salmane hans måtte gi norskdomsrørsla ein kraftig inspirasjon. Det pietistiske bedehusfolket sto mange stader saman med desse breiare krinsane *når det galdt nasjonal-kjensle og skapingsteologi*. Dette vart forsterka under krigen og i åra like etter.⁴²

Men kva med folkeskulen? Mads Bergs *Skolens sangbok* av 1914 med seinare revisjonar hadde berre 6 Blix-salmar. Men det var dei godkjende salmebøkene for kyrkje og konfirmasjonsførebuing som rådde grunnen i kristendomsstimane. (Frå 20-åra galdt dette "*Landstads reviderte*" og *Nynorsk Salmebok*.) I mange lokalsamfunn fekk kristendomsundervisninga i folkeskulen mykje å seie for den innhaldsmessige profilen på lekmannsrørsla. Om ein del av lekfolket sto i eit spenningsforhold til det dei opplevde som "allmennreligiøst" preg i kyrkje og skule, var det likevel *der* "barnelærdomen" vart innlært. I 1950 kom det elles ei eiga skulesalmebok med 26 Blix-salmar (redigert av Aspås, Dahl og Stenvig). Etter krigen ser mange Blix-salmar ut til å ha erobra skulestovene langt ut over nynorskrområda.

Dei kristelege folkehøgskulane kan (når det gjeld songskatten) seiast å tilhøyre breiare kulturelle krinsar. Nokre av informantane i undersøkinga nedanfor nemnde at dei primært hadde lært Blix-salmar under folkehøgskuleåret. Blix høvde godt inn og ivaretok behovet for salmar med eit breiare fokus enn vekkjingsongane.

Halvor Fotlands *Songbok for ungdomsskulen* (folkehøgskulen) frå 1921 hadde 33 Blix-salmar. Etter ei omfattande redigering i 1972 fekk ho tittelen *Songbok for ungdom* og hadde framleis 28 Blix-salmar. Både dei frilynde og dei kristelege folkehøgskolane var i høg grad prega av norskdomsrørsla. Blix gav dei mykje av salmetilfanget. Og mange av leiarane på bedehusa i bygde-Noreg frå 1930-åra fram til 70-åra hadde gått eit år på ein av dei kristelege folkehøgskolane – ofte som einaste skuleår etter folkeskulen.

I den siste revisjonen av Fotlands bok (1984), derimot, er det berre 10 Blix-salmar igjen. I *Syng livet* (1996), som særleg siktar på den kristelege folkehøgskulen, er det 8 Blix-salmar. Blix-salmane har altså frå 80-talet mist mykje av fotfestet i folkehøgskulemiljøa.

Ungdomsforbundet oppfatta seg ikkje overalt i landet som ein bedehusorganisasjon, men boka deira (frå 1926) med 36 Blix-salmar sette nok spor blant unge som var med både i KFUM/KFUK og i ein misjonsorganisasjon. Matias Orheim er eit døme på korleis ein og same person kunne finne seg til rette både i Det Vestlandske Indremisjonsforbund og Ungdomsforbundet. Nynorskpredikantar som Orheim var sjølvsgat pådrivarar for nynorsk salmeskatt overalt der dei verka.⁴³

Blix-salmar i salmebøker i lutherske frikyrkjer og i interkonfesjonelle rørsler

Den evangelisk lutherske frikyrkja si songbok av 1905 hadde heile 14 Blix-salmar. Frikyrkja var såleis overraskande tidleg ute når det galdt å publisere Blix-salmar. Sidan dei var eit eige kyrkjesamfunn, hadde nok behovet for salmar meldt seg sterkare der enn i bedehusrørsla.

Både frikyrkja og Det evangelisk lutherske kirkesamfunn (DELK) held framleis mange Blix-salmar i hevd. Frikyrkja si bok *Ære være Gud* frå 1984 har 37 Blix-salmar, DELK si bok frå 1995 har 13. Ein del av bedehusfolket har hatt mykje kontakt over grensene til frikyrkja⁴⁴, i seinare tid har mange bedehusfolk også funne seg til rette i DELK.

I vekkjingskrinsar med interkonfesjonelt preg har Blix-salmane vore lite brukte og truleg lite kjende. I *Sions Harpe* (1891 og 1927), *Sang-*

lekeren (1920), *Verden for Kristus* (1906), *Toner fra lovsangsdalen* (1913) er Blix mest ikkje representert i det heile. Mange lekfolk innan kyrkja sto nær den åndelege profilen i desse krinsane.⁴⁵ Her fekk dei ikkje del i nokon nynorsk salmeskatt.

Blix-salmar i songbøker i misjonsorganisasjonane, søndagsskulen og skulelaget

Heller ikkje i det lutherske bedehusfolket sine songbøker frå århundreskiftet var det mange Blix-salmar. Det Vestlandske Indremisjonsforbunds bok, *Forbundets sangbok* av 1900, hadde berre 6. Underleg er det at denne boka, som kom til å få tittelen *Sions sange*, i sitt 16. opplag i 1923 ikkje hadde fleir enn 7. Kva dette kjem av, er vanskeleg å skjønne. Redaktørane Lavik og Lindeland må ha vore konservative og varsame og kunne ikkje ha ivra for nynorsken slik Grimnes (og etter han Olav Nesse⁴⁶) hadde gjort. Ein historikar skriv følgjande: "DVI's songbok satsa på songar, ikkje salmar."⁴⁷

Dei andre bøkene i den lutherske bedehusrørsla vitnar nettopp om eit sterkt gjennomslag for Blix-salmane dei to første tiåra etter 1905. *Verden for Kristus*, som Kinamissionsforbundet overtok, hadde i 1923-utgåva 26 Blix-salmar. Indremisjonssekskapet ("Landsindremisjonen") si bok hadde i 1926-utgåva 22 Blix-salmar.

At dei store lekmannsorganisasjonane samla seg om *Sangboken Syng for Herren* (1928), vart svært avgjerande. Den boka samla bedehusfolket om ein og same songskatt. No fekk indremisjonsfolket på Vestlandet nynorske salmar dei må ha sakna i si eiga bok *Sions sange*. I *Sangboken Syng for Herren* var Blix salmediktaren som hadde flest salmar, 53 i utgåva av 1928, 45 i utgåva av 1957. Endatil i utgåva av 1983 har Blix flest, 34 salmar; det vil altså seie fleire enn både Brorson, Landstad, Lina Sandell og Trygve Bjerkrheim. Når så mange eldre informantar i spørjeundersøkinga mi kjenner så mange Blix-salmar som ikkje vart nytta på skulen, skuldast det i høg grad denne boka.

Omfanget av Blix-salmar i Skulelagets songbok *Kristen Sang* (1946) og *Barnesangboka* (1963) vitnar om hans sterke posisjon i kristen-Noreg til langt ut i etterkrigstida. Dette har samanheng også med hans posisjon i folkeskulen. Blix var

folkeeige; Blix-salmar hørte til barnelærdomen og hadde difor ein sjølvstøtt plass i songbøkene blant born og ungdom. Mange av salmane hans (og mange omsetjingar) har vore brukte også i søndagsskulen. Søndagsskulen nådde svært mange born, især i 1950-åra. Både søndagsskulen og lagsrørsla har mange stader vore drive/drive fram av bedehusfolk.

Blix-salmar i bøker frå slutten av 19-hundretalet

I 1960–70-åra sleit nynorsken med å halde stand i mange bygdelag. Fleire "krinsskolar" gjekk attende til bokmål som hovudmål. Blix-salmar som før vart pugga inn ved nynorske krinsskolar, fekk frå då av mindre inngang i breidda av folket. *Norsk Salmebok* frå 1983 og *Sangboken Syng for Herren* frå 1983 har likevel enno overraskande mange Blix-salmar.

Var revisjonskomitéane vel optimistiske på Blix sine vegner? Spørjeundersøkinga nedanfor synest å tyde på det, i alle fall når det gjeld bedehusrørsla. Dei siste to tiåra har mykje av songskatten i mange bedehusmiljø vore prega av songar på lysark/powerpoint, og fleire av desse miljøa, inkludert dei kristne internatskululane, er prega av ein meir økumenisk evangelikal eller karismatisk songskatt med enkle tilbedings-songar, ofte med tynnare teologisk substans.

Rop det ut frå 1996 har berre 4 Blix-salmar. Årsaka er nok at denne boka i hovudsak skulle presentere nytt stoff som tillegg til *Sangboken Syng for Herren*. Skulelagsmiljø og ungdomsmiljø på bedehusa, som i hovudsak har brukt *Rop det ut*, andre lovsongsbøker eller songar på lysark/powerpoint, har det siste tiåret mest ikkje nytta Blix-salmar. Songboka for den kristelege folkehøgskulen, *Syng Livet med totalt 583 songar*, har, som vi såg, 8 av Blix. Ein kan ane at den store perioden for Blix-salmane i norsk kristenliv var over alt tidleg på 90-talet.

Spørjeundersøkinga nedanfor stadfestar dette.

Blix-salmar i bedehusfolkets korarbeid

I tillegg til dei sentrale salme- og songbøkene finn vi noteforlaget *Concordia*. Det var i drift i perioden 1946–1992 og publiserte jamleg Blix-salmar for bruk i ulike songkor. *Concordia* sto lekmannsrørsla nær, sjølv om mange kyrkje-

kor nytta seg av notar og arrangement. Ein kan finne i alt 29 ulike arrangement (Sjå oversyn på <http://fih.fjellhaug.no/forskning/blix/>). Nokre salmar har både fått ulike arrangement og melodiar. Det gjeld især "Med Jesus vil eg fara", "No livnar det i lundar" og "Dagsens auga".

Spørjeundersøking november 2010

Songbøkene gjev ikkje fullt lys over den *faktiske bruken* av Blix-salmar. Å få eit *klårt* bilete av dette for tida før den andre verdskrigen er vanskeleg. Dei skriftlege kjeldene er få, og informantane blir færre. Derimot er det råd å finne ut ein del om situasjonen frå krigstida fram til i dag.

For å få eit omfattande bakgrunnsmateriale ville eg sjå etter Blix-salmane sin posisjon ikkje berre i bedehus/misjon, men også på andre arenaer. Difor vart grunnskjemaet til informantane mine slik:

salme	kyrkje	skule	barndoms- heim	bedehus/ misjon
-------	--------	-------	-------------------	--------------------

Skjemaet eg nytta, finst på <http://fih.fjellhaug.no/forskning/blix/>

Salmane eg valde ut, er dei 34 Blix-salmane i 1983-utgåva av *Sangboken Syng for Herren*.

Informantar skulle skrive 1, 2 eller 3 i rubrikken i fall dei kjente salmen frå det aktuelle miljøet (kyrkje, skule, heim, bedehus/misjon).

1 betydde "kan hugse han er brukt".

2 betydde "brukt ein del".

3 betydde "mykje brukt".

Ingenting i rubrikken betydde "kan ikkje hugse han er brukt".

Informantar over 40 år skulle i rubrikken "bedehus/misjon" setje eit kryss bak talet i fall dei meinte salmen var "brukt før, men ikkje lenger" i det aktuelle misjonsmiljøet dei høyrer til. Slik kunne eg få sikrere opplysningar om endringar over tid. Nokre tilleggs kommentarar tyder på at ein del eldre informantar ikkje kunne ha merka seg dette. Dermed gjev denne rubrikken mindre presis informasjon.

Eg ba også om tre viktige opplysningar i tillegg til utfyllinga av sjølve skjemaet: *Alder, fylke og målform i folkeskulen/grunnskulen*.

Informantane

Eg kontakta 14 regionkontor/krinskontor i mi-

sjonsorganisasjonane NLM, ImF og Normisjon og spurde om e-postadresser på helst to personar i noko ulik alder frå kvart av tilfeldig utvalde bedehusmiljø. Eg fekk i gjennomsnitt 10 e-postadresser frå kvar. Sjølv kontakta eg direkte ca. 15 bedehusfolk frå ulike miljø. Eg fekk inn totalt 87 utfylte skjema. Dette er ein svarprosent på vel 55 %, og desse utgjer *hovudgruppe I* av informantar. Av desse er 66 fødte før 1960 og 21 i perioden 1960 til 1987.

Hovudgruppe II er 68 bibelskulelevar ved Fjellheim bibelskule og Fjellhaug bibelskule – dei fleste fødte mellom 1988 og 1991. Utfyllinga skjedde i samband med klasseromundervisning. Eg reknar desse for relativt representativ for dagens bedehusungdom, især den delen som ikkje ofte går til gudsteneste i kyrkja. Fleirtalet har si sterkaste tilknytning til NLM. Denne gruppa inkluderer elles ein del som har hatt stor åndeleg hjelp av møteverksemda ved kristne internatskular drivne av bedehusorganisasjonar.

Hovudresultatet – eit oversyn

Nedanfor presenterer eg eit totalbilete av svara i den siste rubrikken (bedehus/misjon) frå kvar av desse to hovudgruppene informantar. Her har eg slått saman resultatet av avmerkinga for "brukt ein del" og "mykje brukt". Denne kjem i første rubrikken for kvar av dei to informantgruppene. Den andre rubrikken for kvar av dei to gruppene gjeld salmar som informanten "kan hugse er brukt". Rekkjefølgja er sett opp slik at dei salmane som "scorar" best i hovudgruppe I, står først.

Sidan eg i skjemaet spurde etter meir informasjon enn den som her kjem til uttrykk, er observasjonane og refleksjonane nedanfor delvis baserte på eit *større bakgrunnsmateriale*. Dette bakgrunnsmateriale er systematisert og lagt ut på <http://fih.fjellhaug.no/forskning/blix/>. Der har eg registrert korleis informantar i ulike aldrar og *med ulik målform* svara på kvar av rubrikkane i spørjeskjemaet. Eg har òg notert inn salmar som eldre informantar hugsar godt frå bedehuset i yngre år, men som no ikkje lenger blir nytta.

Nedanfor viser eg også til nokre skriftlege og munnlege tilleggs kommentarar frå einskildinformantar.

	Hovudgruppe I		Hovudgruppe II	
	Totalt 87 informantar		Totalt 68 informantar	
Med Jesus vil eg fara	74	5	15	10
No livnar det i lundar	73	8	25	11
Gud signe vårt dyre fedreland	71	8	22	16
Himmelske Fader, herleg utan like	51	13	1	2
Jesus du er den himmelveg	50	14		3
No koma Guds englar	44	14		1
Å, tenk på Gud i ungdomsår	43	22	4	13
Kling no klokka	39	23	9	5
Syng i stille morgonstunder	28	23	2	1
Dagens auga sloknar ut	27	11		1
Å, eg veit meg eit land	25	24	7	13
Det folk som frægt vil vera	15	19		
Jesus Krist, du nådens kjelda	14	15	2	
Kva tykkjer du om Jesus Krist?	14	16		
Ein båt i stormen duva	12	13		1
Sjå, han gjeng inn til syndig mann	11	22	2	2
Ber no bod til heidningland	11	21		
Den største høgtid her på jord	11	19		1
I Jesu namn me stemmer fram	10	23		1
Seg Jerusalem, sjå din konung kjem	10	18	1	
No soli bakom blåe fjell	8	20		
Å, du store kjærleiks under	7	19		
Sæle jolekveld	7	13		
Syrgjande, men alltid sæle	6	14		1
Sjå, dagen sprett i austerætt	4	12		
Ljos over grav	3	20		
Gamleåret seig i hav	3	20		1
Synd og sorg er syskinord	3	18		
Kved opp Guds folk	3	15		
Så elska Gud oss at han gav	3	9	1	1
Nåde, nåde utan ende	3	9	2	
Fred det er eit fagert ord	2	17		1
Herre Jesus, la meg læra av ditt ord og ...	1	8		
Døden gjennom verdi gjeng	1	5		1
Still no dine strenger		9		

Observasjonar og refleksjonar

Blix-salmar i skulestova og på bedehuset

Mange av dei eldre informantane kjenner *svært mange* Blix-salmar og har gjennom åra sunge mange av dei i bedehusmiljøa. Dette samsvarar med undersøkinga av songbøker i bedehusrørsla. Men det samsvarar også med Blix sin posisjon i folkeskulen fram til 60-åra. Fleire informantar skriv om kor glade dei no er for alle Blix-salmane dei song og lærte utaboks på skulen, og kor godt Blix-strofer framleis er festa til hugen. Nokre seier at utfyllinga av skjemaet gav dei ei rik stund med mange djupe kjensler. Dei "nynna seg attende" både til miljøet i skulestova, kyrkja og bedehuset.

Det er rett nok ingen *sjølvst* samanheng mellom bruken av Blix-salmar i folkeskulen/grunnskulen og bruken av dei same salmane i bedehus/misjon. Dette gjeld ikkje minst kvelds- og morgonsalmane. Eldre informantar knyt nokre salmar *sterkare* til skulestova enn bedehuset. Det gjeld "Sjå dagen sprett i austerætt", "Syng i stille morgonstunder" og "Å eg veit meg eit land". Om morgonsalmane skreiv eller sa fleire informantar at dei song ein av desse *mest dagleg* på skulen. Innhaldsmessig har desse salmane *sjølvst* ikkje glide like naturleg inn i kveldsmøta på bedehuset.

Mange eldre nynorskinformantar assosierer faktisk i tillegg også salmane "Med Jesus vil eg

fara”, ”Himmelske Fader” og ”Ein båt i stormen duva” sterkare til skulen enn bedehuset.

”Å, eg veit meg eit land” står mest like sterkt i bedehuset som i skulen. Den salmen blir/har blitt brukt ved særlege høve der kjærleiken til fedrelandet har stått/står i fokus. Mange har sunge/syng denne salmen utan spesiell tanke på Nord-Noreg.

To salmar i ei særstilling

Fedrelandssalmen ”Gud signe vårt dyre fedreland” og salmen ”No livnar det i lundar” vart alt kring 1900 sett på som salmar som sprengjer den kyrkjelege konteksten.⁴⁸ Dei har hatt og har ein sentral plass både i gudstenestelivet, i skulen og i kulturlivet generelt. Dei står framleis så godt som høgst i kurs i *begge* hovudgrupper av informantar. Hjå dei yngste er dette aller klårast. Mange informantar set 3 (”mykje brukt”) både i kyrkje, skule, heim og bedehus for desse to salmane. Dei er altså stadig velbrukte og lever framleis godt også i bedehusmiljøa.

Tilleggskommentarar tilseier at dei i bedehusrørsla især blir brukte ved særlege høve som 17.-maifestar, vårfestar og jubileumsarrangement.

Salmar med fleire melodiar

”Med Jesus vil eg fara” og ”Himmelske Fader” har hatt ein sterk posisjon. Den første av desse står *svært* sterkt, totalt sett. Saman med ”No livnar det i lundar” har desse vore mykje brukte i songkor, jfr. eige oversyn over Concordia-notar (sjå <http://fih.fjellhaug.no/forskning/blix/>).

Fleire melodiar har vorte brukte som ”vengjer” for ”Med Jesus vil eg fara” og ”Himmelske Fader” – både av solistar, av kor og i vanleg allsong. Eg har sjølv i bedehussamanheng høyrte tre melodiar på kvar av dei. Her er ein klår samanheng mellom introduksjon av melodiar i ulike samanhengar, korsong og bruken av salmar. Fleire informantar har munnleg gjort meg merksam på dette i og for seg sjølvsegte fenomenet. At ein salme har fleire melodiar, er på den andre sida gjerne også uttrykk for at han tekstmessig er slitesterk. Begge desse salmane er *både* godt kjende frå skule og kyrkje og etter sitt innhald kjære bedehussalmar. Mange av dei eldre kan dei utaboks fordi dei song dei i eit

songkor og repeterte tekstane gong etter gong år etter år.

”Dagens auga sloknar ut” er døme på ein salme som i nokre miljø har slått igjennom i nyare tid på grunn av melodifornying og korarrangement.⁴⁹

Vekkingssalmar og varme evangeliske salmar

Blix-salmar med sterk vekkingstone eller varm evangelieforkynning til syndarar har gjennomgåande hatt sterkare plass i bedehusmiljøa enn på skulen og i kyrkja. ”Jesus du er den himmelveg” og ”Kva tykkjer du om Jesus Krist” er i innhald i slekt med Brorsons vekkingssalmar. Dei har vore kjære bedehussalmar, især i nynorskmiljø. Den første av desse spelar enno såpass stor rolle at det kan vere von om ei overføring til yngre generasjonar. Det same gjeld vekkingssalmen ”Å tenk på Gud i ungdoms år” som også er kjend blant mange av dei yngre informantane, tydelegvis mest frå bedehusmiljøa.

Dei varme evangeliske salmane ”Sjå, han gjeng inn til syndig mann”, ”Jesus Krist, du nådens kjelda” og ”Å, du store kjærleiks under” er godt kjende også frå gudstenestelivet i kyrkja i nynorskmiljø. Dermed er det mogleg å tenkje seg at dei framleis vil kunne leve godt i visse strøk av landet.

Julesalmane

Julesalmane ”No koma Guds englar” og ”Kling no klokka” har hatt om lag like sterk plass i bedehuset sine julearrangement (t.d. juletefestar) som på skulen (like før og etter jul) i nynorskdistrikta. Det same kan til ein viss grad seiast om ”Sæle jolekveld”. ”No koma Guds englar” med si sterke norske kontekstualisering av julebodskapen er godt kjend i hovudgruppe I. Men ”Kling no klokka” fell aller heldigast ut om vi held oss til dei som er fødte etter 1960. Fleire har forklart dette med at kor/artistar har halde denne salmen levande i media og på CD.

Salmen ”Sæle jolekveld” er no stort sett ute av bruk.

Blix-salmane og nynorskens stilling i lekmannsrørsla

Nynorsken hadde lenge ein sterk posisjon i den lågkyrkjelege delen av lekmannsrørsla. Og gjennomsnittleg har denne rørsla hatt ein sterkare posisjon i nynorskdistrikt enn i bokmålsdistrikt. Heile 41 av totalt 87 informantar i hovudgruppe i hadde nynorsk som hovudmål i skulen. (Når nynorskdelen er såpass høg, kan det *til ein viss grad* kome av at dei som gav meg e-postadresser, umedvete var styrt av ønsket om å finne misjonsfolk som er glade i nynorsk.)

Bakgrunns materialet viser at informantar som hadde nynorsk i folkeskulen/grunnskulen, har kjent og brukt fleire Blix-salmar enn informantar frå bokmålsdistrikt. Dette er især merkbar i kyrkje, skule og heim, men ein ser same tendensen også i bedehussamanhengen.

Frå 60-talet har det skjedd store endringar når det gjeld nynorskens posisjon i skuleverket. Mange av dei grunnskulane som (i den tida skulen heitte folkeskulen) var nynorskbastionar, er no for lenge sidan vortne bokmålskular. Mange av informantane som hadde nynorsk i folkeskulen, skriv bokmål i dag. Det er eg sjølv (oftast) eit døme på. Målrørsla og engasjementet for nynorsken har spakna i mange kristenmiljø. Det er rimeleg å tru at dette har fått følgjer for bruken av nynorske salmar i bedehusmiljøa.

Men nynorsken er ikkje utan vidare upopulær som målforn for songar og salmar. Bjørn Sandvik hevdar at det er få som protesterer når ein nynorsk salme finst på salmetavla i kyrkjer i bokmålsdistrikt.⁵⁰ Om ikkje så mange i dag kjempar for nynorsken i kristne miljø, er det på den andre sida velvilje for formfullendte tekstar på nynorsk. Undersøkinga kan tyde på at dette er ein tydelegare tendens i kyrkjene enn på bedehusa/misjonsbusa. Mange prestar er styrt av ynskjet om minst ein nynorsksalme pr. gudsteneste.⁵¹

Om melodi og arrangement slår igjennom, kan nye nynorsktekstar dukke opp på skjermene blant bedehusfolket. Salmen "Deg å få skoda", ein god del av Trygve Bjerkrheims og nokre av Hans Johan Sagrustens songar er døme på dette. Det same kan også gjelde Blix-salmar. Både "Med Jesus vil eg fara", "Kling no klokka" og "Dagens auge sloknar ut" har i nokre miljø

vunne nytt gjennomslag fordi nokon så å seie song dei inn i miljøet.

Om nokon brenn for Blix-salmar, *treng difor ikkje* målforna vere noko hinder for å lykkast.

Blix-salmane og det unge bedehusfolket

Misforholdet mellom generasjonane når det gjeld *ukjent* og *kjent/brukt*, gjev inntrykk av at unge og eldre er svært lite saman på møte. I nokon monn er det tilfelle, men neppe i den grad som ein kan få inntrykk av gjennom undersøkinga. Fleire av dei som er fødte før 1988, reflekterte som sagt truleg ikkje tilstrekkeleg over rubrikken "brukt før, men ikkje lenger"; dermed blir endringane over tid ikkje så tydelege når det gjeld bruken av dei minst kjende salmane.

Informasjonen frå dei yngste (bibelskule-elevane) synest å vitne om at berre fire av Blix-salmane kan seiast å *leve* i denne generasjonen: "Fedrelandssalmen", "No livnar det i lundar" og (til ein viss grad) "Med Jesus vil eg fara" og "Kling no klokka". Dette gjeld i nesten like høg grad nynorsk- som bokmålsinformantar.

Einskildinformantar blant dei yngste skreiv 1 ("kan hugse han er brukt") og 2 ("brukt ein del") her og der også ved ein god del andre salmar, så om dei seinare blir meir aktivt med i bedehusmiljø, vil biletet kunne bli noko annleis.

Det meste er ukjent

Om ein fylgjer salmeskatten gjennom tidene, ser ein at salmar som i ein epoke spela ei stor rolle, ofte ikkje held posisjonen i nye generasjonar. Berre nokre få lever vidare. Som vi har sett, er mange Blix-salmar framleis kjente og kjære mellom bedehusfolket. Men undersøkinga tyder likevel på at det etter revisjonen av *Sangboken Syng for Herren* i 1983 har skjedd ei eskalering av dette fenomenet, som truleg er ukjent i norsk kyrkjeliv etter reformasjonen. Den som prøver å sjå lyspunkt når det gjeld dei unge og salmeskatten, kjem uansett til eit punkt da ein må seie: *Det meste er ukjent stoff*. Kolonnane ovanfor talar sitt sterke språk.

Undersøkinga gjev ikkje nok grunnlag til å forklare kvifor såpass mykje er blitt ukjent på såpass kort tid. Men det er neppe feil å setje denne trenden inn i ein større samanheng av

endringar – i både skule- og kristenliv.

KRL-faget, som dei yngste i undersøkinga hadde i grunnskulen, la nok vekt på estetiske uttrykk for religion, t.d. nokre døme frå salmeskatten. Men utanom fedrelandssalmen, "Kling no klokka" og "No livnar det i lundar" har ikkje Blix-salmar – ifølgje informantane sjølve – spela nokon rolle. Det same galdt eigentleg kristendomsfaget og konfirmasjonsførebuinga for mange som er fødde i perioden 1960–1987.⁵² Og i bedehusrørsla, t.d. ved dei vidaregåande skulane, har impulsane frå den meir globale songskatten alt lenge vore sterke. Lovsongsleiarar spelar stor rolle ved ungdomsarangement, og ofte er det nye norske eller utanlandske tekstar som kjem på skjermen – til kraftfull musikk. Denne lovsongsbølga er internasjonal og delvis interkonfesjonell. Mange unge bedehuskristne reiser mykje på (tverrkyrkjelege) konsertar. Dei er framande for det meste av den typiske songskatten frå bedehustradisjonen (inkludert salmesongen).

Men ein merkar ingen direkte *uvilje* mot salmeskatten. Om musikarar øver godt inn ein salme, kan krafta og gleda i allsongen faktisk verte vel så sterk som ved nyare lovsongar.

Blix-salmar i framtida?

Jau, nokre vil leve vidare. Og nokre kan "oppstå" om ein kjend artist eller eit kor får han på repertoaret – eller leiarar eller musikarar i eit kristenmiljø ivrar for ein salme eller to. Unge bedehuskristne er opne for ulike sjangrar. Nokre salmar kan fornyast om dei får nye melodiar – og ein eventuell varsam språkleg revisjon.

Blix hadde sterk formsans, og han var trygt forankra i ein open evangelisk-luthersk tradisjon. Mange av salmane hans har åndelege og litterære kvalitetar som på nytt kan gje dei inngang i kyrkjeliv og bedehusmiljø. Blir tilhøva lagt til rette, kan ein Blix-renessanse ha von om å nå fram. Jubileumsåret gjev oss høve til å løfte fram nokre av salmane og la nye generasjonar få smaken på dei.

Litteraturliste

- Aarflot, A. 1967: *Norsk kirkehistorie bind II*, Oslo: Lutherstiftelsen.
 Aschim, A. 2008: *Elias Blix. Ein betre vår ein gong*, Oslo: Det Norske Samlaget.

- Berggrav, E. 1936: *Elias Blix. Kristentypen og personligheten. En skisse til hundreårsdagen*, Oslo: Aschehoug.
 Blom Svendsen, H. 1955: *Norsk Salmesang, bind 3*, Oslo: Norvegia Sacra.
 Bolling, R. 1953: *Elias Blix*, Oslo: Det Norske Samlaget.
 Elseth, E. 1989: *Elias Blix. Verk og virke*. Oslo: Verbum.
 Elseth, E. 1985: *Hans Adolf Brorson. Pietisten og poeten*, Oslo: Verbum.
 Fleire forfattarar 1901: *Blix-Salmernes Saga*, 1901, Kristiania: Olaf Husebys Bogtrykkeri.
 Grepstad, O. 2006: *Viljen til språk. Ei nynorsk kulturhistorie*, Oslo: Samlaget.
 Halse, P. 2009: *Gudsord og folkemål. Framveksten av nynorsk kyrkjespråk 1859–1908*, Oslo: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
 Handeland O. 1955: *Ludvig Hope*, Bergen: Lunde forlag.
 Hognestad P. 1904: *Evangelisk salmesong. Elias Blix*, Oslo: Noregs ungdomslag.
 Kjebekk, E. 1991: *Verden for Kristus*, Oslo: Lunde Forlag.
 Kleppa, J. og Odland, P. 1908: *Ordets folk. Det Vestlandske Indremisjonsforbund 1898–1908*, Bergen: Sambåndet Forlag A/S.
 Løvlie, B. 2007: *Kor mykje stort. Matias Orheim. Hans bidrag til vestnorsk kultur- og kristenliv. Kyrkjefag Profil nr.7*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
 Rynning, P. E. 1954: *Salmediktingi i Noreg. Bind II. Tidi etter 1814*, Oslo: Det norske samlaget.
 Sandvik, B. 2010: *Språkstrid og salmesang*, Trondheim: Tapir akademisk forlag.
 Øverås, A. 1942: *Norsk reising. Til dei som er med og mot*. Oslo: Noregs boklag.
 Wisløff, C. Fr. 1961: *Politikk og kristendom. En studie omkring oppretet "til Christendommens Venner i Vort Land"*, Oslo: A.S Lunde og Co's Forlag.
 Wisløff, C. Fr. 1971: *Norsk kirkehistorie bind III*, Oslo: Lutherstiftelsen.

Artiklar

- Djupepedal, R. 1968: "Ei framtid på borg" i Birkedal, B. (hovedred., 1968), *Det Norske samlaget*, Oslo: Det Norske samlaget.
 Handeland, O. 1954: "Ludvig Hope", i *Fast Grunn* nr. 6, s. 370–383.
 Hognestad, P. 1905: "Kyrkja og den norske maalreising", i *Luthersk Kirketidende*, no.14, 8.april.
 Lehmann, E. 1949: "Nynorsken som kyrkjemål", i *Syn og Segn*, Oslo: Det norske samlaget.
 Midttun, O. 1968: "Det norske samlaget 1868-1918", i Birkedal, B. (hovedred., 1968), *Det Norske samlaget*, Oslo: Det Norske samlaget, s. 74–75.
 Sjaastad, E. 2010: "Barnelærdommen som kontaktpunkt og ressurs i sjelesorgen blant eldre" i *Tidsskrift for Sjelesorg*, nr.2, 2010, Modum Bad: Institutt for Sjelesorg.

Frå NLM-arkivet

Concordia. Oslo: A/S Gry Forlag. Ulike notehfte i perioden 1945-1992. Frå 1949 var Det norske lutherske Indremisjonsselskap, Det Vestlandske Indremisjonsforbund, Det norsk lutherske Kinamisjonsforbund (frå 1950 Norsk Luthersk Misjonssamband) og Det norske Misjonsselskap utgjevarar.

Notar

- 1 Aschim, 2008, s 421.
- 2 " ... Naar til Kyrkje me for, naar me heime heldt Kor og med Moder eg bad." Sjå *Sangboken. Syng for Herren*, 1983, nr. 822. Om husandakten i heimane i tida før dei store folkevekkingjane, sjå Aschim, 2008, s 50.
- 3 Om konfirmasjonstida, sjå Aschim, 2008, s 53.

- 4 Til omgrepet "barnelærdomen", sjå Sjaastad, 2010, s 139. I Blix si samtid var nok barnelærdomen mykje meir innhaldsmetta enn han vart etter 1945.
- 5 Bjørn Sandvik hevdar at grundtvigianismen er eit grunnleggjande element i den kyrkelege nynorskrørsla. (Sandvik, 2010, s 18.)
- 6 Hognestad, 1904, s 11.
- 7 Blant det vakte fotfolket i kyrkja nordpå skapte det glede då Blix gav statsløyve til bedehusbygging i fleire fiskevær, t.d. i Svolve og Kabelvåg. (Bolling, 1953, s 58.)
- 8 Sjå fylldig omtale hjå Aschim, 2008, s 379–458 og 554–563.
- 9 Halse, 2009, s 353.
- 10 "... den surdeigen Blix gjorde ferdig, fekk liggja ubrukt i mange aar." (Hognestad, 1905, s 230.) Ivar Aasen skreiv i 1852 om kor vandt det kom til å bli å kristna landsmålet. (Grepstad, 2006, s 106.)
- 11 Halse, 2009, s 340.
- 12 Lehmann, 1949, s 354.
- 13 Steinsvik, Rasmus, 1893, "Torleif Homme aa vantrui", i *Firda* nr.43, 03.06. Sitert i Halse, 2009, s 349.
- 14 Halse, 2009, s 455.
- 15 Johannes Barstad (1858–1931) vart kallskapellan i Volda vinteren 1887 og formann i den nyskipa indremisjonsforeininga same året. Han "kombinererte embetsgjerninga med ihuga deltaking i vekkingskristendomen på bedehusa." (Halse, 2009, s 343.)
- 16 *Stille Stunder* 22.06, 1894, s 88.
- 17 19. mai 1901 vart det halden ein stor fest for Blix, ein hyllest til han som den største norske salmediktaren i samtida. Høgyrde menn frå politiske og kyrkjelege krinsar gjekk saman om denne festen. Den talen Blix sjølv heldt under denne festen, er attgjeven i *Blix-Salmernes Saga*, 1901, s 16–19.
- 18 *Blix-Salmernes Saga*. 1901, s 32.
- 19 Halse, 2009, s 368.
- 20 Halse, 2009, s 362.
- 21 *Blix-Salmernes Saga*. 1901, s 29. I tillegg til dei mange framømte på festen kom det heile 70 telegram frå ulike stader i landet. (*Blix-Salmernes Saga*. 1901, s 26–31.)
- 22 Johannes Kleppa i e-post 17.02.2011. Kleppa er ein av forfattarane DVIs hundreårsskrift av 1998, sjå litteraturlista..
- 23 Den nasjonale vakninga kring 1905 kunne ikkje anna enn setje spor etter seg i lekmannsrørsla, sentrale politikarar tala sterkt om "at ta et ordentlig løft i maalsaken". (Øverås, 1942, s 232–235).
- 24 Hognestad, 1904, s 18–19.
- 25 Rynning skriv i høgstemte ordelag om resepsjonen av Blix-salmane ved hundreårsskiftet: "Innhald og form gjekk saman i heilag, norsk song som tona yver landet, alle stader der ikkje fordom og vankunna hindra det." (Rynning, 1954, s 163).
- 26 Rynning brukar sterke ord om Blix sin poesi, sjå Rynning, 1954, s 162–163. Sjå også Blom Svendsen, 1955, s 115.
- 27 Blom Svendsen, 1955, s 118.
- 28 Sjå også Elseth, 1989, s 175.
- 29 Egil Elseth hevdar at Brorson er den som kristenfolket har gjeve sin kjærleik. (Elseth, 1985, s 10.) Blix omsette 76 salmar. Her finn vi 7 av Luther, 13 av Brorson, 11 av Grundtvig, 9 av Kingo.
- 30 "Kven vil no meg klaga", *Sangboken. Syng for Herren*, 1983, nr. 271.
- 31 Bolling, 1953, s 127. "Det var korsseieren som Blix alltid har i sin sjel, det var nåden som gjorde han glad." (Berggrav, 1936, s 24.)
- 32 Eg kan hugse får min, ein ektefødd son av lekmannsrørsla, stadig siterte både Brorson-strofa "La verden ei med all sin makt oss rive ut av dåpens pakt" og Blix sitt uttrykk "Du til di grein meg sette".
- 33 *Blix-Salmernes Saga*, 1901, s 23. Blix skreiv sjølv: "Mi Meinig med aa giva salmarne ut paa landsmaal var den, at eg vilde prøva aa leggja salmarne og Guds Ord i det heile rett nær inn til Hjartat..." (*Blix-Salmernes Saga*, 1901, s 17.)
- 34 Sjå morgonsalmen "Syng i stille morgonstunder" (*Sangboken. Syng for Herren*, 1983, nr. 844, v 2) og kveldssalmen "No soli bakom blåe fjell" (*Sangboken. Syng for Herren*, 1983, nr. 838, v 3)
- 35 Aschim, 2008, s 224–227.
- 36 Rynning, 1954, s 162.
- 37 Blix gav seg sjølv oppdraget å skrive nynorsksalmar til alle høgtider og til dei viktigaste bolkane av kyrkjeåret. Slikt blir ofte ikkje vellykka. Berggrav brukar til dels sterkt kritiske ord om Blix sine mange "opbyggelige evangelie-rim" til fastsette søndagstekstar. (Berggrav, 1936, s 7.) *Nokre Salmar* blei godkjende til kyrkjebruk i 1892 utan å måtte gå igjennom det nålauga som ein kritisk salmebokkomité kan utgjere. Mange av dei tekstparafraserande salmane vart nok med i salmebøkene fordi dei stetta behovet på den aktuelle søndagen meir enn fordi dei heldt mål, poetisk sett. Sjå også Blom Svendsen, 1955, s 115–119.
- 38 Omsetjingar er haldne utanom. Blix som omsetjar kunne ha vore tema for ein eigen artikkel.
- 39 Den nasjonale vakninga kring 1905 kunne ikkje anna enn setje spor etter seg i lekmannsrørsla, sentrale politikarar tala sterkt om "at ta et ordentlig løft i maalsaken". (Øverås, 1942, s 231–236.)
- 40 Et eksempel er Langesundsfjordens Indremisjonsselskaps songbok *Evangelietoner* fra 1906 som avspeglar dette i føreordet.
- 41 Sandvik, 2010, s 5.
- 42 Her har eg dels munnlege kjelder, dels personlege røynsler frå eigen oppvekst å byggje på.
- 43 Løvlie hevdar at Orheims eigen poesi vitnar om at "han var inspirert av Elias Blix" og frustrert når kyrkjelydar kunne seie nei til Blix-salmane fordi dei var på "det maale folk bannar paa". (Løvlie, 2007, s 86.) Orheim hørde elles, saman med Anders Hovden og Bernt Støylen, til den gruppa av framifrå arvtakarar etter Blix. Dei vart i sin eigen poesi prega av nybrottsmannen Blix. Hovden, Støylen og Peter Hognestad har æra for *Nynorsk Salmebok*, der Blix figurerer, som vi har sett, med 110 salmar.
- 44 Jf. Marius Giverholt si verksemd. (Wisløff, 1971, s 46.)
- 45 I sær i område der nynorsken var lite kjend og påakta, var greiner av vekkingsfolket meir økumenisk opne, jf. starten av Kinamisjonsforbundet i 1891 da fleire ynskte ei interkonfesjonell line. (Kjebekk 1991, s 81.)
- 46 Ola Nesse tok over etter Grimnes som formann i Indremisjonsforbundet (DVI) og brukte nynorsk medvite både i skrift og tale. (Kleppa og Odland, 1998, s 96–97.)
- 47 Johannes Kleppa i e-post 17.02.2011. Sjå fotnote 22.
- 48 *Blix-salmernes saga*, 1901, s 5–11. Dette er nok også grunnen til den skarpe reaksjonen da NRK sommaren 2010 ville utelate Fedrelandssalmen i radioen på søndagsmorgon.
- 49 "Dagens auga sloknar ut" fekk toppkarakter alt i stortingdebatten om Blix-salmane den 1. mai 1901. (*Blix-salmernes saga*, 1901, s.11.)
- 50 Sandvik, 2010, s 5.
- 51 Sandvik, 2010, s 6, jf. også MFs årlege salmeforslag til gudstenester.
- 52 Sjaastad, 2010, s 141.

Samandrag

Elias Blix var ikkje eit barn av lekmannsrørsla. Men han hadde sitt teologiske og åndelege ankerfeste i barnelærdomen og dreiv aldri bort frå denne ståtaden. Dette gjorde han stoverein, teologisk sett, i bedehusmiljøa innan kyrkja, både i samtid og i ettertid. Kombinasjonen av evangelisk forankring, rike poetiske evner og eit sterkt engasjement i norskdomsrørsla førte til at han vart banebrytar for nynorsk salmedikting. Leiande menn i lekmannsrørsla var sjølve gripne av same straumdraget, og i løpet av dei to-tre første tiåra på 19-hundretalet vart ein stor del av Blix-salmane i kyrkjesalmebøkene ein kjærkomen skatt for bedehusfolket. Sangboken. Syng for Herren avspeglar dette og vart ein viktig berar av den nynorske salmeskatten, især Blix-salmane, inn i komande bedehusgenerasjonar.

Blix kombinerte ei einfelt og trygg frelsesglede med takksemd for liv og helse, folk og land. For eldre bedehusfolk hørde mange av Blix-salmane til "barnelærdomen" frå skuletida, og dette fekk i nokon grad følgjer også for songen i bedehusmiljøa. Oversynet ovanfor viser kva salmar som framleis lever sterkast mellom bedehusfolket.

I yngre generasjonar med mindre engasjement for nynorsken og større fascinasjon av impulsar frå ein evangelikal økumenisk songskatt, har dei fleste av Blix-salmane mista sitt fotfeste. Men fire–fem Blix-salmar er framleis velkjende også blant mange unge i bedehusrørsla. Jubileumsåret gjev oss ulike høve til å løfte fram mindre kjende Blix-salmar og gje nye generasjonar smaken på dei.

” – Slik som vi tilgir våre skyldnere”

Å tilgi sin neste – evangelium eller kristenplikt?



AV TORMOD KLEIVEN

tok@diakonova.no

INTRO

Tilgivelse er en hovedsak i den kristne tro. Guds frelse innebærer at alle som vender seg til ham, får mulighet for tilgivelse. Tilgivelsen mellom mennesker knyttes samtidig nært til bønn om Guds tilgivelse: ”Tilgi oss vår skyld, slik som vi tilgir våre skyldnere,” er bønnen Jesus lærte sine disipler å be.¹ Det er tilgivelsen mellom mennesker som har fokus i denne artikkelen.

Jeg har stått i praktisk og faglig arbeid med seksuelle krenkelser i tilknytning til kristne miljøer de siste femten årene. Forståelsen av den mellommenneskelige tilgivelsen er blitt svært nærgående og utfordrende i denne sammenhengen. Her synliggjøres spenningen mellom tilgivelsens velsignelse og forbannelse: Guds tilgivelse formidles og tas imot som det frigjørende gledesbudskapet den er. Samtidig synes det som om den mellommenneskelige tilgivelsen er blitt forkynt som en naturlig konsekvens av Guds tilgivelse, og oppfattet som en kristenplikt. En kvinne som var blitt seksuelt krenket av en profilert kristen leder, formidler dette slik:

Han tok hånda over bordet, og så sa han: ”Tilgi meg!” Så sa jeg ja. Og dermed mente han at alt var borte vekk og ferdig i glemselens hav. – Når noen ber om tilgivelse, så har jo ikke jeg noe annet å si enn å si: Ja, jeg tilgir deg. Men jeg er enig at det var for lettvent for ham. Han tok det ikke innover seg.²

Beskrivelsen illustrerer en mekanisk overføring av at Guds ja til å tilgi oss innebærer en forpliktelse til å tilgi ethvert medmenneske som

ber om det. Konsekvensene av en slik forståelse er at den som er skyldig, slipper å ta ansvar for sine handlinger fordi tilgivelsen forstås slik at alt er ”borte vekk og ferdig i glemselens hav” – for ham og for Gud – men ikke for den som er blitt utsatt for traumatiserende krenkelser.

Jeg ønsker i denne artikkelen å drøfte noen avgrensede forhold knyttet til spørsmålet: *Hvilke premisser kan legges til grunn for tilgivelse på det mellommenneskelige plan?* Det faglige grunnlaget for denne drøftingen er tilgivelse forstått innenfor en teologisk og diakonal kontekst og ut fra et maktteoretisk perspektiv. En undersøkelse av hvordan et utvalg andaktsbøker behandler temaet om tilgivelse, vil være en empirisk bakgrunn for å besvare spørsmålet.

ANDAKTSBØKER og TILGIVELSE

Seks andaktsbøker er undersøkt med tanke på hvordan de anvender begrepet ”tilgivelse” i andaktene – både når det anvendes i forholdet mellom Gud og mennesker, og når det anvendes mellom mennesker.

Andaktsbøkene er ifølge forlagene ”bestselgere”.³ Alle er skrevet av menn.⁴ Fem er skrevet av profilerte kristne ledere innenfor kristne organisasjoner, den sjette av en nyutdannet prest. Andaktsbøkene er første gang utgitt i tidsspennet fra 1930 til 2001. Forfatterne av andaktsbøkene hører i all hovedsak hjemme i den lavkirkelige delen av kristen-Norge. Bevegelsene disse representerer, har i stor grad preget kristendomsforståelsen i vårt land. Spør-

målet som ligger til grunn for undersøkelsen, er: *Hvilken forståelse av den mellommenneskelige tilgivelsen er etablert som sannhetsbærende hos den vanlige kirke- og bedehusgjenger?* Undersøkelsen av andaktsbøker vil ikke gi et fullverdig svar på spørsmålet. Men den kan likevel gi en verdifull og gyldig beskrivelse av hva som preger den allmenne oppfatning av hvordan kirken formidler innholdet i tilgivelse mellom mennesker.

Jeg har valgt utelukkende å ta hensyn til sitater som har anvendt selve begrepet "tilgivelse", selv om innholdet i tilgivelse kan beskrives uten at dette begrepet blir brukt.⁵ Sitatene er systematisert innenfor følgende fem kategorier:⁶

- Guds tilgivelse av mennesket.
- Mennesket som søker tilgivelse hos Gud.
- Menneskets tilgivelse av et medmenneske.
- Mennesket som søker tilgivelse hos et medmenneske.
- Guds og mellommenneskelig tilgivelse beskrevet i sammenheng.

Guds tilgivelse

Analysen presenterer innledningsvis en overordnet og felles forståelse av hva Guds tilgivelse representerer. Tilgivelsens premisser og resultat er det som dernest behandles.

Tilgivelsen som omfatter alt

Guds tilgivelse forkynnes som altomfattende i sitt vesen: Det er ikke noe som ikke kan rommes av hans tilgivelse. Fredrik Wisløff skriver uten reservasjon at "Det er ingen synd som ikke kan tilgis."⁷ Øivind Andersen mener at bønnen i "Fader Vår" viser "hvordan Herren er villig til å tilgi oss våre synder."⁸ Det synes som om hans poeng er at Gud aktivt søker etter å gi oss sin tilgivelse. Den formidles som en erklæring i møte med mennesket som søker Jesus. Guds tilgivelse formidles som noe han gir uten reservasjon til alle mennesker som kommer til ham.⁹ Knut Tveitereid peker på Jesu enestående posisjon i det å tilgi synder: "Visste du at av alle religionsstiftere, guruer og ledere i verdenshistorien, er det bare en eneste som hevder at han har makt til å tilgi synder? Bare en: Jesus."¹⁰

Tilgivelsens innhold

Hva menes så med tilgivelse? Flere av forfatterne parafraaserer rundt tilgivelsens innhold, noe som kan knyttes til tre temaer; *relasjonelle kjennetegn, anvendelse av rettspråk og forretningsmessig oppgjør*.

De relasjonelle kjennetegn kan betegnes som *empatisk omfavnelser og inkludering*. Fredrik Wisløff skriver:

I Kristus er en åpen kjærlighetens favn. Der er medfølelse. Er det ikke nettopp det du lengter etter? En som forstår deg og føler med deg. En som ikke dømmer; men som tilgir. En som viser barmhjertighet, ikke forakt.¹¹

Rettferdighet som frigjør er måten tilgivelse omtales på innenfor et mer rettspreget språk. "Når Gud frikjenner, må Satan tie, og han må tie på alle punkter," skriver H.E. Wisløff.¹² Frikjennelsen er basert på en rettferdig dom som ikke kan motsis.

Tilgivelse forstått som et forretningsmessig oppgjør er i liten grad aksentuert i andaktsbøkene. Men en forståelse som F. Wisløff mer eksplisitt uttrykker kan synes å være en underliggende dimensjon av tilgivelsens innhold også hos flere av de andre; nemlig at tilgivelse kan ses på som et *gjeldsoppgjør*. Tilgivelse innebærer at "all gjeld skal tilgis. De som er trellbundne, skal gis fri."¹³ Ubetalt gjeld innebærer slavestatus. Når gjelden er gjort opp, innebærer det også endret posisjon – fra slave til fri mann.

Premisser for at Gud tilgir

Selv om Guds tilgivelse i én forstand er altomfattende, gis den ikke premissløst. Andaktsbøkene formidler både *saklige og relasjonelle premisser* for Guds tilgivelse.

De saklige premissene er knyttet til hva tilgivelsen er fundert på, nemlig offer og oppgjør. "Synd blir ikke tilgitt uten at blod er utøst," skriver Hope.¹⁴ Guds tilgivelse har som premiss at synden er sonet og gjort opp for. Gud anvendte sin makt til selv å ta det oppgjøret. Forfatterne formidler imidlertid også hva som kjennetegner menneskets erkjennelse av egen posisjon og presentasjon innfor Gud. "Den som kommer som en fortapt synder til Jesus Kristus, får sin synd tilgitt," skriver Hope.¹⁵ En erkjennelse av status innfor Gud synes med andre

ord å være nødvendig for at tilgivelsen kan være tilgjengelig. C. F. Wisløff uttrykker noe av det samme anliggendet når han skriver at ”Gud tilgir den som omvender seg og bekjenner sine synder med bønn om nåde for Jesu skyld.”¹⁶ Dette kan knyttes sammen med et oppgjør både Andersen og C. F. Wisløff tar med det som kalles ”billig nåde”¹⁷, og som Andersen ironiserer over når han skriver følgende: ”Om du skulle synde, så er det ikke så farlig. Du kan jo bare bekjenne din synd, og så får du tilgivelse igjen.”¹⁸ Samtlige forfattere understreker at mennesket som gis tilgivelse, har noen kjennetegn ved måten de presenterer seg på. Det brukes ord som ærlig, redelig, anger, bot – eller rett og slett at mennesket ”kommer fram i lyset”.¹⁹ Det formidles ikke som et krav, men er mer kjennetegn ved det mennesket som har oppdaget at det står innfor den levende Gud.

Tilgivelsens resultat

Resultatet av tilgivelse knytter andaktsbøkene til tre perspektiver, nemlig at tilgivelse resulterer i en ny posisjon i forhold til Gud, Gud inntar en *ny posisjon i forhold til synden som er tilgitt, og mennesket gis et nytt liv*. Rettferdighetsperspektivet er beskrevet tidligere. Det som bør understrekes her, er at rettferdigheten er gitt uten menneskets medvirkning eller påvirkning. F. Wisløff anvender derfor også et annet begrep fra rettsspråket for å synliggjøre dette: ”Hvis du vil, kan du legge fangedrakten av deg, for din store konge vil benåde deg. Din forbrytelse skal være tilgitt og glemt.”²⁰ ”Det Gud tilgir, glemmer han også. Han gjemmer ikke på tilgitt misgjerning,” sier H. E. Wisløff.²¹ Denne sammenstilling synes å tydeliggjøre hva som menes med rettferdig. Mennesket er blitt erklært å ha en rett atferd innfor Gud, og dermed med rett til å være i en fortrolig relasjon til den hellige Gud. Dette skjer ved at synden er oppgjort på en slik måte at den ikke lenger knyttes til det mennesket som har syndet. Dette setter imidlertid også mennesket i en ny relasjon til seg selv. Det som tilgivelsen gir og åpner opp for, karakteriseres med ord som renselse, styrke og kraft, fred i samvittigheten og grensesetting for syndens følger. Tilgivelse resulterer i ”at hjertet nå har fått et nytt lys og ny lyst”, skriver C. F.

Wisløff.²² Tveitereid sier noe av det samme, om enn i en litt annen språkdrakt: ”Hvis man innrømmer at man er en synder for Jesus, blir man ikke deppa, men tilgitt og fri.”²³

Mellommenneskelig tilgivelse

Andaktsbøkene omtaler tilgivelsen på det mellommenneskelige plan i langt mindre grad enn Guds tilgivelse av mennesket.²⁴ Men det behandles tilstrekkelig mange steder til at det er saklig grunn til å behandle hva som vektlegges av forfatterne. Innholdet kan deles i tre temaer:

- Hva som kjennetegner tilgivelse mellom mennesker.
- Kjennetegn ved og utfordringer for den som blir bedt om å tilgi.
- Kjennetegn ved den som ber om tilgivelse.

Kjennetegn ved tilgivelsen

Kjærlighet brukes som betegnelse på tilgivelsens innhold. Hope skriver at den kristne er kalt til et liv i den ”lidende, tjenende og tilgivende kjærlighet”.²⁵ Tilgivelse og kjærlighet knyttes sammen også av C. F. Wisløff, noe han gjør ved å ta utgangspunkt i kjernefamilien: ”Vi holder ikke regnskap med våre barn. De får alt gratis, de får tilgivelse og bare kjærlighet tross i at de kan være ulydige – for de er jo barn.”²⁶ Tilgivelse knyttes også sammen med det å leve et seirende kristenliv: ”En av de største oppgaver Gud har lagt på sitt folk her i verden, er at vi skal hjelpe hverandre til å seire. Har vi alltid dette for øye, vil også det skape mer trang i oss etter å tilgi og tjene.”²⁷ Et seirende kristenliv synes å innebære en livsholdning hvor det å tjene og tilgi medmennesker er sentrale kjennetegn.

Når kjærlighet anvendes i sammenheng med tilgivelse, er det interessant at det settes inn i en familiesammenheng. Det innebærer at tilgivelse anvendes på forhold som enten i utgangspunktet er jevnbyrdige, eller hvor den som tilgir, har en overordnet myndighet og ansvar for den som tilgis. Samtidig synes betegnelsene å peke i retning av et sinnelag mer enn en handling. Dette blir ikke mindre tydelig når forfatterne beskriver kjennetegnene ved den som tilgir.

Kjennetegn ved den som tilgir

Hope knytter tilgivelse og begrepet ”sinnelag” sammen, men da først og fremst som et oppgjør med det onde i eget liv:

Det er ikke alltid lett å tilgi. Aller helst er det tungt når det er en av våre medkristne eller en som står oss særskilt nær, som har gjort oss urett. Men hvem det enn er, og hvor tungt det faller – skal vi berge våre sjeler, så må vi seire over det onde sinnelag.²⁸

Sinnelaget som ikke ubetinget vil tilgi, settes opp i motsetning til hva som kjennetegner Jesu sinnelag.²⁹ På samme måten blir Paulus tatt til inntekt for ubetinget tilgivelse når det hevdes ”at han møter alt med et kjærlig og tilgivende hjerte.”³⁰ Den samme grunnleggende forståelsen av tilgivelse formidler også Andersen når han skriver at barmhjertighet innebærer at vi skal vise andre det samme sinn som Jesus viser oss, ved ”at vi bærer over og tilgir all urett som måtte bli gjort mot oss.”³¹ Han åpner imidlertid muligheten for at noen ikke makter å tilgi, og konstaterer derfor at ”Det er en himmelvid forskjell på dette og på at han ikke vil tilgi.”³² Det normale synes likevel å være et sinnelag som har behov for å tilgi: ”Jesus regner altså med at like sikkert som vi har trang til å be om tilgivelse, like sikkert har vi også trang til å tilgi den som gjør urett mot oss,” skriver han.³³ C. F. Wisløff viser til lignelsen om den ubarmhjertige medtjener når han hevder at ”Vi har ikke lett for å tilgi. Våre hjerter vil gjerne gjemme på det onde og gjengjelde ondt med ondt.”³⁴ Problemet med å tilgi plasseres på den som tilgir. Det er viljen til det onde som hindrer viljen til å tilgi, fordi ”Gud venter da også av oss at vi skal tilgi dem som har syndet imot oss.”³⁵

Tilgivelse oppfattes som en dyd og en indre kamp om å seire over det onde og bli preget av Jesu sinnelag. Relasjonen mellom den som tilgir, og den som tilgis, synes ikke å ha noen relevans for å vurdere hvorvidt tilgivelse har aktualitet.

Kjennetegn ved den som ber om tilgivelse

Både det å tilgi og det å be om tilgivelse betegnes som en kristen dyd og et tegn på ydmykhet.³⁶ Både den som tilgir, og den som tilgis, kjennetegnes ved å eie trang til å gjøre dette.³⁷

”Lev tydelig. Be ofte om tilgivelse. Vær en god refleks – en person Gud kan skinne på, slik at andre også ser at Verdens lys finnes,” skriver Tveitereid.³⁸ Nettopp hensynet til andre mennesker er også hos C. F. Wisløff et argument for å be om tilgivelse: ”Den som gir verdens barn påskudd til å spotte Guds navn, har bare ett å gjøre. Han må gå i seg selv og be Gud og mennesker om tilgivelse.”³⁹ Tveitereid er den eneste som bringer inn et perspektiv hvor tilgivelsen springer ut av et behov som to parter har for å forsones. Han forteller om sønnen som hadde stukket av til storbyen Madrid, og farens reaksjon på dette:

Faren vet ingen annen råd enn å rykke inn en annonse i avisen: ”PACO, kom hjem! Møt meg på det og det hotellet, det og det klokkeslettet, den og den dagen. Alt er tilgitt. PAPA.” Paco er et vanlig guttenavn i Spania, og når faren ganske så nervøs møter opp på hotellet, venter 800 gutter der på fedrene sine. Alle heter Paco.⁴⁰

Den sterke understrekningen av at det å be om tilgivelse er i samsvar med kristen livsførsel, plasserer fokus på helliggjøringseffekten hos den som søker tilgivelse, mer enn på nødvendigheten av forsoning. Fortellingen om Paco gir assosiasjoner til Jesu fortelling om den bortkomne sønnen. Da blir også hovedfokus på hva tilgivelse skapte *i forholdet mellom* far og sønn, og ikke på hva det skapte *i* far og sønn.

Guds og menneskers tilgivelse – sett i sammenheng

Det er en tydelig sammenheng mellom Guds tilgivelse og den mellommenneskelige tilgivelsen dersom en legger Bibelens tekster til grunn. Dette temaet har da også allerede vært til stede flere ganger i de sitatene som er brukt fra andaktsbøkene. Det som denne siste delen av analysen vil fokusere på, er på hvilke måter andaktsbøkene formidler dette perspektivet mer eksplisitt. To perspektiver som til en viss grad står i spenning til hverandre, vil bli belyst:

- Hvilket forhold det er mellom Guds og menneskers tilgivelse.
- Hvordan Guds tilgivelse påvirker forholdet til andre mennesker.

Forholdet mellom Guds og menneskers tilgivelse

Ludvig Hope og Øivind Andersen understreker begge at Guds tilgivelse er gjort avhengig av at den som tilgis, viser vilje til å tilgi sine medmennesker. ”Den kristen som ikke kan tilgi dem som har gjort ham imot, han bærer på et ondt sinnelag og makter han ikke å overvinne dette, så vil han miste den tilgivelse han selv har fått av Gud,” skriver Hope.⁴¹ Andersen anvender det Jesus sier om tilgivelse i forlengelsen av Fader Vår (Matt 6,14–15), som grunnlag for å hevde at ”Hvis en kristen ikke vil tilgi den som gjør ham urett, er hans egen bønn om tilgivelse usann og uekte.”⁴² Begge erkjenner at det kan være grunn til å stille spørsmålet om hvordan en kan ”bære seg ad, så vi kan få kraft til å tilgi”. Hope besvarer spørsmålet ved å gi følgende veiledning:

Forst skal du se den sannhet i øyet at den som ikke vil tilgi andre, han mister tilgivelsen hos Gud. Det har Jesus sagt klart. Du skal også huske at du må få tilgivelse hos Gud hver eneste dag. Så skal du ta med deg fram for Gud i bønn den du har imot, nevne ham på navn og si likefram til Gud at du makter ikke å tilgi det menneske. Da skal Gud gi deg kraft.⁴³

Når Andersen skal begrunne hvorfor viljen til å tilgi ikke er der, så mener han det er fordi den kristne ”ikke ser sant på seg selv, og ikke har et hjerte som er i stand til å ta imot Guds nåde.”⁴⁴

Gud gir ikke sin tilgivelse til mennesket om mennesket ikke tilgir sine medmennesker. Dette er innholdet i det Hope og Andersen skriver. Dette må ses i lys av at den mellommenneskelige tilgivelsen er forankret i tilgivers sinnelag. Tilgivelse er med andre ord et individuelt foretak som forankres i viljen til å tilgi. Det er forståelse for at en ikke makter å tilgi. Men veien til å makte går også om å stille seg slik at Gud kan påvirke sinnelaget og selvforståelsen. Da vil en ifølge Hope få den nødvendige viljekraft til å tilgi.

Guds tilgivelse – og forholdet til andre mennesker

Mens perspektivet i forrige avsnitt var hvilke krav Gud stilte for å gi mennesket sin tilgivelse, er fokuset her hva Guds tilgivelse kan skape av muligheter på det mellommenneskelige plan. Søkelyset settes på hvilken betydning Guds til-

givelse har for menneskets forhold til andre mennesker, og spesielt for forholdet til den som en opplever har begått urett mot en.

C. F. Wisløff skriver at ”Når vi begynner å fatte hvor stort det er at Gud tilgir vår synd, da blir det også mulig for oss å tilgi andre det de har gjort mot oss.” Å tilgi sin neste presenteres med andre ord ikke som et premiss for Guds tilgivelse, men som en frukt av dette. Guds tilgivelse kan imidlertid også føre til at en oppdager at en har noe uoppgjort med andre mennesker – slik Tveitereid sier det: ”Det er to måter å leve på: Guds måte eller verdens måte. Munnbruken avslører oss. ... Er vi kjappe til å be om tilgivelse når noe går galt?”⁴⁵

Tilgivelsens skapende kraft til å endre både holdning og relasjon til medmennesker er hovedinnholdet i det andaktsbøkene formidler. Mens det første perspektivet hevder at tilgivelsen av ens neste er et premiss for å ta imot Guds tilgivelse, understreker det andre at mellommenneskelig tilgivelse er en mulig frukt av Guds tilgivelse. De har imidlertid en fellesnevner. Begge fokuserer på hvilket forhold det er mellom Guds tilgivelse og det enkelte menneske, og i liten grad på hvilke konsekvenser Guds tilgivelse har på fellesskapet mellom mennesker.

MELLOMMENNESKELIG TILGIVELSE – i lys av et relasjonelt maktperspektiv

Analysen av andaktsbøkene viser spenningsfelt i forståelsen av tilgivelse på flere plan:

- Det er en spenning mellom Guds tilgivelse som gis mennesket uten forbehold – og likevel forutsetter en atferd (i form av anger og bot) som bekrefter et erkjent behov for tilgivelse.
- Det er en spenning mellom Guds tilgivelse som gis mennesket uten forbehold, men som likevel forutsetter vilje til å tilgi sine medmennesker.
- Det er en spenning mellom Guds tilgivelse forstått som en ufortjent gave og den mellommenneskelige tilgivelse formidlet som en plikt.

Spenningsforholdet kan ses i lys av at andaktsbøkene knytter premissene for den mellom-

menneskelige tilgivelsen til kjennetegn ved den som ber om eller skal gi tilgivelse.⁴⁶ Men premisser kan også knyttes til *forholdet mellom* de to partene. Jeg vil i det følgende belyse hvordan relasjonelle premisser påvirker den mellommenneskelige tilgivelsens mulighet og relevans. Dette vil jeg gjøre ved å se tilgivelse i lys av maktforholdet mellom partene og i lys av hva som kjennetegner et rettferdig oppgjør. Innledningsvis vil jeg behandle tilgivelsens språklige innhold og anvendelse i NT.

Hva er tilgivelse?

Det språklige innholdet i den teologiske bruken av tilgivelse i NT knyttes til to greske ord. I evangeliene brukes ordet *afiēmi* som kan oversettes med ”å la noe fare”.⁴⁷ *Tilgivelsens resultat* vektlegges. I den paulinske brevlitteraturen anvendes *charizomai* som betyr ”å være sjenerøs”.⁴⁸ Dette setter fokus først og fremst på tilgiverens posisjon i møte med den andre. De to greske ordene bidrar til å understreke ulike sider ved tilgivelsen. Tilgivelse innebærer på den ene siden at den krenkede frafaller retten til straff eller krav om noen gjenytelse som godtgjøring for krenkelsen. Tilgivelse er i den forstand en bekreftelse på hvem som er skyldig og ansvarlig for en krenkende handling, men samtidig et oppgjør som bekrefter at den skyldige ikke lenger skylder den krenkede noe. Tilgivelsens mulighet er på den annen side også avhengig av at den krenkede er i stand til å vise sjenerøsitet. Dette forutsetter at den som tilgir, ikke lenger opplever seg underlegen i forhold til den andre.

Det er mulig å etablere forståelsesrammer for tilgivelse mellom mennesker på grunnlag av tre posisjoner med utgangspunkt i NT, nemlig i den som søker tilgivelse, i den som gir tilgivelse, og i relasjonen mellom den som søker, og den som kan gi tilgivelse.⁴⁹ Fredrich W. Keene argumenterer for at den tredje posisjon – å knytte tilgivelsen til *kjennetegn ved relasjonen* mellom den som ber om tilgivelse, og den som kan gi tilgivelsen – samsvarer med det han kaller ”the cultural anthropology of the New Testament world”.⁵⁰ Han hevder at en forståelse av tilgivelse i den kulturelle konteksten NT ble skrevet i, forutsetter at den som tilgir, ”were in a

higher socio-economic position than the forgiven, and hence in a position to act as a patron”.⁵¹ I samtlige NT-tekster hvor spørsmålet om tilgivelse mellom mennesker tas opp, er den som tilgir, enten i en overmaktsposisjon eller maktmessig likeverdig med den andre.

Analysen av andaktsbøkene formidler at Gud gir sin tilgivelse til mennesket uten forbehold. Samtidig forutsettes det at den som søker Guds tilgivelse, har en holdning og atferd som synliggjør en rett erkjennelse. Tilgivelsen av ens neste knyttes deretter nært til nettopp denne synliggjøringen av rett holdning og atferd. Dette innebærer i sin ytterste konsekvens at Guds tilgivelse – selve kjernen i evangeliet – gis under forutsetning av at mennesket oppfyller Guds lov, nemlig at en tilgir sin neste. Etter min mening oppstår denne spenningen fordi en ikke forholder seg til hvilke premisser som må være oppfylt for at tilgivelse skal ha relevans.

Tilgivelse mellom mennesker må ses i lys av to premisser som jeg mener ligger til grunn for at Gud tilgir mennesket: Guds tilgivelse er for det første avhengig av at Gud har makt til å tilgi. Guds tilgivelse er for det andre avhengig av et oppgjør hvor synden er sonet.

Makt til å tilgi

Det er bare den skyldige som kan tilgis. Det er bare den som er rammet av den andres onde handlinger, som kan tilgi. Eierskapet er med andre ord helt avgjørende for å snakke sant om tilgivelse. Eierskap har både en objektiv og subjektiv side. Grunnlaget for at mennesket trenger Guds tilgivelse, er en faktisk situasjon uavhengig av menneskets selvforståelse, nemlig at mennesket lever mot Guds vilje med sitt liv. Menneskets subjektive behov for tilgivelse forutsetter imidlertid at en erkjenner denne situasjonen og sin mistillit til Gud. Dermed får en eierskap til sin egen synd og skyld. Bibelens store fortelling er at Gud skapte mennesket til et fortrolig fellesskap med seg. Mennesket valgte å ha tillit til sin egen dømmekraft framfor å stole på Gud. Når Gud tilgir synd på grunnlag av Jesu oppgjør på korset, inviterer Han til et nytt fellesskap hvor det gamle er gjort opp, og et liv i forsoning er gjort mulig. Gud kan tilgi fordi det har skjedd et oppgjør, og fordi han er Gud med

makt til å tilgi synd. Da Jesus under sitt liv på jorda tilga mennesker deres synd, tydeliggjorde han både sin posisjon som Gud og realiteten i det oppgjøret som skulle komme. Keene peker imidlertid på at Jesus i ett tilfelle unnlot å tilgi. Da han hang på korset sa han i stedet: ”Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør” (Luk 23,34). Jesus var da menneskelig sett i en avmaktsposisjon. Derfor valgte han å be Gud, som var i maktens posisjon, om å tilgi.⁵²

Det er bare den skyldige som kan tilgis, og den som er blitt rammet uskyldig, som kan gi tilgivelse. Denne enkle konstateringen er svært viktig når vi skal behandle tilgivelse mellom mennesker i lys av maktforståelse. Når tilgivelse mellom mennesker beskrives i konkrete situasjoner eller eksempler i NT, så er den som tilgir alltid i en overmaktsposisjon eller jevnbyrdig med den som tilgis. Denne relasjonelle posisjonen er nødvendig og kan være avgjørende for at den som bes om tilgivelse, har en reell mulighet for i frihet å ta stilling til spørsmålet.⁵³ Når tilliten som et menneske er gitt,⁵⁴ misbrukes til å krenke et annet menneske, innebærer krenkelsen mer enn en ytre handling. Krenkelsen består også i at den som blir krenket, påføres krenkerens virkelighetsforståelse. Det betyr at krenkerens skyld plantes inn i den krenkedes livsverden slik at vedkommende opplever seg ansvarlig for det som har skjedd.⁵⁵ Likeledes overfører krenkeren også det skammelige ved handlingen slik at den krenkede opplever seg skambelagt.⁵⁶ Når skyld og skam påføres, blir eierskapet til handlingens innhold tåkelagt. En maktanalytisk tilnærming bidrar til å etablere en (ytre) virkelighetsforståelse hvor ansvarlighet forstås i lys av maktposisjonen i relasjonen. Eksempelvis er det ingen tvil om hvem som har ansvaret for et seksuelt overgrep i en sjelesorgssituasjon eller i forholdet mellom en voksen og et barn. Men denne erkjennelsen forutsetter at analysen av maktforholdet i relasjonen styrer forståelsen. Når maktovergrepet primært forstås som en seksuell relasjon, kan den krenkede bli gjort ansvarlig for krenkelsen.⁵⁷ Et sentralt kjennetegn ved den relasjonelle maktens vesen er at det er den mektige som definerer virkelighet. Ansvar, skyld og skam blir påført den krenkede

ved at krenkerens virkelighetsforståelsen blir definert inn i den krenkedes liv.

Makt til å tilgi forutsetter at eierskapet til det som skal tilgis er klarlagt. Et barn som har blitt utsatt for en dominerende og degraderende far, bærer som voksen med seg dette påførte selv-bildet. Fars stemme er ikke en stemme fra fortiden selv om faren er død. Den oppleves som en stemme innenfra, som stadig forteller at en ikke er noe verdt. Hvordan kan en da tilgi sin far når fars stemme er blitt en del av en selv? Hvem skal en tilgi – sin avdøde far eller seg selv? Forvirringen blir ikke mindre av at teologer og psykologer kan forespeile det skambelagte menneske at en må tilgi for å bli fri. Tilgivelse av den andre blir framstilt som et botemiddel på et sår i eget liv. For mange er det som tilbys som sår-salve, et kjennetegn ved selve såret: Kravet om tilgivelse bekrefter og forsterker at det er den krenkede som har ansvar for både krenkelsen og oppgjøret.

Tilgivelse forutsetter at eierskapet til krenkelsen er utvetydig. Derfor er det en forutsetning at den som tilgir, har makt til å tilgi. Da må krenkerens makt til å definere virkelighet være brutt. Dette har både en relasjonell og en intrapsykisk side. Den relasjonelle siden er at krenkerens mulighet for vedvarende maktmisbruk er opphørt. Men det forutsetter også at en gis mulighet for og bistand til å frigjøre seg fra det indre maktgrepet som krenkerens påførte virkelighetsforståelsen har etablert. Dette kan for mange være en krevende og langvarig prosess.⁵⁸

Når Hope i sin andaktsbok forsøker å veilede et menneske som ikke opplever at hun eller han makter å tilgi, så gjør han det ved å foreskrive en måte å be til Gud på. Som et resultat av dette ”skal Gud gi deg kraft” til å tilgi, skriver han.⁵⁹ Framstillingen gir inntrykk av at tilgivelse er en mekanisert viljeshandling. Det tas ikke hensyn til at makten til å tilgi er fratatt den krenkede som en del av selve krenkelsen. Endring av den maktposisjonen krenkeren har etablert på det intrapsykeiske plan, skjer gjennom et erkjennesarbeid som for mange er svært arbeids- og tidkrevende. Et menneske kan først velge å tilgi sin neste når det vet at det har noe å tilgi. Det innebærer at eierskapet til krenkelsen er

plassert. Det forutsetter samtidig en posisjon hvor en har makt til å tilgi uten at dette skal resultere i nye krenkelser. Derfor kan en mangel på vilje til å tilgi springe ut av en sunn intuisjon, nemlig at en ikke er i en maktposisjon til å tilgi.

Et rettferdig oppgjør

Selve kjernen i det kristne evangelium er Guds tilgivelse. Tilgivelsen er mulig fordi Gud ”ved Kristus forsonte oss med seg selv og ga oss forsoningens tjeneste” (2 Kor 5,18). Guds tilgivelse var med andre ord ikke betingelsesløs. Den var betinget av et oppgjør. Det enestående er at Gud selv i Kristus tok dette oppgjøret på seg for hele menneskeheten. Evangeliets innhold er at Guds tilgivelse er basert på at rettferdigheten er oppfylt ved at synden er sonet gjennom Jesu død. Ole Modalsli tar et oppgjør med at Guds tilgivelse forstås som et enstonig oppgjør mellom Gud og synderen. Han behandler betydningen av Jesu død ut fra tre perspektiver: ”som martyrium, som medlidelse og som offer til soning og forsoning.”⁶⁰ Jesus døde martyrdøden fordi han ville demonstrere en annerledes maktutfoldelse som samtidig representerte gudsríkets gjennombrudd (Mark 10,45). Jesu død var også en medlidelse med ethvert lidende menneske (Matt 25,40).⁶¹ Begge perspektivene kan rommes i det tredje: Jesus døde for å sone til forsoning. Det betyr at Gud er både hos synderen og hos den som det er syndet mot. For å holde sammen disse perspektivene hevder Modalsli at Gud er både subjekt og objekt ved syndens soning:

Gud elsker A og B. Guds kjærlighet fortsetter å brenne for A også når denne synder mot B. Gud har tilgivelsen rede i sitt hjerte. Men samtidig er Gud brennende harm på A på grunn av synden mot B. Av hensyn til den urett B har lidt, vil ikke Gud tilgi A uten soning.⁶²

Dermed fastholder Modalsli en sammenheng mellom Guds tilgivelse av synderen og at Gud plasserer seg hos den som det syndes mot. Guds tilgivelse bærer med seg det krenkede medmenneske som selve grunnsteinen i begrunnelsen for hvorfor oppgjør og soning var nødvendig. ”Gud er enig i rettferdighetens reaksjon i menneskehjertene mot uretten. Ja, Gud representerer denne reaksjonen framfor

alle; han er den rettferdige dommer, de krenkeds talsmann,” skriver Modalsli.⁶³

Loven forteller hva mennesket må gjøre for å leve i et rett forhold til Gud, nemlig å leve et fullkomment liv etter hans vilje. Evangeliet forteller hva Gud har gjort for å gi oss retten til å være et Guds barn (Joh 1,12), nemlig et fullkomment oppgjør hvor alt som loven krever av mennesket, ble oppfylt. Jesus lærte oss å forholde oss til Gud som ”Vår Far”. Bønnen ”tilgi oss vår skyld, slik også vi tilgir våre skyldnere,” (Matt 6,12) kan tolkes som om Guds uforbeholdne tilgivelse er forbeholdt den som tilgir sin neste.⁶⁴ En slik tolkning vil imidlertid bety at det er menneskets lovgjerning som er grunnlaget for tilgivelsen, noe som utvisker hele evangeliet. Guds soning i Kristus innebærer at Gud har valgt den krenkeds posisjon. Gud gjør i Kristus opp for den lidelse alle krenkede og pinte mennesker til alle tider har gjennomgått. Dette oppgjøret legger grunnlaget for at Gud kan tilgi de skyldige. Jesu soning innebærer med andre ord en oppreisning for alle krenkede mennesker, samtidig som det er alle skyldiges redning.

Likeledes er det nødvendig med et oppgjør på det mellommenneskelige plan for at tilgivelse mellom mennesker skal ha aktualitet. Jesu soningsverk innebærer at Guds tilgivelse ikke skal forstås som et alternativ til rettferdighet, men at den nettopp representerer rettferdighet.⁶⁵ Ansvar for uretten må bli plassert hos den skyldige på en slik måte at samtlige av dem som direkte eller indirekte har blitt rammet, får del i denne ansvars plasseringen. Det er grunnlaget for at rettferdighet og tilgivelse kan holdes sammen.⁶⁶ En sann og teologisk fundert tilgivelse og forsoning skal bidra til at posisjonen mellom partene blir satt i rett skikk ved at ansvar blir plassert, synliggjort og gyldiggjort. Tilgivelsens mulighet baseres på at den som tilgir, har fått oppreisning i forhold til det han eller hun er påført. Den som tilgis, har på sin side erkjent sitt ansvar og tar imot tilgivelsen på det grunnlaget. Et slikt møte forutsetter en relasjonell posisjon partene i mellom som gjør dette mulig: Den som tilgir, må – likesom Gud – ha makt til å tilgi.

En oppsummerende refleksjon

Artikkelen har formidlet en analyse av hvordan andaktsbøker anvender begrepet "tilgivelse" i relasjon både til Gud og til medmennesker. Dette har vært grunnlaget for å behandle noen teologiske og diakonale perspektiver ved tilgivelsens innhold på det mellommenneskelige plan.

Jeg har pekt på to premisser for at tilgivelse på det mellommenneskelige plan skal ha aktualitet. Begge premissene er knyttet til innholdet i relasjonen mellom den som tilgir, og den som tilgis. Begge premissene er begrunnet i hva som kjennetegner Guds tilgivelse. *Det ene premisset* er at den som tilgir, må ha makt til å tilgi. Gud har makt til å tilgi synd fordi han er Gud. Jesus presenterte seg som Gud da han tilga synd, men han synliggjorde også den menneskelige begrensningen til å tilgi når han var i en avmaktsposisjon. Menneskets makt til å tilgi sin neste er avhengig av at krenkerens makt til fortsatt å krenke er brutt. Men det er også avhengig av at den krenkede er fri fra krenkerens makt til å definere virkelighetsforståelse inn i sin livsverden. *Det andre premisset* er at tilgivelse forutsetter et rettfærdig oppgjør. Guds tilgivelse er uttrykk for hans rettfærdighet. Jesu død på korset er et oppgjør som gir mulighet til å få del i Guds tilgivelse for enhver som ber om det, men det er også et oppgjør på vegne av enhver som lider på grunn av medmenneskers synd og ondskap. Det samme har gyldighet også i den mellommenneskelige tilgivelsen: Det forutsetter et oppgjør hvor ansvaret er plassert. Et slikt oppgjør kjennetegnes ikke av at det blir som før, men at det alltid vil være et "før" og et "nå", fordi oppgjøret har gyldiggjort en ny virkelighetsforståelse.

Guds tilgivelse er selve evangeliets essens. Tilgivelse mellom mennesker kan også forstås som et evangelium. Det er åpenbart at den som blir tilgitt av sin neste, får tilgivelsen uten noen gjenytelse. Tilgivelsen gis i den forstand uten betingelser. Men også for den som tilgir, er tilgivelsen et evangelium, fordi det først og fremst er en oppdagelse av at noe har skjedd i ens indre. Den krenkede har kommet dit at det som rammet ham eller henne, ikke lenger styrer eller preger livet. Denne oppdagelsen oppleves ofte

som et under og en åpenbaring. Tilgivelse forstått som å "la fare" det som er skjedd, er blitt en reell mulighet. Tilgivelse forstått som "å vise sjenerøsitet" ved å gi denne nye erkennelsen til den som har krenket en, er dermed mer en bekreftelse av at en har fått makt og frihet enn at det er en oppofrende kristen dyd. Først når denne virkelighet er til stede, er det grunn til å formidle Jesu ord om at "dersom dere tilgir menneskene de misgjerningene de har gjort, skal også deres himmelske Far tilgi dere."

Litteraturliste

- Andersen, Øivind. *Ved kilden*. Oslo: Lunde forlag, 2008 (1. utgivelse i 1977).
- Arms, Margaret F.. "When Forgiveness Is Not the Issue in Forgiveness: Religious Complicity in Abuse and Privatized Forgiveness" i *Forgiveness and Abuse. Jewish and Christian Reflection* redigert av Marie M. Fortune og Joretta Marshall. New York: The Aworth Press Inc., 2002.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Lydighetens vei*. Oslo: Land og Kirke, 1956.
- Herman, Judith Lewis. *Trauma and Recovery. From Domestic Abuse to Political Terror*. London: Rivers Oram Press, 2001.
- Hope, Ludvig. *Et ord i dag*. Oslo: Lunde, 1971 (1. utgivelse i 1930).
- Keene, Fredrich W. "Structures of Forgiveness in the New Testament" i *Violence against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook* redigert av Carol J. Adams og Marie M. Fortune. New York: Continuum, 1995.
- Kleiven, Tormod. *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*. Oslo: Dia-konova, 2010.
- Kvam, Marit Hoem. *Seksuelle overgrep mot barn*. Oslo: Universitetsforlaget, 2001.
- Modalsli, Ole. *Korsets gåte, Om Jesu døds betydning*. Oslo: Verbum, 1987.
- Patton, John. *Is Human Forgiveness Possible? A Pastoral Care Perspective*. Lima: First Academic Renewal Press Edition, 2003.
- Tveitereid, Knut. *En helt overkommelig Bibel*. Oslo: Verbum, 2009 (1. utgivelse i 2001).
- Wisløff, Carl Fredrik. *Daglig brød*. Oslo: Lunde forlag, 1983 (1. utgivelse i 1981).
- Wisløff, Fredrik. *Hvil dere litt*. Oslo: Luther forlag, 1997/2003 (1. utgivelse i 1938).
- Wisløff, H. E. *Stille stunder på veien hjem*. Oslo: Luther forlag, 1952 (1. utgivelse i 1952).

Noter

- 1 Oversettelsen er fra Bibelen utgitt av Det Norske Bibelselskapet i 2006, og med oversettelsen av NT fra 2005.
- 2 Kleiven, *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*, 245.
- 3 Luther, Lunde og Verbum forlag oppga følgende mest-selgende andaktsbøker (med opplagstallene i parentes): Ludvig Hope; *Et ord i dag* (?), Fredrik Wisløff; *Hvil dere litt* (184 000), H.E. Wisløff; *Stille stunder på veien hjem* (131 000), Øivind Andersen; *Ved kilden* (?), Carl Fr. Wisløff; *Daglig brød* (28 000), Knut Tveitereid; *En helt overkommelig Bibel* (50 000).

- 4 Dette er antagelig representativt for hvem som skrev andaktsbøker i den tidsepoken de fleste av disse er hentet fra.
- 5 Andaktsbøkene brukte blant annet følgende begreper som også beskrev tilgivelse: Forsoning, syndsforlatelse, tilregnet rettferdighet, utsløttet misgjerninger. Anvendelsen av begrepet ”tilgivelse” brukes i ulik grad av forfatterne – i spennet fra 53 ganger (C.E. Wisløff) til 8 ganger (Tveitereid). Snittet ligger på 29 ganger.
- 6 Begrepet ”tilgivelse” blir anvendt desidert flest ganger i menneskets relasjon til Gud (130 ganger). På det mellommenneskelige plan blir det anvendt 29 ganger. 15 ganger anvendes det når Guds og mellommenneskelig tilgivelse blir beskrevet i sammenheng.
- 7 Wisløff, *Hvil dere litt*, 154. Se også Wisløff, *Daglig brød*, 20.
- 8 Andersen, *Ved kilden*, 63.
- 9 C.F. Wisløff behandler imidlertid en grense for Guds tilgivelse ved å peke på det Bibelen omtaler som synd mot Den Hellige Ånd: For ”den som bevisst og vedholdende står imot Guds Ånd” finnes det ikke tilgivelse; Wisløff, *Daglig brød*, 283.
- 10 Tveitereid, *En helt overkommelig Bibel*, 15. juli.
- 11 Wisløff, *Hvil dere litt*, 48–49. Tilsvarende ord bruker også av flere av de andre forfatterne i sammenheng med tilgivelse. De knytter tilgivelse sammen med ord og begreper som ”ømhhet”, ”stå ved din side” og ”trøst”.
- 12 Wisløff, *Stille stunder på veien hjem*, 105. Se også Andersen, *Ved kilden*, 334.
- 13 Wisløff, *Hvil dere litt*, 7.
- 14 Hope, *Et ord i dag*, 136. Se også Wisløff, *Daglig brød*, 51–52.
- 15 Hope, *Et ord i dag*, 267.
- 16 Wisløff, *Daglig brød*, 177.
- 17 Uttrykket kan knyttes til Dietrich Bonhoeffers bok *Lydighetens vei*, 11–23.
- 18 Andersen, *Ved kilden*, 99. Se også Wisløff, *Daglig brød*, 142.
- 19 Tveitereid, *En helt overkommelig Bibel*, 30. juni.
- 20 Wisløff, *Hvil dere litt*, 257.
- 21 Wisløff, *Stille stunder på veien hjem*, 155.
- 22 Wisløff, *Daglig brød*, 77. Se også Wisløff, *Stille stunder på veien hjem*, 213.
- 23 Tveitereid, *En helt overkommelig Bibel*, 6. juni.
- 24 Jfr. fotnote 5. H. E. Wisløff er den eneste som ikke behandler temaet i det hele tatt.
- 25 Hope, *Et ord i dag*, 238.
- 26 Wisløff, *Daglig brød*, 24. Se også Hope, *Et ord i dag*, 237–238.
- 27 Hope, *Et ord i dag*, 455.
- 28 Hope, *Et ord i dag*, 277.
- 29 Ibid.
- 30 Ibid., 423.
- 31 Andersen, *Ved kilden*, 404.
- 32 Ibid., 196.
- 33 Ibid., 195.
- 34 Wisløff, *Daglig brød*, 434.
- 35 Ibid.
- 36 Hope, *Et ord i dag*, 231.
- 37 Andersen, *Ved kilden*, 195.
- 38 Tveitereid, *En helt overkommelig Bibel*, 18. februar.
- 39 Wisløff, *Daglig brød*, 295.
- 40 Tveitereid, *En helt overkommelig Bibel*, 14. januar.
- 41 Hope, *Et ord i dag*, 277.
- 42 Andersen, *Ved kilden*, 195. Se også Ibid., 196.
- 43 Hope, *Et ord i dag*, 277–278.
- 44 Andersen, *Ved kilden*, 197.
- 45 Tveitereid, *En helt overkommelig Bibel*, 20. november.
- 46 Som vist foran formidles den mellommenneskelige tilgivelsen i andaktsbøkene først og fremst som et holdnings- og dydsspørsmål hos partene.
- 47 Dette verbet (*afiemi*) var knyttet både til det juridiske og kommersielle området, men kunne samtidig gis en betydning som ivaretok begge disse anvendelsesområdene fordi det kunne knyttes til ”the noun *aphesis* to mean release from debt or obligation or penalty”; Keene, ”Structures of Forgiveness in the New Testament”, 124.
- 48 Paul ’prefers the verb *charizomai* ‘to be generous, perhaps because it stresses the generous and personal character of God’s action and avoids the juridical associations of *aphiemi*’ (Quanbeck 1962, 319)”; Ibid.
- 49 Jfr. Keene, ”Structures of Forgiveness in the New Testament”, 121–122. Keene anvender Mark 1,4 og Mark 2,5 som grunnlag for å illustrerer hhv den først og andre posisjonen.
- 50 Keene, ”Structures of Forgiveness in the New Testament”, 122. Det relasjonelle perspektivet er så å si fraværende i andaktsbøkernes behandling av mellommenneskelig tilgivelse. Tilgivelse forstås utelukkende som et anliggende hos den som tilgis eller hos den som tilgir, og da først og fremst som et vitnesbyrd om hvordan Guds tilgivelse har preget sinnelag og holdninger.
- 51 Ibid.
- 52 Keene, ”Structures of Forgiveness in the New Testament”, 128.
- 53 Når spørsmålet om tilgivelse er knyttet til alvorlige og traumatiserende krenkelseserfaringer, blir betydningen av maktforholdet i relasjonen åpenbar. Men forståelsen av tilgivelsens innhold etableres når de ”små” overtrampene gjøres opp. Det er derfor grunn til å reflektere over om foreldre primært skal be sine barn om tilgivelse når vi har gjort noe galt mot dem. Alternativet kan være å tydeliggjøre i ord og handling at vi som foreldre er ansvarlige for det vonde som rammet barna, og at barna ikke har noen skyld i dette.
- 54 Dette innebærer å ha tillitsmakt som betyr ”den makt og innflytelse som en person eller institusjon får over en eller flere mennesker, på grunnlag av den tillit som posisjon og rolle legger til rette for”; Kleiven, *Tillitsmakt og intimitetsgrenser*, 19.
- 55 Dette skjer nok også når krenkelsjer skjer på grunnlag av annet enn tillitsmakt. Tillitsmakt vil imidlertid forsterke dette fordi det forsterker ambivalensen hos den som rammes: Når det gode menneske gjør noe ondt mot meg – hvem sin skyld er det da?
- 56 Innenfor et traumeoretisk perspektiv beskriver Judith Lewis Herman dette på følgende måte: ”Traumatized people suffer damage to the basic structures of the self. They loose the trust in themselves, in other people, and in God. Their self-esteem is assaulted by experiences of humiliation, guilt and helplessness. Their capacity for intimacy is compromised by intense and contradictory feelings of need and fear. The identity they have formed prior to the trauma is irrevocably destroyed”; Herman, *Trauma and Recovery*, 56.
- 57 Et historisk tilbakeblikk kan illustrere dette poenget: I 1878 forelå en fransk medisinsk rapport som beskrev en del dødsfall hos barn. Store genitale skader hos flere av barna var blitt forårsaket av at voksne omsorgspersoner hadde misbrukt dem seksuelt. Samtidens medisinske eksperter mente imidlertid at dette utelukkende måtte være framprovosert av barna, og fraskrev dermed de voksne omsorgspersonene et ansvar for dette Jfr. Kvam, *Seksuelle overgrep mot barn*, 17.
- 58 En mer inngående beskrivelse av innholdet i denne helings- og myndiggjøringsprosessen er gjort i Kleiven, *Tillitsmakt og intimitetsgrenser*, 394–398.

59 Hope, *Et ord i dag*, 277–278.

60 Modalsli, *Korsets gåte*, 39.

61 Eli Wiesel formidler dette poenget da han sammen med medfanger i konsentrasjonsleiren under siste verdenskrig måtte stå og se på at en ung gutt ble hengt. En forvilet stemme sa da: ”Hvor er Gud?” Wiesel forteller da at ”en stemme i meg svarte: Hvor er Gud? Han henger der i galgen...”. Gjengitt i *ibid.*, 43.

62 *Ibid.*, 47.

63 *Ibid.*, 96.

64 Den som ikke vil tilgi andre, ”han mister tilgivelse hos Gud. Det har Jesus sagt klart,” skriver Hope, *Et ord i dag*, 277–278.

65 Dette forholdet er behandlet i Kleiven, *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*, 417–425.

66 En seksuell krenkelse er ofte basert på at den som synder, innehar en posisjon som er gitt ut fra rolle eller tillit. Slike krenkelser er derfor også et svik mot familien, menigheten, idrettslaget eller lokalsamfunnet som har gitt vedkommende denne posisjonen.

Sammendrag

Artikkelen drøfter noen avgrensede forhold knyttet til spørsmålet: Hvilke premisser kan legges til grunn for tilgivelse på det mellommenneskelige plan? Det faglige grunnlaget for denne drøftingen er tilgivelse forstått innenfor en teologisk og diakonal kontekst og ut fra et maktteoretisk perspektiv. Artikkelen består av to hoveddeler. Den første delen formidler en analyse av hvordan et utvalg andaktsbøker behandler temaet om tilgivelse. Dette har så vært grunnlaget for å behandle noen teologiske og diakonale perspektiver ved tilgivelsens innhold på det mellommenneskelige plan.

Analysen av andaktsbøkene viser at tilgivelse formidles slik at det blant annet avdekker et spenningsforhold mellom Guds tilgivelse som gis mennesket uten forbehold – og likevel forutsetter en vilje og forpliktelse til å tilgi sine medmennesker. Forfatteren hevder at det er to premisser for at både Guds og den mellommenneskelige tilgivelse skal ha aktualitet. Det ene premisset er at den som tilgir, må ha makt til å tilgi. Gud har makt til å tilgi synd fordi han er Gud. Menneskets makt til å tilgi sin neste er avhengig av at krenkerens makt til fortsatt å krenke er brutt, men også at krenkerens makt til å definere virkelighetsforståelse inn i den krenkedes livsverden ikke lenger har gyldighet. Det andre premisset er at tilgivelse forutsetter et rettferdig oppgjør. Jesu død på korset er et oppgjør som gir mulighet for mennesket til å bli tilgitt, men det er samtidig et oppgjør på vegne av enhver som lider på grunn av medmenneskers synd og ondskap. Den mellommenneskelige tilgivelsen forutsetter også et oppgjør hvor ansvaret er plassert og som har gyldiggjort en ny virkelighetsforståelse.

Selvfølelse som perspektiv på konfliktforståelse og konfliktbearbeiding



AV TERJE TORKELSEN

terje.torkelsen@uis.no

1 Innledning

Avgrensning av tema

Temaet for denne artikkelen er konfliktforståelse og konfliktbearbeiding. Fokus er først og fremst rettet mot første del av tematikken, nemlig *konfliktforståelse*. I del 5 vil jeg imidlertid presentere noen konsekvenser av tematikken med henblikk på *konfliktbearbeiding*. Konflikt bestemmes i denne sammenheng som *personalkonflikt*; det vil si konflikt som oppstår i rammen av et konkret arbeidsfelleskap.

Konteksten for artikkelen er *praktisk-kirkelig*. Det vil framgå ikke minst av eksempler som presenteres underveis. Kirkens framtreten i verden har karakter av å være dialektisk; den eksisterer samtidig henholdsvis som *organisme* og som *organisasjon*. I egentlig forstand er kirken en organisme; det vil si at "... kirken er de helliges samfunn, hvor evangeliet læres rent og sakramentene blir rett forvaltet."¹ Som en konsekvens av inkarnasjonen eksisterer imidlertid kirken også sekundært som organisasjon underlagt de menneskelige kår og den menneskelige fornuft. Denne artikkelen omhandler konflikttematikk i lys av kirken i sistnevnte forstand, nemlig som en organisasjon.

Temaet konfliktforståelse og konfliktbearbeiding kan det reflekteres over i en rekke faglige kontekster. Begrepet *makt* står her sentralt. I et organisasjonsteoretisk perspektiv kan maktbegrepet analyseres *strukturelt*: En konfliktanalyse kan ta utgangspunkt i graden av *uenighet*, *av-*

hengighet og *ulikhet* som eksisterer mellom grupper i en organisasjon.² I denne sammenheng vil videre Max Webers bruk av begrepet makt i en organisasjon være relevant å ta fatt i.³

I min doktoravhandling har jeg videre søkt å vise hvordan makt i en kirkelig kontekst kan utøves på en destruktiv måte i form av en adferd som trakasserer medarbeidere.⁴ Denne artikkelen behandler imidlertid ikke konflikt i lys av maktbegrepet.

Et annet perspektiv som kunne representere et fruktbart innsteg i vår tematikk, ville være å undersøke hvordan selve konfliktbegrepet gjennomgående har blitt forstått i praktisk-kirkelig kontekst, både nasjonalt og internasjonalt. I hvilken grad forstås konflikt i hovedsak som et nyskapende versus nedbrytende fenomen? Og hvilke konsekvenser har alternative konfliktbestemmelser for selve konfliktbearbeidingen?⁵ Også dette perspektivet er imidlertid også valgt bort.

Ethvert valg av en faglig forståelsesmodell vil nødvendigvis innebære en *forenkling av virkeligheten*. Slik også i denne sammenheng. Det valg av tolkningsperspektiv som tas i bruk i denne artikkelen, skjer derfor i bevissthet om at virkeligheten er mer kompleks og mangfoldig. Men for å oppnå størst mulig klarhet i en faglig drøfting, må virkeligheten noen ganger forenkles. I neste omgang får den klarhet som eventuelt springer fram av en slik analyse, brukes som ett av flere perspektiv som på en

fruktbar måte kan kaste lys over den komplekse virkelighet vi også i kirken til daglig står overfor i møte med konfliktproblematikk.

Valg av tematikk og problemformulering

Selvfølelse er det begrep jeg i denne artikkelen velger å anvende som hovedperspektiv for fortolkning av konfliktproblematikk. Jeg tar i bruk *objektrelasjonsteori* for å bestemme selvfølelse som de indre bilder et menneske danner av seg selv og omverden, bilder som i neste omgang skaper det potensial av følelser og handlingsberedskap som vi bærer med oss i vårt møte med omverden (jfr. del 3).

Selvfølelse er altså fra en side sett et *intrapyskisk, subjektivt* fenomen. Samtidig vil vår selvforståelse avspeile seg i vårt samspill med andre mennesker. I lys av våre indre bilder speiler vi andre personer og vår interaksjon med dem, ikke minst på arbeidsplassen. I dette samspillet blir det eksistensielt viktig for et menneske å ivareta sin selvfølelse; det vil si seg selv. Når det oppstår situasjoner hvor en person opplever at selvfølelsen trues, vil vedkommende derfor agere for å forsvare seg selv. I en slik interaksjon ligger også kimen til konflikt.

I denne sammenheng aktualiseres imidlertid et problem. Som påpekt er et menneskes selvfølelse *subjektivt* betinget; det vil si at den konstituerer enkeltmenneskers virkelighetsoppfatning. Oppfatningen av en sosial interaksjon kan derfor i noen situasjoner framstå som diametralt forskjellig hos de involverte. Noen ganger kan vi undre oss over om det er det samme saksforhold, den samme virkelighet det dreier seg om. Spørsmålet blir da hvordan vi kan takle dette problemet. Spørsmålet reises i siste delen av artikkelen som har konfliktbearbeiding som tema (jfr. del 5).

En hovedantagelse er videre at karakteren av samspillet på en arbeidsplass i høy grad er avhengig av den atmosfære som eksisterer her, ikke minst i hvilken grad *angst* eller *trygghet* preger arbeidsfellesskapet. I lys av alternative nivå av angst og trygghet søker jeg å beskrive hvordan forskjellige typer interaksjoner kan utvikle seg med arbeidere i mellom (jfr. del 4).

På denne bakgrunn finner jeg det saksvarende å forstå en konflikt som en *dynamisk*

prosess i rammen av et sosialt fellesskap. Dette perspektivet gjør det mulig å fokusere både på de *intrapyskiske* og de *relasjonelle* aspektene ved en konflikt (jfr. del 2).

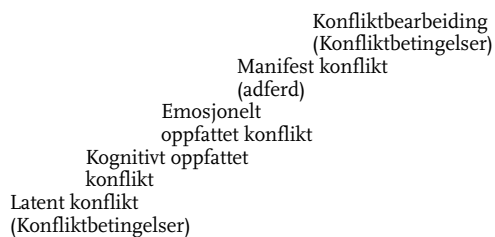
I forlengelsen av refleksjonen over selvfølelse som én mulig forståelsesmodell for personalkonflikter søker jeg i den avsluttende del å skissere hvilke muligheter og problemer et slikt perspektiv får for bearbeiding av konflikter (jfr. del 5).

Problemformuleringen vil på denne bakgrunn lyde: *I hvilken grad kan begrepet selvfølelse hjelpe oss til å forstå karakteren av personalkonflikter i kirken? Hvilke muligheter og problemer rommer dette perspektivet anvendt på konkrete konflikter?*

2 Konflikt som prosess

I organisasjonslitteraturen finnes det ulike begrepsmessige modeller for å beskrive konflikter i en organisasjon. Det eksisterer to hovedtyper, henholdsvis *strukturmodeller* og *prosessmodeller*.⁶ Strukturmodeller retter i hovedsak søkelyset mot underliggende, strukturelle forhold som kan gi opphav til konflikter (jfr. del 1). Prosessmodeller fokuserer primært på de dynamiske, interpersonale aspektene ved en konflikt. I vår sammenheng framstår det som mest relevant å betrakte en personalkonflikt i lys av en prosessmodell. Prosessperspektivet makter å fange opp den dynamiske karakter som slike konflikter har, og rommer i seg potensial til å vise hvordan en konflikt utvikler seg i samspillet mellom partene. Ulike typer saksforhold kan utløse en slik konflikt. Dette aspektet ligger imidlertid utenfor fokuset i denne artikkelen. Hovedfokus her er primært på selve prosessen i konfliktforløpet. I siste del drøftes de relasjonelle konsekvensene av en slik konfliktprosess (jfr. del 5).

En bestemmelse av en personalkonflikt som en *dynamisk prosess* gjør det mulig for oss å fokusere både på de *intrapyskiske* og *relasjonelle* aspektene ved en konflikt. Et eksempel på en slik prosessmodell er utviklet av L. R. Pondy. Han identifiserer fem stadier i et konfliktforløp.⁷ Hvert av stadiene innebærer en opptrapping av konfliktforløpet. Prosessen kan illustreres med det jeg har kalt "trappemodellen" som illustrerer hvordan en konflikt kan utvikle seg og eskalere.⁸



Modell I: Trappemodellen

Trappemodellen bevisstgjør oss om at *konfliktbetingelser* alltid vil være tilstede i et arbeidsfellesskap. Det gjelder også i kirkelig sammenheng. Denne type fellesskap dannes ved at mennesker som er forskjellige med henblikk på bakgrunn, verdsett og motivasjon, føres sammen. I dette samspillet utfordres vårt syn på oss selv og omverdenen. Det kan bli stilt spørsmål ved verdier som er dypt grunnfestet i vår tenkemåte og personlighet.⁹

En arbeidsgruppe rommer et potensial av forskjellige talenter. Men i deltagerens *forskjellighet* ligger også kimen til konflikt. Den enes ressurs kan av en annen deltager oppleves som en trussel, fordi vedkommende subjektivt opplever at den andres talenter blottstiller hans eller hennes tilkortkommethet. På dette viset erfarer personen at bildet av ham selv; det vil si: Hans *selvfølelse* trues.

Trappemodellen illustrerer den prosess som finner sted når konfliktbetingelsene i en organisasjon utvikler seg til en åpen (manifest) konflikt. Som nevnt ligger konfliktbetingelser latent i en organisasjon. Disse aktualiseres imidlertid først når organisasjonsdeltagere *kognitivt* oppfatter disse betingelsene som urimelige eller urettferdige. Prosessen intensiveres når opplevelsen forplanter seg fra hodet til magen; det vil si at deltagere engasjeres *emosjonelt*.

Prosessene når her et kritisk punkt. Hittil har den i vesentlig grad funnet sted på det intrapsykiske plan, kognitivt og emosjonelt. Men om det ikke på dette stadiet intervenseres, vil det hele før eller siden kunne utvikle seg til en åpen konflikt som materialiserer seg i negativ *konfliktadferd*. Konfliktbearbeidingen kan i sin tur skape nye betingelser for konflikt om en eller begge partene i konflikten opplever at deres interesser ikke i tilstrekkelig grad er ivaretatt.

I en slik konfliktprosess kan altså turbulente, indre følelser manifestere seg i provoserende handlinger i rammen av et sosialt fellesskap. Hvordan et menneskes selvfølelse påvirker og påvirkes i denne prosessen, er tema for denne artikkelen.

Hittil har jeg fokusert på konflikt som prosess. Nå vil jeg kort søke å bestemme begrepet selvfølelse.

3 Selvfølelse som forståelseperspektiv

I lys av objektivitetsteorien gir James F. Masterson følgende bestemmelse av selvet: *"The real self (...) is made up of the sum of the interpsychic images of the self and of significant other, as well as the feelings associated with those images, along with the capacities for actions in the environment guided by those images."*¹⁰ Dette forholdet kan illustreres med følgende modell:



Modell II: Vårt selv

Vi bærer med andre ord i oss fundamentale indre bilder. Disse bildene dannes fra tidlig barndom gjennom vår interaksjon med viktige nærpersoener (*"significant others"*). Vi internaliserer innholdet av disse relasjonene, noe som i sin tur blir det speil vi betrakter oss selv og omverdenen i. Individualiteten skapes altså ikke i et vakuum. *"No man is an island, entire of itself,"* skriver den engelske poeten John Donne (1572–1631). Det er nemlig i *relasjon* at vårt selv både vokser fram og vedlikeholdes. Vi mennesker har karakter av å være relasjonelle vesener. *Jan Erik Rekdal* formulerer denne prosessen på en fortettet måte i diktet *"Syv betraktninger over den tomme krybben"*:

Gi meg det ansiktet som la seg
over meg i vuggen som et løfte
et blikk helt tilfreds med hva
det så
Jeg ble født av dette ansikt
da det så meg opp i seg
som en sky trekker
en sommer til seg
gjennom regnet.¹¹

De indre bildene aktiviserer i sin tur følelsesmønstre. Disse følelsene kan være hovedsaklig positivt eller negativt ladet. I følge Erik H. Erikson vil de avgjøre om vårt forhold til verden preges henholdsvis av tillit ("trust") eller mistillit (*mistrust*).¹² De indre følelsesbildene legger i sin tur grunnlaget for vår handlingsberedskap ("the capacities for action in the environment"). Ut fra selvfølelsen springer med andre ord vår *mestringsevne*, bevisstheten av å ha talenter som gjør oss kapable til å bidra med noe i møte med andre mennesker. Denne prosessen er dynamisk: Våre følelsesmønstre og våre muligheter for handling vil i siste instans også virke tilbake på og eventuelt endre de indre bildene vi har av oss selv.

Vesentlig i denne sammenhengen er at selvfølelsens relasjonelle karakter gjør oss *sårbar* i samspillet med andre mennesker, ikke minst på arbeidsplassen. Her tilbringer vi en stor del av livet og utvikler vår *yrkesidentitet*. Denne identiteten er viktig for de indre bilder vi former av oss selv, og den bestemmer i stor grad våre grunnleggende følelsesmønstre og vår evne til å fungere på en konstruktiv måte i jobbsammenheng.

4 Konflikt og selvfølelse

På denne bakgrunnen tror jeg begrepet selvfølelse kan anvendes som et fruktbart perspektiv for å kunne forstå personalkonflikter. Dette begrepet kan gi oss et *dybdeperspektiv* på slike konflikter, som vi ellers ville gå glipp av. Begrepet skaper en bevissthet om at vi i personalkonflikter er til stede med hele oss selv; det vil si med vår kropp, vår tanke- og følelsesliv. En konfliktforståelse som ikke inkluderer et slikt helhetsperspektiv, vil lett bli for snever. Vi blir sneversynte i måten vi forholder oss til konflikter på.

I praksis kan det føre til at ansvarlige ledere for raskt søker etter praktiske "grep" som de mener kan bidra til å løse problemene, mekanismer som på kort sikt vil legge konflikten død. Men når konflikthåndtering på denne måten foregriper *konfliktforståelse* blir resultatet ofte at leder angriper *symptomene* på konflikten, samtidig som han eller hun overser konfliktens egentlige karakter, nemlig at konflikten kan

være et resultat av at personer opplever sin selvfølelse truet.

Konflikter som har bakgrunn i at ansatte opplever en trussel mot sin selvfølelse, vil ofte ha sin rot i grunnleggende endringer i en organisasjon. Slike endringer påvirker i neste omgang *relasjoner* og *funksjoner*. Og det å måtte nytolke sin yrkesrolle, kan oppleves som en trussel mot ansattes identitet. Dette forholdet kan utløse motstand og bærer derfor i seg potensial for konflikt: *"The essence of psychological safety (...) is that we can imagine a needed change without feeling the loss of integrity and identity. If the change I have to make threatens my whole self, I will deny the data and the need for change."*¹³

Et eksempel på en slik potensiell konflikt i kirkelig sammenheng er relasjonen mellom sogneprest/prost og kirkeverge. Kirkeloven av 1997 skapte et nytt forhold mellom råds- og embetslinjen i Den norske kirke ved at kirkevergens myndighetsområde ble sterkt utvidet. Denne endringen kan føre til at sogneprest/prost sitter igjen med en opplevelse av å ha mistet innflytelse ved at yrkesrollen innsnevres. Fra kirkevergens synssted kan det skapes en opplevelse av at hans/hennes nye mandat ikke blir respektert av den annen part. Dermed oppstår en situasjon som en eller begge parter kan oppleve som en trussel mot sin yrkesidentitet. Og yrkesidentiteten vil, som tidligere nevnt, være nært knyttet til en persons selvfølelse. Tolkingen av den nye relasjonen partene imellom kan derfor i praksis oppleves som en trussel mot selvfølelsen.

Hva skjer i et arbeidsfellesskap, når selvfølelsen trues på det yrkesmessig/personlig plan? En slik situasjon kan illustreres ved følgende modell:



Modell III: Når selvfølelsen trues

Depresjon er i denne sammenheng ikke i første rekke tenkt som en psykiatrisk diagnose (selv om den i siste omgang kan utvikle seg til å bli det), men heller som et uttrykk for en manglende motivasjon i arbeidet, en følelse av resignasjon og maktesløshet.

Det at en person opplever at selvfølelsen trues, kan imidlertid også resultere i *aggresjon*. Denne aggresjonen kan rette seg mot den parten som

truer yrkesidentiteten. Den kan også rette seg mot personer som representerer de strukturer som tillater at denne type konflikter får utvikle seg.

Men egentlig har begge disse to reaksjonsmåtene, depresjon og aggresjon en felles kilde. Aggresjon er ofte et tegn på *skjult sårhet*.¹⁴ Reaksjonen på en konflikt som truer selvfølelsen, kan derfor enten vende seg innover og resultere i depresjon eller utover i form av aggresjon. Felles for reaksjonsformene er imidlertid sårheten over at en står i fare for å tape noe som er av eksistensiell betydning for en selv.

Forekomsten og styrken av disse reaksjonsformene vil ofte avhenge av *trygghetsnivået* versus *angstnivået* i en organisasjon. Angst er heller ikke i denne sammenheng primært forstått som en psykiatrisk diagnose, men som nivået av generell *utrygghet* eller *uforutsigbarhet* i et arbeidsfellesskap. Forholdet mellom trygghets- og angstnivå kan manifestere seg på forskjellig vis.

Når trygghetsnivået overstiger angstnivået.

Forutsetningen for å kunne bearbeide en konflikt uten at én eller begge parter selvfølelse trues, er at det eksisterer en tilstrekkelig grad av *trygghet* i arbeidsfellesskapet. Deltagerne må besitte en grunnleggende trygghet på at de andre i arbeidsfellesskapet respekterer dem og vil dem vel, og at forskjellighet med hensyn til talenter ikke tolkes som en trussel, men som en ressurs. Partene er opptatt av å bygge hverandre opp slik at personalressursene på maksimal måte kan brukes til oppgaveløsning. I et slikt arbeidsfellesskap gjelder det Warren Bennis kaller "bestemors regel": "*Grip mennesker på fersk gjerning – i å gjøre noe riktig.*"

Hvordan utvikling av denne type trygghet og gjensidig anerkjennelse kan skje i praksis, har Isach Adizes konkretisert i en modell som skal illustrere hvilke *fire ledelsesroller* han mener bør være dekket i et arbeidsfellesskap for at det skal fungere på en god og effektiv måte.¹⁵

Modellen presenteres her kort. Stikkordene i anførselstegn representerer min tolkning av rollene:

<i>Produsent</i>	(P)	"Pådriver"
<i>Administrator</i>	(A)	"Ordensmann"
<i>Entreprenør</i>	(E)	"Idéskaper"
<i>Integrator</i>	(I)	"Miljøskaper"

I en velfungerende arbeidsgruppe bør med andre ord disse fire ledelsesrollene PAEI være dekket. Ifølge Adizes bør to sentrale spørsmål derfor stilles: a) Er alle rollene dekket? b) Stenger noen roller for utfoldelsen av andre roller?

I praksis kan modellen fungere ved at hvert gruppelem først tegner sin egen PAEI-profil, med andre ord: sin selvopplevde kompetanseprofil. Størrelsen på bokstavene kan markeres enten som hele, halve eller kvarte. I neste omgang føres profilene samlet opp på en flippover, og det gis anledning til å kommentere de andre gruppelemmers profiler. Erfaringsvis vil enkeltmedlemmer bli oppfordret til å forstørre en eller flere bokstaver. De andre har erfart kompetanse som de oppmuntrer vedkommende til å ta mer i bruk.

Det at enkeltmedlemmer på en slik måte får uttrykke sin kompetanse og får denne anerkjent av andre deltagere, kan danne grunnlag for at den enkelte får frimodighet til å ta i bruk sin styrke til fellesskapets beste. Samtidig vil en slik prosess kunne skape rom for at den enkelte kan våge å avsløre sin sårbarhet på områder hvor vedkommende føler at han/hun kommer til kort og dermed kan oppleve sin selvfølelse truet. Men for at det skal kunne skje, må tryggheten i arbeidsfellesskapet være større enn angsten, angsten for ikke å bli respektert og ivarettat når en blottstiller seg.

I et kirkelig undervisningsmiljø skulle et nytt kollegium etableres. Det hadde tre deltagere. To av deltagerne kjente hverandre fra før; tredjemann var ukjent for begge disse. De førstnevnte var teologer; tredjemann var økonom og samfunnsviter. En av teologene, foreslo at de tre skulle starte samarbeidet med å ta i bruk Adizez modell for å bli kjent med hverandres kompetanseprofil (jfr. PAEI). Resultatet viste tre nokså forskjellige profiler. Økonomen/samfunnsviteren hadde en stor P (Han hadde tidligere jobbet med salg!). Begge teologene skåret bare halv eller kvart på denne rollen. "Kvarten" uttrykte stor lettelse ved å se den store P hos vedkommende, da han opplevde at han kom til kort i denne rollen. Den ene teologen hadde en stor A og I. Den andre teologen en stor E og I. Økonomen/samfunnsviteren opplevde det på sin side betryggende å se en stor A. Han karakteriserte seg selv som et "rotehue". De tre var enige om at de hadde ganske forskjellige

kompetanseprofiler. Dette opplevde de som nyttig å erkjenne ved starten på et nært arbeidsfellesskap, og de ble enig om at det var viktig at hver enkelt fikk ta i bruk sin spesielle kompetanse i det videre samarbeidet.

Det å skape denne type grunnleggende trygghet i et arbeidsfellesskap er imidlertid noe annet enn å idyllisere. Angstnivået – det vil si problemnivået – kan i et slikt arbeidsfellesskap også være relativt høyt. Det kan utspille seg friske diskusjoner, og det kan eksistere stor uenighet partene imellom. Når situasjoner tilspisser seg, er det likevel rom både for å gråte, rase og le, fordi deltagerne er trygge på at den enkelte vil bli lyttet til og respektert. Og når en av deltagerne eksponerer sin sårbarhet, vet vedkommende at dette ikke vil bli utnyttet av de andre.

Når angstnivået i stor grad overstiger trygghetsnivået

Den motsatte situasjon kan imidlertid også eksistere på en arbeidsplass. Angstnivået kan i stor grad overstige trygghetsnivået. Når dette kjennetegner situasjonen i et arbeidsfellesskap, vil kommunikasjonen få preg av *forsvar*. Partene vil være i alarmberedskap, usikre på når neste angrep kommer. De vil være svært forsiktige med å blottstille seg, i frykt for at de vil bli konfrontert eller krenket. De er redde for å bli grepet på fersk gjerning – i å gjøre noe galt, for å omskrive Warren Bennis sine ord.

Kapellanen plumper rent instinktivt ut overfor sin sogneprest: – Jeg er redd deg! – Ja, det har du god grunn til! lyder svaret.

Når angstnivået når slike høyder, vil hele kommunikasjonsmiljøet på arbeidsplassen få forsvarspreg. Erfaringsvis vil partene da rekruttere andre medlemmer i fellesskapet, som kan være med på å bekrefte deres virkelighetsforståelse. Man utvikler mistenksomhet overfor den andre parts motiver. Ved at deltagerne gjensidig bekrefter hverandres fiendebilder, eskalerer konflikten. Dette utløser i sin tur konfliktadferd (jfr. trappemodellen, del 2). Følgen er at det dannes grupperinger i arbeidsfellesskapet.

En lærer forteller at det på lærerrommet eksisterer et usynlig skille. Det kommer til uttrykk i måten kollegene grupperer seg under den daglige

lunsjen. Smertefullt blir konflikten manifestert i forbindelse ved feiringen av en åremålsdag. Personalet makter ikke å samles rundt et felles bord.

Resultatet av en slik prosess er at kreativitet og oppgaveløsning stagnerer. Den enkelte deltager vil være svært nøye med å følge skrevne eller uskrevne regler, slik at vedkommende ikke risikerer å bli tatt for noe. Det vil i begrenset grad være rom for nytenkning. Deltagerne vil isolere seg og ha nok med sin egen lille verden. For når angstnivået på denne måten overstiger trygghetsnivået i et arbeidsfellesskap, vil det hos partene eksistere en vedvarende frykt for å få sin selvfølelse krenket.

Når trygghetsnivået i stor grad overstiger angstnivået

Forholdet mellom trygghets- og angstnivået på en arbeidsplass kan imidlertid også komme til uttrykk på en tredje måte: Trygghetsnivået kan i stor grad overstige angstnivået. I en slik situasjon skjer det en *idyllisering* av forholdene på arbeidsplassen. Det er stort fokus på ”pizza og kos”, men lite fokus på innsats og resultat. De ansatte har det kjekt sammen, samtidig som ”produksjonen” tillegges mindre betydning. Uenighet og antydninger til konflikt undertrykkes.

I denne type ”trygghetskultur” vil medarbeidere i liten grad protestere eller opponere i frykt for ødelegge den gode atmosfæren på arbeidsplassen. Ofte vil det være leders behov for harmoni som skaper betingelsene for en slik kultur. Uro og diskusjon kan av leder oppleves som et nederlag, et tegn på at vedkommende ikke strekker til. Leders frykt for at selvfølelsen skal trues, fører til at enhver kime til konflikt undertrykkes. Det eksisterer ro på arbeidsplassen, men den har karakter av kirkegårdsro.

En student kommer tilbake etter en dag i praksis-menigheten hvor hun er utplassert, usikker og skyldbetynget. På et stabsmøte kommenterte hun frimodig atmosfæren på arbeidsplassen. Hun opplevde den som passiv og lite kreativ. Resultatet var at sognepresten ble ”såra og vonbroten” og fortalte henne at hun burde være glad for å ha blitt tatt inn i stabsfellesskapet. Han opplevde hennes kommentarer som utidige og utakknemlige.

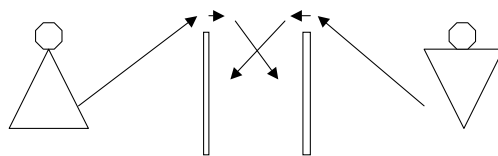
Vi bør stille spørsmål om og i hvor stor grad en slik situasjon preger menigheter som arbeidsplass. "Nåde" er et sentralt begrep i kirkelig sammenheng. Mennesker skal i menigheten oppleve gjestfrihet og varme. Og når de kommer til kort, skal de bli tilgitt og ivaretatt. Fra én side sett er dette en positiv tenkemåte. Men når denne tenkemåten ukritisk overføres på personalpolitikken, kan det få uheldige konsekvenser. Også på en kirkelig arbeidsplass må det stilles klare krav til de ansatte, eksempelvis med henblikk på tilstedeværelse og resultat. Kirkelig ansatte er ikke primært på arbeidsplassen for å bli sett og oppmuntret, men for å utføre en jobb. Det er det de mottar lønn for.

Dette representerer selvfølgelige krav i det sekulære arbeidsliv. Men om en ensidig "trygghetskultur" får prege arbeidsforholdene i en menighet, vil kirkelige ansatte lett oppfatte denne type krav som kalde og urimelige. Det skapes konflikt, fordi ansatte opplever at deres arbeidssituasjon invaderes på en urimelig måte; de opplever at deres selvfølelse trues. Hvordan denne type problematikk kan takles, drøftes nærmere i siste del av artikkelen (jfr. del 5).

Hittil har artikkelen handlet om selvfølelse som perspektiv på konfliktforståelse. Avslutningsvis vil jeg søke å beskrive forholdet mellom selvfølelse og konfliktbearbeiding, og noen prosesser som finner sted i slike situasjoner.

5 Bearbeiding av konflikter hvor selvfølelsen trues

Når mennesker i konfliktsituasjoner opplever sin selvfølelse truet, står det eksistensielle ting på spill.¹⁶ I slike situasjoner vil partene bygge *forsvar* for å beskytte seg selv; det vil si sin selvfølelse. Begge parter bygger sin egen forsvarsmur, for man kriger ikke fra samme festning. Jo mer partene "skyter på" hverandre, dess høyere og mer solid gjøres muren. Konflikten vil med andre ord eskalere og utløse en spiral av negativ konfliktadferd (jfr. "trappe-modellen").



Modell IV: Å bygge forsvar

Som tidligere nevnt vil det i slike situasjoner erfaringsvis danne seg grupperinger på arbeidsplassen; prosessen tenderer mot å få et *kollektivt* preg. Deltagerne vil utvikle mistenksomhet overfor den andre parts motiver. De vil søke å få sin egen virkelighetsforståelse bekreftet samtidig som det settes spørsmålsteget ved den andre parts tolkning. Jo lenger konflikten drar ut, dess mer sementeres partenes virkelighetsforståelse. På sikt vanskeliggjør dette en konstruktiv samtale partene i mellom.

Med sin forsvarsmur beskytter den enkelte seg selv. Men det vi ikke alltid reflekterer over, er at et forsvar samtidig *provoserer* motparten. Taushet kan eksempelvis tolkes som arroganse, tilbaketrekning som avvisning. Dette vil i sin tur virke sårende på den andre parts selvfølelse. Det skapes usikkerhet og aggresjon, noe som igjen resulterer i at man utvikler nye, negative strategier overfor motparten. Slik fører situasjonen partene inn i en nedadgående spiral som vekselvis preges av henholdsvis forsvar og angrep.

Når det oppstår situasjoner hvor medarbeidere føler sin selvfølelse truet, er ansvarlig leders oppgave ikke primært å intervensere og fortelle partene hvor skapet skal stå, heller ikke febrilsk å lete etter praktiske tiltak for å få konflikten ut av verden. Ansvarlig leder bør heller legge vinn på å være lydhør overfor partenes opplevelse av situasjonen. Først når leder tar på alvor og lytter til ansattes erfaringer av å være krenket, kan det legges grunnlag for en konstruktiv samtale mellom partene og en konstruktiv håndtering av konflikten.

Leders viktigste oppgave i en slik situasjon er å forsøke å skape en trygg atmosfære hvor partene kan komme i kontakt med og våge å uttrykke sin *sårbarhet*. Intet er mer forløsende og fellesskapsbyggende enn når mennesker våger å være sanne og sårbare overfor hverandre. Men når et menneske legger ned sitt forsvar, gjør ved-

kommende seg samtidig *forsvarsløs*. Det gir motparten mulighet til å "skyte fra hoften" og dermed forårsake ubotelig skade. Derfor er det avgjørende at en slik prosess skjer i en trygg ramme hvor leder på en vennlig, men bestemt måte ivaretar den enkelte part. Når det er tilfelle, kan det skapes "et hellig øyeblikk" hvor den *borg* partene har bygget for å forsvare seg, forvandles til en *bro* hvor de to kan møtes som jevnbyrdige.



Modell V: Fra borg til bro

Samtidig er det viktig å ikke idyllisere en slik prosess og uten videre tro at den lar seg gjennomføre i enhver konfliktsituasjon. Som påpekt innledningsvis er et menneskes *selvfølelse subjektivt* betinget: Det enkelte mennesket speiler virkeligheten i lys av internaliserte bilder av seg selv og sine omgivelser. Enkeltpersoners opplevelse av andre mennesker og sosiale hendinger kan derfor framstå som totalt forskjellig. Spørsmålet blir da, ikke minst for ansvarlige ledere, hvordan de skal forholde oss til dette problemet. I denne forbindelse synes det nødvendig å foreta to analyser. Den første har en mer prinsipiell *etisk* karakter. Den andre har mer karakter av å være praktisk *psykologisk*.

I første tilfelle handler om og i hvilken grad et menneskes *selvfølelse* er *normativ* i etisk forstand. Med andre ord: Skal det virkelighetsbilde og de holdninger som et menneskes *selvfølelse* "produserer" underlegges etisk vurdering? Et resonnement hos Jürgen Habermas kan hjelpe oss videre her. Et sentralt spørsmål for ham er hvordan vi i en postmoderne tid kan unngå å havne i normmessig relativisering og fastholde individet som etisk ansvarlig. Habermas peker på at vi ikke uten videre kan avlese normer som sanne eller falske av virkeligheten. Normer får gyldighet ved at de anerkjennes i et fellesskap. Jan-Olav Henriksen skriver: "*Det innebærer altså at subjektet i og med integrasjonen*

*i livsverdenen blir integrert i en rekke sammenhenger der det normative grunnlaget for handlingene ikke gjøres gjenstand for diskusjon. Samtidig gir denne integrasjonen en mulighet for individer til å tolke sin verden (også i et normativt lys, J-O H)."*⁷

Dette er i utgangspunktet et allmenneskelig resonnement. I lys av en teologisk begrunnet etikk vil det ytterliges forsterkes: Enkeltmenneskets livstolkning, som springer fram av dets *selvfølelse*, er ikke etisk fristilt, men må tolkes i lys av et normativt rammeverk som gjelder for fellesskapet. Dersom individet selv ikke makter å foreta denne vurdering, må fellesskapet gjøre det for vedkommende.

Det andre spørsmålet har mer karakter av å være praktisk psykologisk. Skal en personalkonflikt kunne bearbeides gjennom en åpen og jevnbyrdig dialog, forutsetter det at visse *samspillmekanismer* fungerer. For det første må det eksistere en *grunnleggende respekt* for den andre parts *autonomi*. På tross av ulikhet og uenighet må det finnes en gjensidig vilje til å betrakte hverandre som likeverdige subjekt, og i det daglige samspillet på arbeidsplassen må denne respekten praktisk komme til uttrykk.

For det andre forutsetter en dialogisk samtaleprosess at begge parter besitter en grunnleggende *evne til selvinnsikt* som gjør dem i stand til å forholde seg kritisk betraktende til sin egen virkelighetstolkning. Hvor slik innsikt mangler eller oppleves som så truende at destruktive forsvarsmekanismer trer i funksjon, forsvinner grunnlaget for en åpen og likeverdig dialog.

Når mennesker i konfliktsituasjoner står i fare for å brytes ned gjennom vedvarende maktmisbruk og trakasserende adferd, og det, på tross av gjentatte forsøk, ikke er mulig å bevisstgjøre de aktuelle personer om dette og slik bryte et destruktivt handlingsmønster, må det stilles spørsmål ved om en *dialogisk* tilnærming i det hele tatt lar seg gjennomføre. Gjentatte samtalerunder vil i slike situasjoner erfaringsvis føre til utmattende og resultatløse prosesser som bare bidrar til ytterligere å bryte mennesker ned. Når det gjelder konflikthåndtering i Den norske kirke, har jeg i mitt forskningsarbeid dessverre registrert at dette i en rekke tilfeller har skjedd og fortsatt skjer.¹⁸ I slike situasjoner vil det som

regel være nødvendig med en direkte ledelses-intervenering som kan sette en stopper for vedvarende krenkelser av medarbeidere.¹⁹

For å kunne gjennomføre en dialogisk samtaleprosess i personalkonflikter er det generelt en avgjørende faktor at det i arbeidsmiljøet eksisterer en atmosfære hvor trygghetsnivået overstiger angstnivået (jfr. del 4, pkt. 2). Når dette er tilfelle, kan medarbeidere bli bevisstgjort sitt eget potensial samtidig som de kan våge å artikulere det når de opplever sin selvfølelse truet. De vil våge å gjøre seg sårbare, fordi de vet at kolleger ikke er ute på "å ta rotta på dem", men vil deres eget beste. En viktig oppgave for ledere er å bidra til å etablere denne type trygghet på en arbeidsplass. Det vil i neste omgang representere en viktig forutsetning for å utvikle kreativitet, effektivitet og arbeids glede hos medarbeidere.

6 Avslutning

I denne artikkelen har jeg søkt å vise hvordan selvfølelse kan representere et nyttig perspektiv for ledere i tilnærmingen til personalkonflikter. Det kan skape større bevissthet om hva som skjer både intrapsykisk og relasjonelt når medarbeidere opplever at selvfølelsen trues. I neste omgang vil denne forståelsen kunne sette ledere bedre i stand til å takle den type adferd en slik opplevelse utløser, og til å skjønne hvordan slik adferd kan provosere den andre parten.

Flere, blant annet undertegnede, har etterlyst større beslutningsvilje og myndighetsutøvelse hos kirkelige ledere i konfliktsituasjoner. I noen situasjoner framstår dette som helt essensielt, ikke minst når medarbeidere utsettes for trakassering.²⁰ Da har de rett på beskyttelse. Samtidig må ikke dette generelt medføre at ledere avskjærer relasjonelle prosesser som det er viktig og nødvendig å slutføre for å oppnå et positivt resultat av konflikthåndteringen.

Anvendt litteratur

Berg, M.E. (2000). *Ledelsesutvikling*. Situasjon, virkemidler, belønning, Oslo: Cappelen akademiske forlag.

- Busch, T (1991). *Organisasjon, ledelse og motivasjon*, Oslo: Tano. Vanebo, J. O.
- Bolman, L. G. (1991). *Nytt perspektiv på organisasjon og ledelse*. Strukturer, Deal, T. E. sosiale relasjoner, politikk og symboler, Oslo: ad Notam.
- Erikson, E. H. (1968). *Barndommen og samfunnet*, Oslo: Gyldendal.
- Jacobsen, D. H. (2002). *Hvordan organisasjoner fungerer*. Innføring i organisasjon og Thorsvik, J. ledelse, Bergen: Fagbokforlaget.
- Henriksen, J-O (1997). *Grobunn for moral*. Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur, Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Masterson, J. F. (1988). *The Search for the Real Self*. Unmasking the Personality Disorders of Our Age, New York: The Free Press.
- Nordhaug, O. (red) (1987). *Strategisk personalledelse*. Menneskelige ressurser i omstilling, Oslo: Tano.
- Pondy, L. R. (1967). *Organizational Conflict: Concepts and Models I Administrative Science Quarterly* 12, 296–320.
- Rekdal, J.E. (2007). *Hotellvertens bedrøvelse og andre samtaler*, dikt, Oslo: Aschehoug.
- Reve, T. (1987). *Konflikt, organisasjon og personalledelse i Nordhaug (red.) Strategisk personalledelse*. Menneskelige ressurser i omstilling, Oslo: Tanum.
- Schein, E. H. (1997). *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Weber, M. (1922/1971). "Herredømme" (Fra *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922) del III, kapittel 1 *Makt og byråkrati, Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*, Oslo: Gyldendal, 72–88.
- Den augsburgske konfesjon (Confessio Augustana)* Oversatt og med innledning av professor dr. theol. Einar Molland, Oslo 1964, J. W. Cappelens forlag.

Noter

- 1 Den augsburgske konfesjon artikkel VII, Molland 1964:22.
- 2 Nordhaug 1987:247.
- 3 Weber 1922/1971: "Herredømme" (Fra *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922) del III, kapittel 1 *Makt og byråkrati, Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*, Oslo: Gyldendal, 72–88.
- 4 Torkelsen: 2003.
- 5 Torkelsen 2003: kapittel 10.
- 6 Nordhaug 1987: 246.
- 7 Pondy: 1967.
- 8 Jacobsen/Thorsvik 2002:172. Fritt gjengitt av forfatter som "trappemodell".
- 9 Bolman/Deal 1991:163.
- 10 Masterson 1998:23.
- 11 Rekdal: 2007:15.
- 12 Erikson.1968:216–220.
- 13 Schein 1997:4.
- 14 Hentet fra foredrag av Per Frick Høydal.
- 15 Berg 2000:132.
- 16 Sentrale tanker i del 5 er hentet fra et foredrag av David Kvæbek.
- 17 Henriksen 1997:41.
- 18 Torkelsen 2003: kapittel XI.
- 19 Torkelsen 2003:282–286.
- 20 Torkelsen 2003.

Sammendrag

I denne artikkelen brukes begrepet selvfølelse som perspektiv på konfliktforståelse og konfliktbearbeiding. Konflikt er i denne sammenheng forstått som personalkonflikt og defineres som en dynamisk prosess i et sosialt fellesskap. Det fokuseres særlig på kirkelige arbeidsmiljø. En persons selv bestemmes som de indre bilder som vedkommende utvikler gjennom grunnleggende relasjoner. Disse bildene vil senere prege personens følelses- og handlingsmønstre. På en avgjørende måte får denne intrapsyriske prosessen konsekvenser for en persons samhandling med andre mennesker, ikke minst i arbeidssammenheng. De interaksjoner som her finner sted, drøftes med bakgrunn i nivået av trygghet og angst som eksisterer i et arbeidsfellesskap. Trygghet innebærer opplevelsen av at kolleger respekterer hverandre og vil hverandre vel. Angst er i denne sammenheng ikke primært å forstå som en psykiatrisk diagnose, men som nivået av generell utrygghet og uforutsigbarhet som eksisterer i et arbeidsfellesskap. Ved å skisserer tre alternativer i forholdet mellom trygghets- og angstnivå peker forfatteren på hvordan dette påvirker personers selvfølelse og i neste omgang graden av kreativitet og oppgaveutførelse. Forfatteren peker videre på at de negative konsekvenser en overdreven vekt på trygghet i kirkelige arbeidsmiljø, kan medføre. Med selvfølelse som forståelsesperspektiv drøfter forfatteren i siste del av artikkelen temaet konfliktbearbeiding. Det at mennesker opplever at deres selvfølelse krenkes, skaper forsvar og gruppedannelse på arbeidsplassen. I slike situasjoner er en viktig oppgave for leder å skape et miljø hvor medarbeidere kan legge ned sitt forsvar og våge å eksponere sin sårede selvfølelse. Forfatteren drøfter betingelsene for at en slik dialogisk samtaleprosess kan gjennomføres. Når denne prosessen lykkes, vil dette kunne bidra til en grunnleggende trygghet i arbeidsmiljøet, noe som i neste omgang vil kunne skape kreativitet, effektivitet og arbeids glede.

En misjonal lesing av Bibelen – med særlig henblikk på presteutdannelsen



AV OVE CONRAD HANSSEN

ove.conrad.hanssen@mhs.no

Innledning

Det har i de siste tiår foregått et klart paradigmeskifte innen missiologien og, i en viss utstrekning, også innen deler av bibelforskningen. Fra det missiologiske fagfelt er ikke minst David J. Bosch' store arbeid *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991/2007) vel kjent, og jeg vil i denne artikkelen også presentere en bibelforsker og missiolog som på en særlig interessant, og etter min mening, fruktbar måte har søkt å utforme en *misjonal hermeneutikk* i sitt arbeid med Bibelen. Men han er slett ikke alene, og uten at jeg her kan gi en oversikt over hele forskningsfeltet, kommer jeg til å nevne en del bibelforskere som i dag er opptatt av å lese de bibelske tekster i et såkalt misjonalt perspektiv. Ved siden av å presentere denne misjonale lesingen av Bibelen og å vise hvor sentralt det misjonale perspektivet er i mange tekster, vil et hovedspørsmål i denne artikkelen være om dette perspektivet tas nok på alvor i det teologiske studium og i presteutdannelsen i Norge.

Den nevnte bibelforsker er briten Christopher J H Wright. Han er som gammeltestamentler særlig kjent for sitt arbeid med etiske og sosial-etiske spørsmål, men publiserte i 2006 det store verket *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative* (2006)¹. Wright beskriver en utvikling i sin egen undervisning, som flere missiologer utvilsomt kjenner seg igjen i, fra det å handle om misjonens bibelske grunnlag (The Biblical Basis of Mission) til å

framheve Bibelens misjonale grunnlag (The Missional Basis of the Bible) (2006:21f). Han spissformulerer dette på følgende måte:

[...] the whole canon of Scripture is a missional phenomenon in the sense that it witnesses to the self-giving movement of this God (our creator God) towards his creation and towards us, human beings in God's own image, but wayward and wanton (2005:5).

Nå kan naturligvis begreper som misjon og det misjonale tilrettelegges på ulike måter. Wright søker å gi følgende overgrepene definisjon:

Fundamentally, our mission (if it is biblically informed and validated) means our committed participation as God's people, at God's invitation and command, in God's own mission within the history of God's world for the redemption of God's creation, (2006:22f).

Wright unngår omtrent konsekvent å bruke begrepet *missio Dei*, men ser sin bruk av uttrykket *The Mission of God* som en bekreftelse av en balansert bruk av dette (2006:63). Typisk for bruken av begge disse begreper er at misjon ikke lenger sees som en (av mange) aktiviteter i kirken, men mer som en værensbeskrivelse av hele kirkens liv med utgangspunkt i den treenige Guds sendelse, jfr. Bosch beskrivelse av den konsensus med henblikk på *missio Dei* begrepet som oppsto på Willingenkonferansen (1952):

Mission was understood as being derived from the very nature of God. It was thus put in the context of the doctrine of the Trinity, not of ecclesiology or

soteriology.

The classical doctrine of on the *missio Dei* as God the Father sending the Son, and God the Father and the Son sending the Spirit was expanded to include yet another "movement": Father, Son, and Holy Spirit sending the church into the world, (1991/2007:390).

Nå ble det imidlertid også, på 1950- og 1960-tallet, framsatt tolkninger av begrepet *missio Dei* som, for eksempel, avviste at vitnesbyrd og forkyndelse av evangeliet kunne være er del av denne misjon, jfr. den interessante artikkelen av Tormod Engolviken, "MISSIO DEI: The understanding and misunderstanding of a theological concept in European churches and missiology" (2003), men Engolvikens oppsummering synes å være representativ for den rådende forståelse i dag: "Mission involves both proclamation and service, both individual and communal renewal, both justification and justice, and peace with God and peace on earth" (2003: 490).

Holistisk forståelse av misjon

Det er helt klart en slik holistisk forståelse av misjon som preger Wrights tenking; denne omfatter Guds omsorg for sitt skaperverk i dets totalitet. Vår forståelse av misjon må altså frigjøres fra en antroposentrisk og "ekkesiosentrisk" forståelse og tas inn i et radikalt teosentrisk perspektiv, hevder han (2006:62). Bibelens store fortelling (Grand Narrative) utfolder seg i fire hovedpunkter: *skapelse, fall, forløsning og framtidig håp*. Og Bibelens mono-teistiske tro forutsetter at denne ene Gud er i virksomhet, både i universet og i den menneskelige historie, med en hensikt. Når Wright skal summere opp hvilke perspektiver som hører med i det han kaller en misjonal hermeneutikk (2006:67f), legger han vekt på at det gjelder å lese alle deler av Bibelen i lys av:

- Guds hensikt for hele sitt skaperverk, inkludert forløsningen av menneskeheten og skapelsen av en ny himmel og en ny jord.
- Guds hensikt for menneskelivet på jorden i dets helhet og alt det Bibelen lærer om kultur, relasjoner og etikk.
- Guds historiske utvelgelse av Israel, deres identitet og rolle i forhold til folkeslagene, og de utfordringer han stilte dem overfor med

henblikk på deres gudstjeneste, sosialetikk og hele verdssystem.

- Den sentrale stilling Jesus fra Nasaret har, hans messianske identitet og sendelse i forhold til Israel og folkeslagene, og hans kors og oppstandelse.
- Guds kall til kirken, fellesskapet av troende jøder og hedninger som konstituerer Abrahamspaktens utvidede gudsfolk, om å være et redskap til å bringe hans velsignelse til folkeslagene. Dette må skje i Jesu navn og til ære for hans navn.

Skaperverket, Guds omsorg for dette og menneskers kall til vis forvaltning spiller en viktig rolle i Wrights tenking, og innebærer en klar utfordring til kirken og til kristne mennesker. Han forutsetter derfor at kristne må ha stor vilje til samarbeide med mennesker fra andre kulturer ut fra fellesmenneskelige anliggender som sammenfaller med bibelsk visdom. Slik kan det bygges visdomsbroer til mange andre kulturer (2006:441ff). Men sier han:

[...] the bridge in itself is not salvific. Eventually something must cross the bridge.

And that can only be the message of the biblical gospel, of the identity of YHWH and the full biblical story of his redemption of the world through Jesus Christ (2006:448).

Dette at kirken er tatt inn i Guds egen misjon i den vide forstand som her er beskrevet, og har et ansvar for forvaltning av skaperverket og for fred og rettferdighet i denne verden, må således ikke skygge for det kall til å vitne Jesus har gitt sin kirke. Wright henviser her til Luk 24,45–47; Apg 1,8 og 13,47, som med bakgrunn i Jes 43,10–12 og 49,6 representerer en klar "missiological hermeneutic of the Old Testament" (2006:67). Og han fortsetter: "When you know who God is, when you know who Jesus is, witnessing mission is the unavoidable outcome."

Misjonale hermeneutikk og presteutdanning

Jeg har valgt å gi en helt kort presentasjon av noen synspunkter fra Wrights arbeider – hans store bok omfatter 581 sider – fordi dette er et utmerket eksempel på en misjonal hermeneutikk som søker å avdekke Bibelens karakter av misjonalt skrift, og som også søker å bringe

misjonsdimensjonen sterkere inn i den teologiske tenking som helhet. Dette er en tendens som nå synes å forsterke seg, naturligvis også på bakgrunn av de sterke utfordringer i David Bosch' nevnte bok. Bosch viser hvordan misnologien på en måte beveget seg fra å være selve drivkraften "the mother of theology" i de første århundrer til å bli marginalisert ettersom Europa ble kristnet og kristendommen ble den etablerte religion (1991/2007:489). Ettersom teologien, som en frukt av opplysningstiden, ble oppdelt i mer akademiske disipliner på den ene side og praktisk teologi på den andre, kom misnologi lenge primært til å dreie seg om misjonspraksis. Men heller ikke i nyere tid har en lyktes med å gi det sentrale misjonale perspektiv i Bibelen en god nok plass i rammen av de teologiske disipliner. Bosch drøfter tre modeller, "– incorporation into an existing discipline, independence, or integration –" (489–492), men synes å mene at ingen av disse egentlig har lyktes. Det foreligger her altså en stor utfordring for teologiske institusjoner, og kirker, som vil søke å ta den misjonale utfordring på alvor.

Noen enkle stikkprøver i litteratur fra de siste to årtier, hvor teologiske utdannelse drøftes, gir et noe blandet bilde når det gjelder et misjonalt perspektiv. Fra amerikansk sammenheng nevnes gjerne David H. Kelseys bøker, *To Understand God Truly. What's Theological About a Theological School* (1992) og *Between Athens and Berlin. The Theological Education Debate* (1993) som viktige bidrag til profileringen av et teologisk studium. Og det er utvilsomt mange interessante synspunkter og drøftinger i disse bøkene. I den første er hovedperspektivet å drøfte "what ought to be the nature and purpose of theological education" (1992:14). Dette innebærer også forberedelse til "church leadership" og "ministry" (1992:239–242), men uten at et misjonalt perspektiv synes å spille noen vesentlig rolle. I den andre boken sammenliknes to ulike modeller av teologiutdannelse, også med henblikk på forholdet mellom et vitenskapelig teologi studium og presteetjeneste. Kelsey synes å avvise en tenkning som isolerer den teologiske refleksjon fra "the life of faith" og "action" (1993:225), men det sies lite om hva dette består i.

Boken *Theological Education as Mission*, Peter F. Penner (ed) (2005) inneholder foredrag fra en konferanse i Praha i 2005 og fokuserer særlig på teologisk utdannelse i Øst- og Sentral-Europa. Men også bidragsytere fra mer internasjonal sammenheng er representert, og jeg nevner særlig bidraget "Re-envisioning the Theological Curriculum as if the *Missio Dei* mattered" (15–38) av Andrew Kirk. Kirk er en britisk misnolog med bred internasjonal erfaring, ikke minst fra Latin-Amerika,

og hans foredrag representerer et forholdsvis massivt oppgjør med tradisjonell, vestlig teologiutdannelse. Denne er for mye preget av "the method of rational, historical investigation" og av tendensen "to separate theology from practice" (23–24). Kirk gir selv interessante innspill til hvordan ulike disipliner kan integreres, og til hvordan teologiske studier også kan være orientert "to a reflection of the whole life" (29). Og særlig må teologien være orientert ut fra Bibelen og dennes frelseshistoriske, og dermed misjonale, perspektiv (30–32). Både Kirks og flere av de andre bidragene i denne boken gir verdifulle innspill til en diskusjon som etter min mening snart må komme for fullt, om hvordan Bibelens misjonale perspektiv kan integreres i teologi- og presteutdannelse.

Det samme kan imidlertid ikke, i særlig stor utstrekning, sies å være tilfelle med boken *New Perspectives for Evangelical Theology. Engaging with God, Scripture and the World*, Tom Greggs (ed) (2010). Bidragsyterne er akademisk velskolerte teologer innen en forholdsvis bred strøm av såkalt evangelikal teologi, og boken inneholder mange viktige og velskrevne kapitler. Men selv ikke kapitlet "The Bible before us. Evangelical possibilities for taking Scripture seriously" (14–28) ved Richard S. Briggs, som, selv om det har mange verdifulle refleksjoner om Skriftens intensjon og bruk, løfter fram det grunnleggende misjonale perspektiv i denne. I kapitlet "Embodied Christianity. Practice illuminating a biblical ecclesiology" (123–137) drøfter Donald McFadyen ekklesiologiens noe svake stilling innen den evangelikale tradisjon. Imidlertid løfter han fram et misjonalt aspekt ved ekklesiologien når han beskriver hvordan en landsbymenighet kan tilrettelegge en sosial kontekst som kan samle majoriteten av landsbyens innbyggere.

Med en viss spenning åpner en den nye, store *Handbook of Theological Education in World Christianity. Theological Perspectives, Ecumenical Trends, Regional Surveys*, Dietrich Werner, David Esterline, Namson Kang and Joshua Raja (eds) (759 sider), som ble utgitt, blant annet med støtte fra KV, i 2010. Denne inneholder en mengde interessante bidrag til et vidt spekter av emner og med bakgrunn i ulike verdensdeler og kirkelige tradisjoner. Når det gjelder det misjonale aspekt, finnes et eget avsnitt: "Theological Education and the Mission of the Church" (42–55). Dette består av to bidrag "Theological Education and Missional Practice: A Vital Dialogue" (42–50) ved den sørafrikanske, nå avdøde, teologen Steve de Gruchy og "Theological Formation for Missional Faithfulness after Christendom: A Response to Steve de Gruchy" (51–55) ved Darel L. Guder som er professor 'of Missional and Ecumenical Theology' ved Princeton Theological Seminary, USA.

Hovedtesen i de Gruchys bidrag er at det må være en kontinuerlig dialog mellom misjonspraksis og teologisk utdannelse: "On the one hand, theological education requires missiological practice; while on the other hand, missiological practice requires theological education" (42). Han søker så å utvikle denne tesen, ikke minst med henblikk på at en misjonalt praksis kan hjelpe til å åpne den teologiske utdannelse opp mot verden og spørsmålet etter hva Gud holder på å gjøre i denne. Her er mange interessante refleksjoner, men kan-

skje primært som idealer og utfordringer. Dette er også noe av poenget i Guder's respons. Guder har i tillegg til sin bakgrunn i nordamerikansk teologi også, gjennom nytestamentlige doktorgradstudier i Tyskland, god kjennskap til europisk kontekst. Han mener at mangelen på integrasjon og dialog mellom teologisk utdanning og missiologi i "vestlig kristendom" har en klar historisk bakgrunn. Det henger sammen med hele "kristendom"-prosjektet fra Konstantin av og med det faktum at den teologiske utdanning i stor utstrekning har funnet sted ved universiteter og institusjoner som i kjølvannet av opplysningstiden er blitt sekularisert: "This results in the odd situation that much theological education seeks to function in a secular institutional world whose intellectual presuppositions disqualify the enterprise" (52). Guder mener teologien kan hente inspirasjon fra Karl Barth til å bryte ut av noe av denne tvangstrøyen og nevner fire interessante områder til videre refleksjon. Viktige punkter er utviklingen av en ekklesiologi med vekt på den lokale menighet som "a witnessing community" (54) og utdannelsen av kristne ledere som kan utforme og utruste slike. Og han konkluderer: "Missional practice is the action of the missional community that knows that it exists to serve God's mission in the world – rather than its own maintenance. The theological education that informs such missional practice, through the service rendered by those it schools, should be defined by the same understanding of the *mission Dei*" (55).

Vi nevner kort at missiologiens plass i den teologiske utdanning også tas opp i bidraget "Protestant Theological Education in Germany and the Role of Religious Studies, Missiology and Ecumenics" ved Ulrich Dehn og Dietrich Werner (578–583). Et hovedperspektiv her er at det har skjedd en viss forskyvning fra mer tradisjonell missiologi til interreligiøs dialog: "It becomes more and more obvious, [...] that Christian mission [...], can no longer be spelled out just in terms of propagating the gospel, church growth, and 'reaching the unreached', but that commitment to Christian mission consists of the endeavour to figure out Christian self-understanding in relation to and interaction with a context of religious and ideological pluralities [...]" (581). Men det hevdes også et slikt arbeid, i den teologiske utdanning, med kristen selvforståelse kan lede til en fordypet forståelse av "Christian witness, service and identity in the midst of an increasingly plural and complex social and political environment" (582). Slik kan dette også komme til å innebære en sterkere missional bevissthet.

Nylig er emnet "Theological Education and Mission" i norsk sammenheng tatt opp i en artikkel av Vidar Leif Hånes (2008). Her sies det, blant annet: "[...] a missional approach to theological education is vital" (399), og Hånes deler her mange interessante refleksjoner, blant annet til spørsmålet om missiologiens plass i en akademisk utdanning. Noe av et hovedpoeng hos ham synes å være at praksisdelen av den

teologiske utdanning må styrkes (402). Det er utvilsomt riktig, men besvarer ikke uten videre hele det grunnleggende spørsmål etter hvordan Bibelens misjonale egenart kan tas på alvor i det teologiske studium som helhet, og i presteutdannelsen spesielt. Jeg har selv i en artikkel, "'Mission-shaped' pastoralteologi" (2008), søkt å vise at mye av den pastoralteologiske tenking i anglikansk sammenheng i England, i nyere lærebøker, nå sees i et klart misjonalt perspektiv. Dette gjelder særlig når det gjelder å ta kirkes sendelsesoppdrag, også til nærmiljøet, på alvor, og det gjelder åpenhet for en mer nyskapende og kreativ ekklesiologisk tenking som tillater et mye større mangfold i typer av kulturelt relevante menigheter. Slik jeg ser det er tiden for lengst inne til at en misjonal lesing av Bibelen også bør få større konsekvenser for den teologiske utdanning i Norge.

En misjonal lesing av Det Gamle Testamente (GT)?

Vi begir oss videre inn i drøftingen av en misjonal lesing av Bibelen ved først å se på GT. Nå diskuteres det noe hvorvidt GT som sådan, eller deler av det, kan forstås som et misjonalt skrift, eller om det primært må sees som en viktig bakgrunn for det misjonale perspektiv i NT? Wright er ikke i tvil om at hele Bibelen må leses misjonalt:

In short, a missional hermeneutic proceeds from the assumption that the whole Bible renders us the story of God's mission through God's people in their engagement with God's world for the sake of God's purpose for the whole of God's creation (2005:7).

Det springende punkt her er naturligvis definisjonen av misjon. To viktige elementer må vel være med i en definisjon. Det dreier seg om et Guds folk, utvalgt og forløst, og om dette folks rolle som delaktig i Guds misjon. Jeg nevner to eksempler på teologer som bestrider at det foreligger et eksplisitt misjonalt perspektiv i GT. Først David Bosch:

There is in the Old Testament no indication of the believers of the old covenant being sent by God to cross geographical, religious, and social frontiers in order to win others to the faith in Yaweh, (1991/2007:17).

Den tyske teologen Eckhard J. Schnabel som nå er virksom i USA, har publisert, også på engelsk, et enormt to-binds verk til *Early Christian Mission* (2004), som klart framhever den misjonale dimensjonen i NT. Men også han stiller seg avvisende til tanken om et eksplisitt misjonsperspektiv i GT: "The blessing for the nations is a promise, not a command. Abraham does not receive an assignment to carry YHWH's blessing to the nations" (2004:63), og han hevder at Ex 19,6 ikke må tolkes som en tekst som formulerer "a missionary" oppdrag eller "a great commission" til Israel, (2004:71f).

Som sagt dreier det seg her mye om definisjoner. I sin kritikk av Bosch sier Wright (2006:17): "Bosch has defined mission too narrowly". Og i en stor anmeldelse av Schnabels bok sier den amerikanske eksegeten Craig Blomberg: "A large portion of Schnabel's rejection of pre-Christian Jewish missions stems directly from his terminology" (2009:65). Definerer en misjon i GT, og i jødedommen, for sterkt med vekt på gudsfolkets sendelsesoppdrag eller kall til å krysse grenser, eventuelt som "an activity intended to win converts", Rainer Riesner (2000:223), kan det være at det misjonale i denne forstand er mindre framtreddende. Vi går ikke videre inn på en drøfting av tekster som synes å indikere et sendelsesoppdrag i GT, men er tilbøyelig til å gi Francis M. DuBose rett² når han hevder at den omfattende bruk av sendelsesterminologi både i GT og NT "establishes such a clear picture of mission in the Bible that its unique missional character is seen unmistakably even in events and ideas where the language as such is not explicit", DuBose (1983:55).

Wright nærmer seg imidlertid spørsmålet om den misjonale dimensjon i GT på en annen måte:

Thus, rather than asking if Israel itself 'had a mission', in the sense of being 'sent' anywhere [...], we need to see the missional nature of Israel's existence in relation to the mission of God in the world. Israel's mission was to be something, not to go somewhere (2005:19).

I dette perspektiv peker han på fire tema i GT som utdyper sentrale aspekter ved Israels misjon:³

- "The Uniqueness and Universality of Yahweh". Den bibelske proklamasjon av at Herren alene er Gud, 5 Mos 4,35 og 39, at Han eier og opprettholder jorden, 5 Mos 10,14; Sal 24,1; Jer 27,1–12 og 1 Krøn 29,11, har klare missiologiske implikasjoner, også i kritikken av annen gudsdyrkelse.
- "Yahweh's Election of Israel for the Purpose of Blessing the Nations". Allerede Abrahams utvelgelse, 1 Mos 12, gjør det klart at Gud har en hensikt, et mål, det å velsigne alle nasjoner i menneskeheten.
- "The Ethical Dimension of Israel's 'Visibility' Among the Nations". De etiske krav knyttet til pakten var også relatert til Israels prestelige tjeneste blant nasjonene, 2 Mos 19,4–6, og deres lydighet av stor betydning for Guds plan for folkeslagene, Jer 4,1–2.
- "Eschatological Vision – The Ingathering of the Nations". På underfull måte beskrives nasjonene som delaktige i det Gud har gjort i og for Israel, og inviteres til å glede seg, applaudere og prise Herren Israels Gud, Sal 47; 1 Kong 8,41–43 og Sal 67.

Alle disse tema danner en helt avgjørende bakgrunn for det misjonale perspektiv i NT, men er i seg selv også viktige fordi de setter dette perspektivet inn i en universal frelseshistorie som til syvende og sist sikter mot at hele skaperverket skal forløses og fornyes.

En misjonal lesing av Det Nye Testamente

Plassen tillater ikke en omfattende presentasjon, og en mer detaljert drøfting, av et misjonalt perspektiv i nytestamentlig forskning. Til de forskjellige vektlegginger og aspekter ved dette i ulike bøker og deler av NT viser jeg til de arbeider som er nevnt i litteraturlisten: Köstenberger/O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth* (2001), Larkin/Williams, *Mission in the New Testament* (1998), Nissen, *New Testament and Mission* (1999) og Schnabel, *Early Christian Mission* (2004).

I denne sammenhengen konsentrerer jeg meg særlig om sendelseperspektivet i NT. Selv om en klar sendelsesterminologi ikke er så framtreddende i alle deler av NT, er konseptet sendelse et fundamentalt perspektiv i NT. Klarest er det kanskje i Johannes-evangeliet og Lukas/Apg, og

vi konsentrerer oss i denne sammenheng særlig om Lukas/Apg. Min intensjon er å vise hvordan et misjonalt motiv, og da særlig et sendelsesperspektiv, er som en rød tråd som binder sammen sentrale teologiske tema i NT, og at disse mister noe av sin mening uten dette misjonale perspektiv. Ved denne konsentrasjon om Lukas/Apg blir det primært vitneaspektet ved misjonen som kommer i fokus; flere av de andre aktuelle tema fra den gammeltestamentlige bakgrunnen får en klarere bekreftelse i den nytestamentlige brevlitteraturen og i Johannes Åpenbaring.

Men la oss før vi går inn på Lukas/Apg kort se på noen vers i Markus 3,13–15 hvor det misjonale perspektiv er framtrødende:

13 Så gikk han opp i fjellet. Han kalte til seg dem han ville, og de kom til ham. 14 Han pekte ut tolv, [som han også kalte apostler,] for at de skulle være sammen med ham, og for at han kunne sende dem ut for å forkynne 15 og ha makt til å drive ut de onde åndene

Her er tre viktige poeng:

Han *kalte* mennesker til seg

for at de skulle *være sammen med ham* (særlig de tolv),

og for at han *kunne sende dem ut for å forkynne*

Det må være riktig å si at det i denne teksten finnes både et ekklesiologisk og et missiologisk perspektiv, og at disse er nært forbundet.

Det misjonale perspektiv i Lukas/Apg

Lukas-evangeliet og Apostelgjerningene, vi fortsetter uten å begrunne det i denne sammenheng at disse to skriftene er forfattet av samme person, og at de best leses og forstås i sammenheng med hverandre. Disse skriftene gir oss et viktig eksempel på det forhold at Jesus og hans nære etterfølgere leste og tolket GT i et messiansk så vel som et misjonalt perspektiv, og at disse to perspektiver egentlig ikke kan skilles fra hverandre.

Lukas 2,28–32:

28 [...] tok Simeon barnet opp i armene sine. Han lovpriste Gud og sa:

29 «Herre, nå lar du din tjener fare herfra i fred, slik som du har lovet.

30 For mine øyne har sett din frelse,

31 som du har beredt for alle folks åsyn,

32 et lys til åpenbaring for hedningene og ditt folk Israel til ære.»

Lukas 24,45–47:

45 Da åpnet han deres forstand så de kunne forstå skriftene,

46 og han sa til dem: «Slik står det skrevet: Messias skal lide og stå opp fra de døde tredje dag, 47 og i hans navn skal omvendelse og tilgivelse for syndene forkynnes for alle folkeslag; dere skal begynne i Jerusalem.

På samme måte som disse tekstene reflekterer en messiansk tolkning av tekstene om Herrens tjener i Jes 42; 43 og 49, så aktualiseres Jes 49,6 i en klar misjonal kontekst i Apg 13,13–52, jfr. v 47:

For dette er Herrens befaling til oss: Jeg har satt deg til et lys for folkeslag, for at du skal bringe frelse helt til jordens ende.

Også i beskrivelsen av Johannes døperens framtrøden i Luk 3,4–6, med et sitat fra Jes 40,3–5, sees hans veirydding for Herren i et universelt frelsesperspektiv, v 6:

Og alle mennesker skal se Guds frelse.

Skal en lese NT i et messiansk oppfyllelseperspektiv kommer en således ikke utenom at et misjonalt perspektiv hører med, som hånd i hanske.

Sendelsesmotivet som et hovedmotiv i Lukas/Apg

Jeg slutter meg her til den oppsummering som gis i Kostenberger/O'Brien (2001:119):

If the foundational mission, according to Luke, is Jesus being sent by God, then the sending of the twelve is an integral part of Jesus' own mission. From a larger group of disciples he chose and commissioned twelve 'apostles' (apostoloi, Luke 6:12–15). He now shares his power and authority with them, and sends (apostello) them on their mission (9,1–2)

Dette sendelsesperspektiv videreføres i Luk 24,45–49 hvor det knyttes sammen med løftet om Ånden, og fortsetter i Apg hvor Jesus, også ved Den Hellige Ånd, sender ut sine vitner. Kanskje kan det sies at vekten i Apg mer ligger på Guds misjon enn på kirkens misjon, Larkin (1998:174), og det typiske er da nettopp at kirken tas inn i Guds misjon. Jesus gir vitneoppdraget til sine disipler, 1,8, og utrunder dem for denne tjenesten ved å utøse sin Ånd over dem, 2,33. Videre ser vi at Ananias sendes til

Saulus, 9,15, og Peter sendes av Ånden til Kornelius, 11,12 (Ånden sa til meg at jeg skulle dra sammen med dem uten å nøle). På samme måte sendes Paulus og Barnabas ut av Ånden, 13,2–4, også til hedningene, 13,46–47, og det sies videre om Paulus at han er sendt av Herren til folkeslagene, 22,21 og 26,17–18. Endog Guds frelse er sendt til folkeslagene, 28,28.

Selv om det her dreier seg om en sendelse av individer, så skjer dette også hovedsakelig i et klart ekklesiologisk perspektiv. Paulus og Barnabas kalles og sendes ut fra menigheten i Antiokia, 13,1–3, og de vender tilbake for å rapportere til denne menigheten, 14,26f (jfr. også 18,22–23):

"[...] hvor de en gang var blitt overgitt til Guds nåde for å fullføre den oppgaven som nå var avsluttet. 27 Da de var tilbake her, samlet de menigheten og fortalte om alt det Gud hadde gjort gjennom dem, og at han hadde åpnet troens dør for hedningene".

Sentrale tematiske perspektiver

Vi konsentrerer oss her om noen sentrale teologiske tema i Lukas/Apg og forsøker å vise at sendesperspektivet til folkeslagene er som en rød tråd som binder disse sammen.

I. Skaperen, Israels Gud, sender sin lovede Messias, Lukas 2,11; 2,25–32; Apg 2,36, og vi har allerede søkt å vise at det messianske forventningsperspektiv i disse tekstene går hånd i hånd med et løfte om frelse for folkeslagene.

→ Kristologi

II. Jesus, Messias, forkynner og demonstrerer Guds rikes nærvær, Lukas 4,43; 10,9 og 11; 11,20 og 12,32. At Guds rike er kommet nær, innebærer at frelestiden, som også klart skal omfatte folkeslagene⁴, allerede er begynt gjennom Jesus forkynnelse og virke, Kvalbein (2008:116).

→ Guds rike teologi

III. Jesus samler om seg, legger grunnlaget for, et nytt messiansk gudsfolk, Lukas 6,12–15; 10,1; Apg 15,14–18. Tolkningen av Amos 9,11f i sistnevnte tekst viser klart at også folkeslagene hører med i dette endetidens gudsfolk.

→ Ekklesiologi

IV. Han utrufter dette folket med autoritet og kraft, 9,1, og etter sin oppstandelse og himmelfart med Ånden fra det høye, Apg 2,33. Det er et viktig poeng i Lukas/Apg at Ånden nettopp også

gis for å utruste til vitnetjeneste og forkynnelse, Apg 1,8; 4,8.

→ Pneumatologi

V. Og sender dem ut i misjon for å forkynne for alle folkeslag, Luk 24,45f; Apg 1,8 og 26,15–18.

→ Missiologi

Faderens opprinnelige sendelse av Jesus har således Jesu sendelse av sin menighet med en misjon overfor alle verdens folkeslag som sin endelige målsetting, og det må kunne sies å være en indre kontinuitet og et dynamisk samvirke mellom disse sentrale teologiske tema.

En misjonal lesing av Bibelen og teologiske utdannelse

Spørsmålet er om dette misjonale perspektiv og forståelsen av sendelsesmotivet som en rød tråd gjennom Bibelens store fortelling er godt nok ivaretatt i den teologiske utdannelse? Min påstand er at selv om det arbeides godt med flere av disse sentrale motiver, studeres de ofte litt nærsynt og isolert fra hverandre. Det er ikke vanskelig å påvise at et misjonalt perspektiv var fraværende i mye protestantisk teologiutdannelse de siste århundrer, jfr. den tidligere henvisning til David Bosch' drøftelse av dette. Men vi har også i norsk sammenheng et helt sentralt bidrag til dette spørsmålet, nemlig O. G. Myklebust store arbeid *The Study of Missions in theological Education* fra 1955 (Vol I) og 1957 (Vol II), jfr. følgende utsagn:

The need of missionary instruction in theological institutions has only slowly been recognised. Even today many universities (colleges, seminaries) make no provision for the teaching of this subject, while those which do often treat it, not as a part and parcel of their ordinary work, but as an optional extra for those who happen to be interested. (1955:15).

Det tjener Det Teologiske Menighetsfakultet til ære at det opprettet et professorat i misjonsvitenskap for Myklebust. Men det tok lang tid før missiologien ble noe mer enn "an optional extra for those who happen to be interested". Ja, det spørs vel om den egentlig er noe mer enn dette i dag? Fra min egen studietid på 1960-tallet ble forholdet mellom de her nevnte teologiske emner, sterkt forenklet beskrevet, opplevd på følgende måte:

Kristologi	Guds rike-teologi	Ekklesiologi	Pneumatologi	Missiologi
Sterk vekt på den messianske løftesbakgrunn i GT.	Herredømme eller område?	Guds folk samlet om ord og sakrament, gudstjeneste. Innadvendt perspektiv?	Noe ensidig vekt på Johannes-evangeliet. Lite til utrustningsperspektivet i Lukas/Apg eller nådegaver hos Paulus.	Primært et lite delfag på Praktikum, ikke integrert i teoretikumsdelen.

Inndelingen i bokser tjener til å illustrere at disse emner i stor utstrekning ble studert isolert i forhold til hverandre, uten den indre interaksjon som ligger i et grunnleggende felles, misjonalt, perspektiv.

Nå forutsetter en eventuell sterkere integrering av et misjonalt perspektiv i hele teologistudiet en omfattende prosess hvor faglærere fra ulike disipliner deltar. Men kanskje ser vi særlig allerede på et område en integrasjon som holder på å få betydning i noen kirker, nemlig når det gjelder forholdet mellom ekklesiologi og missiologi, jfr. følgende utfordring fra missiologen Eddie Gibbs:

Whereas theology of mission was once taught as a specialist course, we now need to teach our entire repertoire of Bible, theology and church history courses from a missional perspective. One of the greatest tragedies in theological education has been the separation (to their mutual impoverishment) of ecclesiology from missiology. This separation has resulted, on the one hand, in a missionless church and, on the other, in a churchless mission (2005:24f).

Og Gibbs sier videre: "The primary task of the leader is to reconnect ecclesiology and missiology in order that the church be defined first and foremost by its God-given mission" (2005:38). Og det er nettopp en slik kreativ nytenking innen ekklesiologien i et misjonalt perspektiv som nå skjer i en del nyere framstillinger, og som vi avslutningsvis kort vil se på.

Utviklingen av en misjonal ekklesiologi

Slik jeg ser det, er særlig tre faktorer viktige i utviklingen av en misjonal ekklesiologi, faktorer som også bør ha en sentral plass i utdanning av prester og arbeidere i våre menigheter:

For det første at kirkens sendelsesoppdrag bringes sterkere i fokus, slik at også lokale

menigheter blir bevisste på at det ikke er nok å vente på at mennesker på eget initiativ skal komme til kirken. Et grunnleggende aspekt ved at kirken er apostolisk, er nettopp det at den er sendt.

For det andre at denne sendelsen alltid skjer inn i en lokal kulturell kontekst som ikke er statisk. Det er liten tvil om at den person som har hatt størst betydning for kirkene i den vestlige verden på dette området, er den engelske misjonsbiskopen og misjonsteologen Lesslie Newbegin⁵. Newbegins "utenfra-blikk" og analyse av kirkens situasjon i en vestlig kultur, preget av et visst oppbrudd fra opplysnings-tidens problemstillinger, avfødte bevegelsen *Gospel and Culture*. Særlig betydningsfull var her boken *The Gospel in a Pluralistic society* (1989). Nå kan en ha ulike syn på holdbarheten av alle sider ved Newbegins kulturanalyse. Men han maktet å sette på dagsorden, også i flere vestlige kirker, det som enhver misjonær som arbeider i andre deler av verden, vil se som selvsagt, at kirken må ta på alvor den kulturelle kontekst evangeliet skal formidles inn i – ikke for å tilpasse seg denne, men for å stå i en kritisk dialog med den. Evne til å lese kulturen, eller til "å skanne" den aktuelle horisonten for menighetens tjeneste⁶, er ferdigheter som også vil være viktige for prester i framtiden.

Og *for det tredje* forutsetter en misjonal ekklesiologi ledere som makter å forløse og mobilisere en misjonal selvforståelse hos alle menighetens medlemmer⁷. Utviklingen av en pastoral lederskapstenking med et misjonalt perspektiv bør således være en prioritert oppgave i presteutdannelsen.

Men disse tre faktorer får egentlig først mening når de settes inn i en referanseramme hvor vi er villige til å se med kritiske øyne på vår

tradisjonelle tenking, innen rammen av det konstantinske kirkeparadigme, om hva det er å være kirke⁸. En utvikling av en misjonalt ekklesiologi blir da en del av det større prosjekt, som i europeisk sammenheng særlig er tematisert innen CofE: "to reimagine what it means to be church in our time", det å "ny-forestille" seg hva det innebærer å være kirke i den tiden vi lever⁹.

I europeisk sammenheng¹⁰ representerer da også rapporten *Mission-shaped church. Church planting and fresh expressions of church in a changing context* som ble forelagt kirkemøtet i Church of England i 2004¹¹, etter min mening et av de viktigste bidrag til introduksjon av en misjonalt ekklesiologi. Den har etter hvert fått en omfattende utbredelse også utenfor de anglikanske kirker og er oversatt til tysk. I denne rapporten framheves nettopp sendelsesoppdraget som et viktig aspekt ved kirkens apostoliske egenart (2004:98), og det er noe av et hovedpoeng å utvikle "theology for a missionary church" (84–103), derunder også "a missionary ecclesiology" (93). Innflytelsen fra Newbegin er tydelig på flere områder, også i Newbegins oppgjør med en statisk ekklesiologi. Her gjenfinner vi et av de klassiske Newbegin sitater fra hans tidlige bok *The Household of God* (1953):

The church is the pilgrim people of God. It is on the move, hastening to the ends of the earth to beseech all men to be reconciled to God, and hastening to the end of time to meet its Lord who will gather all into one. Therefore the nature of the church is never to be defined in static terms, but only in terms of that to which it is going. It cannot be understood rightly except in a perspective which is at once missionary and eschatological (2004:94).

Med utsagnet om at kirken aldri kan defineres på statisk måte, men "only in terms of that to which it is going", trekkes konteksten inn som en viktig premissleverandør for ekklesiologien.

Det legges i rapporten klare føringer for en konkret ekklesiologisk tenking hvor en forutsetter stor vilje til kulturell kontekstualisering og utforming av ulike typer av menigheter som skal kunne nå befolkningsgrupper og subkulturer som de tradisjonelle menigheter i liten utstrekning når ut til. Slik kan Jesu sendelsesoppdrag mer konkret tas på alvor i dagens multikulturelle samfunn.

De ansatser som her skisseres, er så videre fulgt opp gjennom stiftelsen *Fresh Expressions*, <http://www.freshexpressions.org.uk/>, som gir råd og veiledning vedrørende planting og utvikling av nye, misjonalt orienterte menigheter¹². Ved siden av en slik mer fleksibel og kontekstuell ekklesiologi har CofE også utformet en egen utdanning av prester, "a pioneer ministry", som søker å spesialisere seg på en tjeneste i nye typer av menigheter. Men det er en klart uttalt intensjon i rapporten at også tradisjonelle, etablerte menigheter må utfordres til å tenke misjonalt og til å finne nye måter å uttrykke kirkens sendelsesoppdrag på, og nyere lærebøker i pastoralteologi i den anglikanske sammenheng anlegger nå et klart misjonalt perspektiv på prestetjenesten¹³.

Det som kanskje er mest utfordrende og noe nytt for en luthersk sammenheng hvor vi primært er vant til å tenke ekklesiologi i et teologisk perspektiv, er den sterke vektleggingen av den kulturelle og sosiale konteksts betydning for ekklesiologien. Vi avslutter med noen refleksjoner til dette spørsmålet.

Kontekstens betydning for ekklesiologien

I den engelske rapporten sies det programmatisk: "Context should shape the church" (2004:105). Samtidig er en seg meget klart bevisst at Kristi verk, konkretisert særlig gjennom inkarnasjonsteologi, korsteologi og oppstandelsen må spille en viktig rolle i en ekklesiologisk refleksjon (86–89). For den amerikanske sammenheng er det særlig interessant å se hvordan missiologen Craig van Gelder som er professor ved Luther Seminary, setter konteksten i fokus. Jeg refererer her spesielt til hans bok *The Ministry of the Missional Church. A Community led by the Spirit* (2007). Van Gelder konstaterer nøkternt at historiske kontekster alltid endrer seg, enten langsomt over tid eller dramatisk i visse tidsepoker (48–51), og at kirkene alltid må forholde seg til og respondere på disse endringene. Han drøfter tre ulike former for respons overfor kulturelle endringer: å forsøke å forholde seg *relevant* til slike, å *motarbeide/motstå* (resistance) eller å *tilpasse seg til* (adaptation) disse (51–54). Det er klart at vi her kommer inn på det store og klassiske tema om

forholdet mellom evangeliet/åpenbaringen og kulturen, eller *Christ and Culture*. Med henblikk på en ekklesiologisk refleksjon er dette nylig tatt opp på en utmerket måte i Hegstad *Den virkelige kirke* (2009:70–73). Han understreker at kirken alltid må forholde seg både bekrefte og kritisk til enhver kultur, og at forholdet mellom kirken og kulturen derfor aldri kan beskrives ut fra en ensidig konfliktmodell eller en ensidig harmonimodell (72). Særlig interessant er imidlertid hans skapelsesteologiske mangfoldsperspektiv som også innebærer en vilje til å akseptere et større mangfold i den konkrete utforming av ulike typer av menigheter (73). Slik jeg ser det, åpner dette nettopp opp for å ta ulike kulturelle kontekster på alvor.

Når det gjelder van Gelder (2007), opererer han med et slags hermeneutisk prinsipp som synes å skulle sikre at både den kulturelle kontekst og teologien/bekjennelsestradisjonen tas på alvor. To perspektiver må gå hånd i hånd og stå i et visst dynamisk forhold til hverandre, sier han (54ff):

- *The church is always forming (missional) – ecclesia semper formanda.*
- *The church is always reforming (confessional) – ecclesia semper reformanda.*

Slik kan det gjennom kirkens historie eksistere en fruktbar spenning mellom kontinuitet og endring, mellom misjon og bekjennelse.

For å kunne være misjonar må kirken være kontekstuell, men for å være en sann Jesu Kristi kirke må den stadig reformeres ut fra sitt grunnleggende verdigrunnlag.

Kanskje glemmer vi ofte i vår norske motstand mot endringer i kirken, at de tradisjoner og former vi bærer med oss, også er kontekstuellt bestemt, men da av en helt annen historisk og kulturell kontekst enn den vi lever i i dag.

Refleksjonen omkring en misjonar ekklesiologi er kommet langt i mange andre land, men er foreløpig i en startfase i Norge. Kanskje nettopp dette er en av de store utfordringer DnK står overfor i tiden framover. For her gjelder det både forståelsen av prestatetjenestens egenart og utdannelsen til denne.

Utvalgt litteratur

- Adna, Jostein og Kvalbein, Hans (eds), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tübingen: Mohr Siebeck (WUNT 127) 2000.
- Blomberg, Craig, "Mission in the Bible: Non-existent in the Old Testament but ubiquitous in the New?", *Themelios*, 32, 2009, 62–74 (Review of E. Schnabel).
- Bosch, David, *Transforming mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, New York: Orbis books 1991/2007.
- DuBose, Francis M., *God who sends. A fresh Quest for Biblical Mission*, Nashville: Broadman Press 1983.
- Engelsviken, Tormod, "MISSIO DEI: The understanding and misunderstanding of a theological concept in European churches and missiology", *INTERNATIONAL REVIEW OF MISSION*, vol XCII, 2003, 481–97.
- Engelsviken, Tormod og Sannes, Kjell Olav (red.), *Hva vil det si å være kirke. Kirkens vesen og oppdrag. Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det Teologiske Menighetsfakultet*, Trondheim: Tapir akademiske forlag 2004.
- Engelsviken, Tormod, Harbakk, Ernst, Olsen Rolv og Strandenæs, Thor (eds), *Mission to the World. Communicating the Gospel in the 21st Century. Essays in Honour of Knud Jørgensen*, Oxford: Regnum/Egede Instituttet 2008.
- Gibbs, Eddie, *LeadershipNext. Changing Leaders in Changing Culture*, Downers Grove: InterVarsity Press 2005.
- Greggs, Tom (ed), *New Perspectives for Evangelical Theology. Engaging with God, Scripture and the World*, London and New York: Routledge 2010.
- Haanes, Leif Vidar, "Theological Education and Mission", i Engelsviken, Harbakk, Olsen og Strandenæs, 391–404.
- Hanssen, Ove Conrad, "Fra vedlikehold til misjon. Noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England", *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 21, 2/2004, 26–35.
- Hanssen, Ove Conrad, "Kirke i en ny tid? Utfordringer fra 'emerging churches' og 'fresh expressions of church'", *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 24, 2/2007, 3–13.
- Hanssen, Ove Conrad, "'Mission-shaped' pastoralteologi", *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 25, 2/2008, 49–61.
- Hanssen, Ove Conrad, "Menighetsutvikling i misjonsperspektiv – også i Tyskland?", *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 27, 1/2010, 26–39.
- Hegstad, Harald, *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*, Trondheim: Tapir Akademiske forlag 2009.
- Jørgensen, Knud, "Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonar ekklesiologi", i Engelsviken og Sannes (red.) 2004, 51–68.
- Kelsey, David H., *To Understand God Truly. What's Theological About a Theological School*, Louisville: Westminster/John Knox Press 1992.
- Kelsey, David H., *Between Athens and Berlin. The Theological Education Debate*, Grand Rapids: Eerdmans 1993.
- Köstenberger, Andreas J. and O'Brien, Peter T., *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, Downers Grove IL: InterVarsity; Leicester: Apollos 2001.
- Kärkäinen, Veli-Matti, *An Introduction to Ecclesiology. Ecumenical, Historical & Global Perspectives*, Downers Grove IL: IVP Academic 2002.
- Kvalbein, Hans, *Jesus, hva ville han? Hvem var han: en innføring i de tre første evangelienes budskap*, Oslo: Luther 2008.
- Larkin, William J. Jr., and William, Joel (eds), *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1998.
- Larkin, William J. Jr., "Mission in Acts", in Larkin, William J. Jr., and William, Joel (eds), 170–186.

- mission-shaped church. *church planting and fresh expressions of church in a changing context*, London: Church House 2004.
- Myklebust, Olav Guttorm, *The Study of Missions in theological Education*, vol one, Oslo: Land og Kirke 1955.
- Mæland, Bård, "Når imperiet rakner og kirkene marginaliseres. Kirkelig reimagasjon i imaginasjonsalderen", *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 27, 2/2010, 23–34.
- Nissen, Johannes, *New Testament and Mission. Historical and Hermeneutical Perspectives*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1999.
- Penner, Peter F.(ed), *Theological Education as Mission*, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2005
- Pritchard, John, *The Life and Work of a Priest*, London: SPCK 2007.
- Schnabel, Eckhard J., *Early Christian Mission*, 2 volumes, Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester, Apollos 2004.
- Riesner, Rainer, "A Pre-Christian Jewish Mission?", i Ådna og Kvalbein (red.) 2000, 211–250.
- Roxburgh, Alan J. and Romanuk, Fred, *The Missional Leader. Equipping your Church to reach a Changing World*, San Francisco: Jossey-Bass 2006.
- Utnem, Erling, "Den historiske Jesus og hedningefolkene", *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 35, 1964, 129–152.
- Van Gelder, Craig, *The Ministry of the Missional Church. A Community led by the Spirit*, Grand Rapids: BakerBooks 2007.
- Werner, Dietrich, Esterline, David, Kang, Namson and Raja, Joshva (eds), *Handbook of Theological Education in World Christianity. Theological Perspectives, Ecumenical Trends, Regional Surveys*, Regnum Studies in Global Christianity, Oxford 2010.
- Weston, Paul, *Lesslie Newbegin. Missionary Theologian. A Reader*, London: SPCK 2006.
- Wright, Christopher J H, *Truth with a Mission. Reading Scripture Missiologically*, Cambridge: Grove books (B 38) 2005.
- Wright, Christopher J H, *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove: IVP Academic 2006.
- 2 Jfr. her også den klassiske artikkelen, med et sterkt misjonalt perspektiv på evangeliene, av Erling Utnem: "Den historiske Jesus og hedningefolkene" (1964), skrevet mens han var lærer ved Misjonsskolen i Stavanger, særlig 139–144.
- 3 Dette er konsentrert og oversiktlig framstilt i *Truth with a Mission* (2005:16–22), mens den bibelske monoteismen og de missiologiske implikasjoner av denne er mer utdypet i *God with a Mission* (2006:71–104).
- 4 Jfr. Utnem: "Det er alminnelig erkjent at det messianske herlighetsriket, som er stjernen og kjernen i hele GTs eskatologiske håp, på det intimeste er forbundet med hedningefolkenes frelse" (1964:139).
- 5 En kort introduksjon til hans liv og tjeneste, sammen med sentrale utdrag fra hans viktigste skrifter, foreligger i Paul Weston, *Lesslie Newbegin. Missionary Theologian. A Reader* (2006). Videre finnes en innføring i hans misjonale ekklesiologi i kapitlet *Lesslie Newbegin. Missionary Ecclesiology* i Veli-Matti Kärkäinen, *Introduction to Ecclesiology* (2002:151–159).
- 6 Jfr. drøftingen av dette hos den engelske biskopen John Pritchard, *The Life and Work of a Priest* (2007: 102–104)
- 7 En slik ledertenking er særlig framhevet i Alan J. Roxburgh and Fred Romanuk, *The Missional Leader* (2006)
- 8 Jfr. viljen til kritisk tenking om kirkens identitet i norsk sammenheng, Knud Jørgensens artikkel "Trenger kirken omvendelse" (2004).
- 9 Noe av dette perspektivet er tatt opp i Bård Mæland: "Når imperiet rakner og kirkene marginaliseres. Kirkelig reimagasjon i imaginasjonsalderen" (2010).
- 10 Se imidlertid presentasjonen av en liknende utvikling i de evangeliske kirker i Tyskland i min artikkel "Menighetsutvikling i misjonsperspektiv – også i Tyskland?" (2010).
- 11 Jfr. til en presentasjon av denne rapporten "Fra vedlikehold til misjon. Noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England" (2004).
- 12 En nærmere presentasjon av ulike typer av nye menigheter gis i artikkelen "Kirke i en ny tid? Utfordringer fra 'emerging churches' og 'fresh expressions of church'" (2007).
- 13 Også dette er presentert i artikkelen "'Mission-shaped' pastoralteologi" (2008).

Noter

- 1 Deler av det sentrale innholdet i denne boken er også utgitt i konsentrert form i den lille boken *Truth with a Mission. Reading Scripture Missiologically* (2005). Noen av mine stater vil være hentet fra denne.

Sammendrag

Denne artikkelen tar for seg den tyngdepunktforskyvning som synes å være skjedd i deler av bibelforskningen i retning av å lese bibelske tekster i et misjonalt perspektiv. Særlig presenteres arbeidet til den britiske gammeltestamentler og missiolog Chris Wright. For det nye testaments del framheves det sterke sendelsesperspektiv som preger framstillingen i Lukas/Apg, og som er som en rød tråd som binder de sentrale teologiske tema sammen. På denne bakgrunn stilles kritiske spørsmål ved den tradisjonelle teologi- og presteutdannelsen i Norge, som etter forfatterens mening ikke har tatt det grunnleggende misjonale perspektiv i Bibelen på alvor.

Avslutningsvis vises hvordan det misjonale perspektiv er slått igjennom i noen sammenhenger, særlig innen Church of England, og søkt utmyntet i utviklingen av en misjonal ekklesiologi. Etter forfatterens mening representerer dette en stor utfordring også for DnK, med henblikk både på presteutdannelsen og på den grunnleggende forståelsen av prestetjenesten i vår tid.

Åndelig lengsel – en presisering



AV TORE LAUGERUD

tl@Areopagos.org

Peder Gravem tar i Halvårsskrift for Praktisk Teologi nr. 2/2010 opp en debatt om kirkens menneskesyn som gikk mellom Torleiv Austad og undertegnede i Luthersk Kirketidende i 2008–2009. Utgangspunktet for debatten er betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* til Kirkemøtet 1999. Gravem drøfter også noen kritiske artikler om betenkningen, som tidligere har vært publisert av Per Magne Aadnanes. Jeg har mottatt tilbakemeldinger som tyder på at mange har fulgt debatten med stor interesse, og ønsker derfor å gi en kommentar til Gravems bidrag.

Siktemålet med Gravems artikkel ”å avklare debatten og føre den et skritt videre ved å ta i bruk noe av den religionsfilosofien som de siste årene er utviklet av den tyske filosofen Lorenz B. Puntel”. Kirkemøtebetenkningens språk er etter sin intensjon et annet. Jeg mener imidlertid at den systematiske teologien har et legitimt anliggende, og at det er viktig at den arbeider (mer) med erfaringsrelaterte uttrykk. For min egen del ønsker jeg av praktiske og rollemessige grunner ikke å prioritere en slik oppgave. Men det er interessant å følge de forsøk som gjøres, særlig når de er preget av en åpen og lyttende holdning slik Gravems bidrag er.

Gravems åpne holdning henger sammen med at han anvender høy presisjon. Han leser ikke mer inn i et utsagn enn det uttrykker. Der tekstene er åpne for tolkning, trekker han ikke forhastede slutninger, men gjengir alternativer og argumenterer for det plausible. Gravem treffer i det store og hele godt det jeg har villet formidle.

Gravem fører debatten et skritt videre ved å

påpeke at spørsmålet om hvordan mennesket relaterer til Gud også er et spørsmål om hvem Gud er, og hvordan vi forstår virkeligheten. Puntel vil med sin teori vise at det er saken selv (det virkelige) som gir seg til kjenne for mennesket. Med dette ønsker han å overkomme idealismens splittelse mellom saken selv og det erkjennende subjektet. Gravem påpeker at det innebærer at Guds transcensens ikke forstås absolutt, og viser til Puntels panenteistiske gudsforståelse.

Dette er helt i overensstemmelse med mitt eget kontemplative ståsted. Gud kan erfares; det er Gud selv som gir seg til kjenne i våre erfaringer. Den kontemplative tradisjonen kommer imidlertid ikke til denne erkjennelsen gjennom tanken primært, men gjennom sansing, følelser og intuisjon. Jeg deler også en panenteistisk gudsforståelse, slik den bl.a. kommer til uttrykk i Apg 17,21–32 – en fortelling som min organisasjon, Areopagos, legger til grunn for sin virksomhet. Den ignatianske tradisjonen som har satt et sterkt preg på den norske retreatbevegelsen, forfekter også en panenteistisk gudsforståelse; se for eksempel Gerhard Hughes *Gud i alt*, Verbum 2004. Jeg vil også nevne biskop Martin Lønnebo som en viktig talsperson for dette synet. Han øver stor innflytelse i det kontemplative miljøet i Norge. Panenteismen deler panteismens erkjennelse av at alt er i Gud, og Gud er i alt, men overvinner panteismens utviskning av grensen mellom Gud og det skapte ved samtidig å hevde at Gud står overfor altet som dets Skaper og Forløser.

På et punkt kan det se ut til at Gravem ikke har forstått meg. Når jeg viste til at min egen og

Austads ulike posisjoner spiller forskjellige referanserammer, var det ikke mitt poeng å hevde at vi "tenker ut fra forskjellige systematiske paradigmer", men at de *kontekster* vi referer til, er svært ulike. Min kontekst referer til møtet med den kulturelt og religiøst andre; Austad referer mer til en kirkelig og akademisk vestlig kontekst. Spørsmålet om kontekst blir ikke berørt i Gravems gjengivelse av Puntel. Selv vil jeg hevde at både *den språklige helheten* og *konteksten* et utsagn inngår i, er viktig for forståelsen. Da blir kirkelig formidling i liturgi, forkynnelse, dialog og kommunikasjon ikke bare et spørsmål om hvilket begrepsmessig innhold (teori) en formidler, men også et spørsmål om hva mottakeren hører inn i sin kontekst.

Gravem berører spørsmålet om hvor viktig det er at lærespørsmål blir avklart. Han henviser her til Puntels tre måter å forholde seg til virkeligheten på: teoretisk, praktisk og estetisk. Jeg gir Puntel rett i at det ikke er mulig "å flykte fra teori til praksis". Et teoretisk element er alltid involvert, enten det er intendert eller ikke. Derfor er det legitimt og viktig å avklare det teoretiske elementet også i teologiske spørsmål. Men hvordan kommer vi til rette med dette uten å ende i en reduksjon av mennesket til tanke?

Biskop Martin Lønnebo har skrevet en bok som for lengst er utgått, om religionens fem språk. Jeg gjengir budskapet i boka slik biskop Martin selv formidlet det på et seminar på Ildjarntunet i 2004. Religionen har *tre hovedspråk*: erfaringens språk, tilbedelsens språk og handlingens språk. Det finnes også et fjerde språk, som er helt nødvendig, lærens språk. Det er imidlertid ikke et hovedspråk, men et avledet språk. Når alle de fire språkene er integrert, oppstår det femte: enhetens språk. Dette er bokas uttalte budskap. Men den har også et uutalt budskap: Av de tre hovedspråkene er erfaringens språk det viktigste. "Det kan dere skjønne av at dette kapitlet er dobbelt så langt som de andre," sa biskop Martin.

Denne posisjonen devaluerer ikke lærens språk. Vi trenger det, for mennesket er også tanke og har språkets evne, og benytter det i sin erkjennelse og i sin meddelelse. Men det ligger en besinnelse her: Læren ikke er troens hovedspråk, men et avledet språk. Etter mitt skjønn

må det bety at troens viktigste språk ikke befinner seg i den systematiske teologiens verksted, men i erfaringen, tilbedelsen og handlingen. Men også her er det på sin plass med en besinnelse: Tanken opprettholder et nødvendig kritisk element. Erfaringen, tilbedelsen og handlingen må aldri bli stående alene uten kritisk etterprøving. Lønnebos tenking gir oss også et mål å strebe henimot: de fire språkernes integrasjon i enhetens språk.

Gravem har et poeng når han, med tilslutning til Aadnanes, påpeker at den åndelige lengselen omfatter *mer* enn det som tas opp i betenkningen, og videre at åndelig lengsel likevel blir for smalt som tilknytningspunkt for evangeliet. Jeg kan gi min tilslutning til begge disse synspunktene ut fra den kontemplative tradisjonen. For denne tradisjonen erkjenner, primært ut fra erfaringen, at Gud er til stede i alt det skapte. Derfor ser den det virkelige i altomfattende mening som tilknytningspunkter for evangeliet.

Har da Gravem rett i at "det blir alt for smalt å satse på kontemplativ spiritualitet som kirkelig kommunikasjonsstrategi"? Med referanse til resonnementet ovenfor erkjenner jeg at *handlingens språk* er svært viktig i kirkens kommunikasjon og i folks oppfatning av evangeliet. Likedan *tilbedelsens språk*. For min egen del ble "dragningen mot alteret" avgjørende for et kristent gjennombrudd. Slik har det vært opp gjennom historien, for her snakker vi om tidløse hovedspråk. Jeg mener også at det er viktig hvordan det avledede språket, lærens språk, utformes. Det er dette som har ledet meg til å sette i gang en debatt om kirkens menneskesyn.

Når lærespråket utformes, er tankemessig stringens viktig. Like viktig er det at lærespråket ikke mister kontakten med det kontemplative: Gud ser på menneskene med kjærlighetens blikk og sender dem til å møte verden med det samme blikket. Kontemplasjon og misjon henger sammen, og de er bærende aspekter i relasjonen mellom Gud og mennesker. Slik er det også i den indre trinitariske relasjonen: Sønnen skuer Faderen, og Faderen sender Sønnen og Ånden. Det er denne sammenhengen mellom kontemplasjon og misjon Jesus viser til når han sier: "Sønnen kan ikke gjøre noe av seg selv,

men bare det han ser Faderen gjøre. Det Faderen gjør, det gjør også Sønnen" (Joh 5,19).

I alle praktiske situasjoner må man gjøre noen valg. Betenkningen bærer preg av at det ble foretatt to ganske radikale valg. Det ene var å bryte med kirkemøtets sakprosajanger og benytte et religiøst erfaringspråk. Det andre var å begrense perspektivet for å kunne løfte inn det kontemplative med tyngde. I prosessen fram mot kirkemøtet var det hard kamp om det siste. Mange ville utvide perspektivet, balansere fremstillingen, ha inn sine ting osv. I noen grad ble disse innspillene tatt inn i betenkningens del 3 som har et bredere anlegg enn det kontemplative. Men den kontemplative konsentrasjonen ble beholdt i del 1 og 2. Jeg har mottatt tilbakemeldinger fra mange som fant en ny retning i sin vandring eller fikk nytt håp til kirken gjennom betenkningen. En empirisk til-

nærming vil trolig vise at betenkningens gjennomslagskraft henger sammen med valgene av et religiøst erfaringspråk og et konsentrert, kontemplativt perspektiv.

Til slutt en luthersk refleksjon. Måten reformasjonen ble gjennomført på i Norge(/Danmark) førte til store tap: bildene/det estetiske, forpliktelsen/felleslivet i kommuniteter, mystikken og den kontemplative bønningen. Disse tapene var unødvendige og ikke i tråd med Luthers anliggende. Resultatet av denne utarming er at vårt kristne og teologiske språk er blitt fattigere enn det kunne ha vært. Det er å håpe at Den norske kirke kan romme dette som en kritisk selverkjennelse, og at det lutherske kirkefellesskapet fram mot markeringen av reformasjonens 500 års jubileum makter å ta tak i utfordringene med åpenhet overfor kirkens lange tradisjon.

Stephanie Dietrich, Trond Skard Dokka og Harald Hegstad (red.):

Kirke nå. Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke

Trondheim, Tapir Akademisk Forlag, 2011

Hva innebærer det at Den norske kirke forstår seg selv som en evangelisk-luthersk kirke? Gir det mening å holde fast på et luthersk særpreg i en tid da de tradisjonelle skillelinjene mellom kirkesamfunnene er i ferd med å bygges ned? Hvordan skal den reformatoriske arven forstås i lys av de utfordringene kirken *nå* står overfor? Hva kan Den norske kirke lære av andre kirker, og hva har den eventuelt selv å lære bort?

Slike og liknende spørsmål blir behandlet i antologien *Kirke nå. Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke*. Boka er et resultat av en studieprosess innenfor Teologisk nemnd (et utvalg under Mellomkirkelig råd for Den norske kirke), en studieprosess som kom i stand på bakgrunn av at Kirkemøtene både i 2010 og i 2011 har spørsmålet "Hva betyr det å være en evangelisk-luthersk kirke i dag?" som tema. I forordet til antologien bemerker Kirkerådsdirektør Jens-Petter Johnsen at Den norske kirkes konfesjonelle særpreg har vært nærmest fraværende i nyere kirkelige dokumenter og uttalelser, og at dette etter alt å dømme avspeiler en generell tendens blant "kirkefolk" til å være stadig mindre opptatt av konfesjonell egenart. Har kirkerådsdirektøren rett – og det er det all grunn til å tro at han har – representerer denne utgivelsen et viktig skritt i retning av økt bevissthet om betydningen av konfesjonell tilhørighet innenfor Den norske kirke.

I tillegg til at medlemmene i nemnda har bidratt til boka, har redaktørene også rekruttert bidragsytere utenfor nemndas rekker. Resultatet har blitt en antologi med 12 artikler skrevet av framstående norske lutherske teologer (samt én metodist) som tar for seg ulike sider av hva det vil si å være evangelisk-luthersk kirke i dag. Først er det redaktørene selv som slipper til med artikler om hva det innebærer å være en evange-

lisk-luthersk kirke i en økumenisk kontekst (Hegstad), hva det betyr å være en kirke som lever av *Ordet* (Skard Dokka), og hva det ligger i at Den norske kirke forstår seg selv som et fellesskap (Dietrich). Deretter følger artikler som tar for seg frelses- og kirkeforståelse, dåp og trosopplæring, hva det vil si å være henholdsvis en diakonal og en misjonarisk evangelisk-luthersk kirke, gudstjenesteforståelse, menneskesyn, religionsteologi, før det hele avsluttes med en artikkel som sammenligner Den norske kirke med Metodistkirken. Hensikten med utgivelsen er ifølge redaktørene mer å bidra til debatt enn til å trekke endelige konklusjoner, og dette har de etter mitt skjønn lyktes godt med. Om det er et stykke mellom de teologiske brannfaklene, er det likevel stoff her til mange og lange samtaler blant folk som er opptatt av hva det vil si å være en evangelisk-luthersk kirke på begynnelsen av ett nytt årtusen.

En ting det er særlig interessant å merke seg, er at det er få spor etter luthersk konfesjonalisme, vidt forstått, i de ulike artiklene. Ingen av bidragsyterne tar utgangspunkt i at luthersk kirkeforståelse og praksis i dag handler om å "gjenta" Luther eller den lutherske bekjennelsen. Tvert i mot demonstrerer samtlige artikkelforfattere i sine forsøk på å aktualisere og nytenke den lutherske tradisjonen en stor grad av *åpenhet*, både mot andre teologiske tradisjoner og mot aktuelle utfordringer i samtiden. Det er riktignok ingen uttalt enighet i antologien om det konkrete *innholdet* i en slik nytenkning av Den norske kirkes lutherske identitet. Likevel synes det altså å være bred enighet om *at* behovet for fornyet refleksjon over kirkens konfesjonelle identitet er tilstede, og at en slik nytenkning dels må være forankret i den reformatoriske arven og dels være åpen for impulser utenfra, både av ny og av gammel dato. En slik avklaring er i seg selv et godt utgangspunkt for den videre samtalen.

Jevnt over holder de ulike artiklene høy kvalitet og behandler problemstillinger som bør være av

interesse også utenfor mer snevre fagteologiske kretser. Noen av artiklene kunne kanskje ha hatt et tydeligere fokus, og andre kunne kanskje ha vært dristigere i forhold til å profilere egne standpunkter. Men, altså, alt i alt er dette en god og ikke minst viktig bok. *Viktig* fordi den setter søkelys på en tematikk som det er avgjørende å forholde seg til for en kirke som er i ferd med å løsne på båndene til staten, og som samtidig befinner seg i en kontekst som er stadig mer flerkonfesjonell og flerreligiøs. *God* fordi artiklene jevnt over gjør dette på en både opplysende og engasjerende måte. Mine viktigste innvendinger går på hva jeg likevel *savner* i boka: en type kritikk som ofte er av begrenset verdi, men som jeg mener denne gangen – gitt at boka er ment som begynnelsen på en videre samtale – likevel kan ha noe for seg.

For det første skulle jeg gjerne ha sett at minst én artikkel utelukkende fokuserte på embets-teologiske problemstillinger. Flere av artiklene sneier innom denne tematikken, men ingen av dem gir en mer inngående behandling av spørsmålet om hva den evangelisk-lutherske identiteten bør bety for arbeidet med embets- eller tjenesteforståelsen innenfor Den norske kirke. Tatt i betraktning av at dette er et spørsmål som står høyt på den kirkelige dagsordenen for tiden, fortøner dette seg som et litt underlig valg.

For det andre kunne flere av artiklene med fordel tydeligere ha sagt noe om hva som er *umistelig*, hva som står på spill, hva vi bør avgrense oss fra, når vi arbeider med forståelsen av hva det er å være evangelisk-luthersk kirke i dag. Sagt annerledes: Om vi nå for eksempel sier at det å være en evangelisk-luthersk kirke er å være en kirke som lever av *Ordet*, som Trond Skard Dokka skriver om i sin artikkel, hva sier vi i så fall samtidig *nei* til? Hvilke typer praksiser og kirkeforståelser bør en kirke som omtaler seg selv som evangelisk-luthersk, ta avstand fra? Det er noe litt harmoniserende og forsiktig over de ulike bidragene i *Kirke nå*. Men kanskje er det slik at Den norske kirke, for "å finne seg selv i en økumenisk tidsalder" for å sitere en av bokas redaktører, ikke kommer utenom en engasjert diskusjon om hva en evangelisk-luthersk kirke *ikke* er, og ikke *kan* være? Kanskje

er det først når slike spørsmål blir satt på spissen, at diskusjonen får den nødvendige temperaturen?

Uansett: *Kirke nå* er en viktig bok som bør få en vid leserkrets. Forhåpentligvis markerer den starten på en bred og engasjert samtale om hva det betyr å være evangelisk-luthersk kirke. Her. Nå.

TRON FAGERMOEN

Bernd Krupka og Ingrid Reite (red.):

Mellom pietisme og pluralitet. Konfirmasjonsarbeid i fire nordiske land

Oslo: IKO-Forlaget, 2010.

Det har gått 25 år sidan sist det vart utgitt ei større fagbok på norsk om konfirmasjonen. *Konfirmasjonen i går og i dag* (Brynjar Haraldsø (red.) kom ut i samband med 250-årsjubileet for innføringa av konfirmasjonen i Danmark-Noreg i 1736. Boka baud først og fremst på kyrkje-historiske drøftingar av konfirmasjonen si rolle i (dansk-)norsk kontekst og dinest nokre religionspedagogiske applikasjonar og refleksjonar i lys av aktuell ungdomskontekst og med utgangspunkt i det nye føremålet for konfirmasjonstida og konfirmasjonshandlinga som vart meisla ut i konfirmantplanen av 1978.

Det er difor svært gledeleg med ei ny fagbok som tek for seg konfirmasjonen si rolle i den norske og nordiske konteksten. Men det faglege utgangspunktet er annleis denne gong enn i 1986.¹ Boka *Mellom pietisme og pluralitet* tek utgangspunkt i den store empiriske undersøkinga av konfirmasjonsarbeidet i fleire europeiske land som vart gjennomført i 2008.² Boka byggjer i tillegg på allereie eksisterande forskning på konfirmasjonsarbeid i dei nordiske landa, særleg frå Finland som er det nordiske landet der forskning på konfirmasjonsarbeid har vore mest utvikla.

Sjølv om redaktørane understrekar at lesaren for å få ein fullverdig oversikt over metode og materiale bør lesa den europeiske "hovudboka," er det prisverdig at IKO-Forlaget, med hjelp frå redaktørane og forfatarane og ikkje minst gjennom prosjektstønad frå trusopplæringsreforma, har gjort refleksjonar knytt til dette materialet tilgjengeleg på norsk/nordisk. For det er nemleg noko særmerkt ved ungdomsarbeid i den nordiske konteksten som fortener fokus: Den enorme betydninga konfirmantarbeidet har for ungdomsarbeidskonteksten i Noreg og Norden – både historisk og aktuelt – er truleg det mest "eksotiske" ved norsk og nordisk ungdomsarbeid i eit globalt perspektiv.

Det mest "tabloide" funnet frå undersøkinga er allereie presentert i dagspressa: Dra på leir og helst lenge. Denne boka byr på utfordrande

og spennande refleksjonar for dei som ønskjer meir – alt frå breilinja refleksjonar som samanliknar konfirmasjonsarbeidet i dei nordiske landa, til detaljerte tabellar med oversikt over dei ulike funna. Boka inneheld 10 artiklar som tek for seg ulike sider og problemstillingar knytt til konfirmasjonsarbeidet i dei nordiske landa. I tillegg er det to rammeartiklar. Den første artikkelen presenterer den historiske konteksten for konfirmasjonen i dei nordiske landa og ramma for den aktuelle spørjeundersøkinga. Den siste artikkelen, frå redaktørane, summerer og drøftar konfirmasjonen si rolle i ein endra kontekst.

Det er flest bidrag frå finske og norske forskarar. Men i den første artikkelen etter den innleiande rammeartikkelen er det den danske forskaren Leise Christensen som drøfter konfirmantane sine motivasjonar og forventningar. Ho finn, kanskje ikkje heilt overraskande, at det ikkje først og fremst er interessa for det spesifikt religiøse og kyrkjelege som motiverer konfirmantane ved inngangen til konfirmanttida, men heller problemstillingar knytt til relasjonar og den nære omverda og i nokon grad problemstillingar i skjeringspunktet mellom det etiske og det religiøse. Det største skiljet når det gjeld utbyte av konfirmasjonstida i høve til forventningar og motivasjon, er mellom Danmark og resten, særleg Finland og Sverige. Det vil seia at danske konfirmantar i vesentleg mindre grad oppdagar trua og kyrkjas praksisar og fellesskap som ein ressurs. Christensen meiner at dette kan skuldast at konfirmasjonsarbeidet i Danmark i mindre grad enn dei andre landa involverer fleire tilsette og friviljuge leiarar i konfirmasjonsarbeidet. Christensen peiker også på at konfirmasjon i Sverige er vorte eit mindretalsval, og at det difor er grunn til å tru at det er dei mest motiverte som vel å konfirmere seg i utgangspunktet.

I den neste artikkelen av den finske forskaren Tapani Innanen er det læreplanane som er i fokus. Her går skiljet mellom Noreg og Finland på den eine sida (etter måten fylldige læreplanar som har reell påverknad på konfirmasjonsarbeidet) og Danmark og Sverige (ikkje særleg fylldige læreplanar som i liten grad påverkar konfirmasjonsarbeidet). Også Tapanen tematiserer at undersøkinga ser ut til å visa at det ville

vore ein stor vinst om konfirmasjonsarbeidet i endå større grad kunne sameina kreftene til dei ulike profesjonelle yrkesgruppene i kyrkja og ikkje minst: bruka (fleire og unge) friviljuge leiarar. Sagt meir presist: Presten jobbar sjeldan best åleine.

Nettopp friviljuge leiarar er fokus i neste artikkel der den finske forskaren Jouko Porkka drøftar bruken av unge friviljuge leiarar i konfirmasjonsarbeidet; særleg er det den utstrakte bruken av slike hjelpeleiarar på finske konfirmasjonsleiarar (og i resten av ungdomsarbeidet) som er i fokus. Porkka knyter refleksjonen sin til Etienne Wenger sin ide om praksisfellesskap, og Porkka hevdar at dei unge leiarane spelar ein nøkkelrolle, både som fortolkarar og som forhandlingsagentar, i prosessen der mange konfirmantar i løpet av konfirmanttida beveger seg frå det kyrkjelege praksisfellesskapets periferi til sentrum.

I den neste artikkelen tar den finske forskaren Kati Niemelä for seg kva konfirmantane, religiøst sett, får ut av konfirmanttida. Niemelä er kanskje den i Norden som har jobba mest intens og grundig med å undersøka konfirmasjonsarbeidet sitt religiøse utbyte, m.a. gjennom boka *Does Confirmation Training Really Matter?* (2008). Niemelä knyter også an til denne forskinga i sin artikkel, og ho finn at permanente haldningsendringar (heller ikkje overraskande) skjer langsamt, men at konfirmasjonsarbeidet kan føra til slike forandringar. Men Niemelä understrekar også sterkt at slike endringar er avgjerande knytt til kvaliteten og lengda på "undervisninga" i konfirmasjonsarbeidet. Her finn ho at Finland og Sverige skil seg ut ved at det i begge landa er slik at konfirmantane drar på ein lengre konfirmantleir. Niemelä meiner rett og slett at undersøkinga tyder på at jo lengre leiren er, dess meir kan trua endrast!

Niemelä vidareførar noko av den same drøftinga i ein seinare artikkel der ho tek for seg kva som er avgjerande for at konfirmantar er nøgd med konfirmanttida. Finske og svenske konfirmantar er gjennomgåande meir nøgde med konfirmanttida enn dei danske og norske konfirmantane. Igjen ser det ut til at leiararbeidet som pregar konfirmasjonsarbeidet i Sverige og Finland, er avgjerande. Niemelä hevdar også at

det at leir som arbeidsform er vellukka på mikronivå, i ein einskild kyrkjelyd, samverkar med at leir som felles struktur, makrosystem, vert oppfatta som vellukka. Dette gir draghjelp til konfirmasjonstida som heilskap i Sverige og Finland.

I det første norske bidraget drøftar Ida Marie Høeg frå KIFO ritual og rituelle erfaringar sin plass i konfirmasjonsarbeidet. Ho ser på konfirmasjonsdagen som ritual, men først og fremst fokuserer Høeg på haldningane til gudstenesta og hennar ritual. Høeg framhevar fleire ting som er særleg verdte å merka seg for alle som er involverte i konfirmasjonsarbeid: Det ser ut til å vera vanskeleg å endra den generelt negative haldninga til gudstenesta som mange ungdommar som kjem til konfirmantførebuinga med har. Men spesifikke erfaringar med å ta del i å planleggja og gjennomføra gudstenester aukar delen konfirmantar med positivt utbyte i høve til gudstenesta. Mot denne bakgrunnen er det mest påfallande for Høeg at eit fleirtal av konfirmantane vurderer velsigninga på konfirmasjonsdagen som noko (svært) positivt, og ho meiner at her ligg nøkkelen til vidare utforskning av rituala si rolle i konfirmasjonsarbeidet. Høeg spør seg til slutt også om ikkje eit meir handlingsorientert konfirmasjonsarbeid der ein mellom anna gir rom for ritual, er ein måte å inkludera gutar betre i konfirmasjonsarbeidet.

I ein seinare artikkel ser Ida Marie Høeg på dei konfirmantane som angrar på at dei valde kyrkjeleg konfirmasjon. Høeg finn at sjølv om det er ein sterk samanheng mellom dei som angrar på valet, og lavt religiøst utbyte, så er samanhengen endå sterkare i høve til sosialt utbyte. Med andre ord: Det er heilt avgjerande korleis konfirmasjonsarbeidet vert organisert som sosialt handlings- og erfaringsrom.

I det neste bidraget drøftar Bernd Krupka frå KUN i Tromsø korleis "motiverte" og "umotiverte" konfirmantar opplever konfirmanttida. Krupka sorterer konfirmantane i fire ulike grupper – dei skeptiske og dei trusorienterte (mot-polar på indeksskalaen 'religiøse interesser og motiver'), og dei sosiale og dei reserverte (mot-polar på indeksskalaen 'sosial orientering og motiv'). Også Krupka konkluderer med at leiararbeid, sjølv for dei skeptiske og reserverte, gjev

betre rammevilkår for læring, ikkje minst fordi eit slikt arbeid, ifølgje Krupka, kan leggja til rette for sjølvbestemming, kompetanse og tilhøyrighet, som er heilt avgjerande faktorar i læringsprosessar.

Ingrid Reite som no arbeider som stipendiat ved MF, drøfter konfirmasjonsarbeid utifrå det ho omtalar som eit "sosiokulturelt" (og induktivt) grasrotperspektiv. Ho tek utgangspunkt i eit grundtvigiansk syn på læring, der læring heile tida går i dialog med den konkrete konteksten og livsverdet. Hovudfunnet er at induktive, sosiokulturelle tilnærmingar ikkje finst i "rein-dyrka" form i nokon av landa. Men Reite finn, tydelegvis noko overraskande for henne sjølv, at Grundtvigs heimland, Danmark, er det landet der konfirmasjonsarbeidet i størst grad er prega av deduktive og dogmatisk prega læringsmåtar. Reite meiner også å finna at den sosialt orienterte organiseringa av konfirmasjonsarbeidet i Finland, gjennom utstrakt bruk av frivilljuge hjelpeleiarar, ikkje (nødvendigvis) er prov på eit sosiokulturelt læringsystem, meir eit uttrykk for sosiale rammer rundt ofte tradisjonell deduktiv og dogmatisk-orientert undervisning.

For denne lesaren var svensken Per Petterssons artikkel den mest spennande, kanskje fordi han stillar det mest kritiske og interessante spørsmålet: Kvifor er det så stor skilnad i konfirmasjonens popularitet i dei nordiske landa? I 2008 var konfirmasjonsprosenten i Sverige 34 %, mot 66 % i Noreg, 71 % i Danmark og heile 88 % i Finland. Svaret Pettersson gjev, er todelt. På makronivået er nedgangen i konfirmanttalet eit uttrykk for kyrkjens endra stilling i samfunnet – frå statleg maktkyrkje med religiøst monopol til ein av mange tilbydarar på ein (religiøs) marknadsplass. Her ser det ut til at Sverige leier an i ei utvikling som er kome kortast i Finland. I Finland er også konfirmasjon (framleis) ein føresetnad for kyrkjeleg vigsel, for å vera fadder og for å delta i kyrkjeleg val. På mikronivået, i høve til konfirmasjonsarbeidet i kvar enkelt kyrkjelyd, peiker Pettersson på kor viktig det er at konfirmasjonsarbeidet også bidrar til at konfirmantane vert sosialiserte inn i det lokale kyrkjelydslivet gjennom konfirmasjonstida. Her ser det ut til at det svenske konfirmasjonsarbeidet er gjennomgåande meir

individorientert, m.a. gjennom konfirmantleiarar i utlandet på bispedøme- eller nasjonalt nivå som ikkje har noko relasjon til den lokale kyrkjelyden. Pettersson understrekar til slutt at konfirmasjonsarbeidet er heilt avgjerande for (folke-)kyrkjas framtid i dei nordiske landa, fordi konfirmanttida representerer ein heilt unik muligheit for menneske til å utvikla sin relasjon til kyrkja.

I den siste artikkelen, frå redaktørane Krupka og Reite, snur ein på Pettersson sitt fokus og spør kvifor det er slikt at konfirmasjonen, trass i at han ikkje lenger har den betydninga han hadde i statspietismen sin tid, framleis har såpass stor oppslutnad. Reite og Krupka diskuterer dette i lys av religion som individuelt, privat og offentleg fenomen. Dei konkluderer med å framheva konfirmasjonen pedagogisk som livslang læring og danning og teologisk som eit uttrykk for kyrkjens vilje til velsigning og fellesskap i Kristus. Både i høve til pedagogikk og teologi må dagens konfirmasjonsarbeid ta omsyn til den plurale konteksten og forventinga om individuell fridom.

Det er både nyttig og gledeleg med dei religionssociologiske og religionspedagogiske drøftingane denne boka byr på. Presentasjonen av undersøkinga er stort sett presentert på ein lesarvennleg og måte, sjølv om ein nokre stader kunne ønskt eit meir problematiserande og utvidande fokus. Funna undersøkinga presenterer, er kanskje ikkje spesielt overraskande, men det burde vera nyttig lesing for alle kyrkjelege medarbeidarar som er involverte i konfirmantarbeid, å prøva arbeidet sitt mot hovudfunna i materialet. Dei ulike forfattarane knyter (naturleg nok) an til ulike teoriperspektiv som i dei fleste tilfella ser ut til å fungera føremålstenleg i høve til kvar einskilt problemstilling, men som lesar kunne ein ønskt seg noko meir dialog mellom dei ulike teoriperspektiva, sjølv om det er ansatsar til dette.

Men aller mest saknar eg meir eksplisitt refleksjon om konfirmantarbeidet si rolle i den konkrete ekklesiologiske konteksten, ikkje berre i høve til konfirmantane som individ og sosial gruppe, men også i høve til den større sosiale konteksten – i høve til kyrkjelyden som sosial kontekst og i høve til anna (barne- og) ungdoms-

arbeid både i kyrkjelydsregi og elles. T.d. kunne dette vore eit interessant fokus i Reite sin artikkel om sosiokulturell læring og grasrot-perspektiv på læring ved kritisk å drøfta kva no denne "grasrotkonteksten" er for noko, om det er konfirmantgruppekonteksten, ungdomskulturkonteksten, kyrkjelydskonteksten, familienettverkskonteksten eller noko anna. No er dette kanskje for mykje forventa med utgangspunkt i eit slikt kvantitativt materiale. Petterson sin artikkel er den artikkelen som klårast tematiserer dette som problem. I noko grad bidrar også måten Niemelä brukar si tidlegare forskning, til at dette vert tematisert.

I Noreg er denne problemstillinga særleg aktuell i kjølvatnet av trusopplæringsreforma, og mykje tyder på at vi står midt i ein sakte revolusjon som er i ferd med å endra konteksten for kristent ungdomsarbeid radikalt, der kyrkjelyden som sjølvstendig aktør vert styrka, medan dei friviljuge barne- og ungdomsorganisasjonane i større grad enn før (berre) vert programleverandørar. I høve til dette ville det vore interessant med ei samanliknande drøfting mellom dei nordiske landa, som også kunne dra inn historiske perspektiv (som var langt framme i den nemnde boka frå 1986).

Utifrå tittelen på boka, *Mellom pietisme og pluralitet*, hadde eg nok som lesar forventa ei breiare og meir eksplisitt drøfting av den pietistiske arven si rolle i konfirmasjonsarbeidet. Spørsmålet vert stilt i den avsluttande artikkelen – "Hvordan forvalte pietismens arv i en pluralistisk tid?" (s 241) utan at det vert gitt noko fyllestgjerrande svar. Her ville boka utvilsamt vorte styrkt av ei grundigare gjennomgang av den pietistiske arven si betydning for konfirmasjonen som fenomen i den nordiske konteksten – både historisk og systematisk-teologisk – sjølv om det er ansatsar til dette i opningskapitlet. Ikkje minst er dette interessant fordi ei pietistisk forståing av konfirmasjonshandlinga som rite, at det er konfirmanten som gjennom konfirmasjonshandlinga stadfestar trua som vart gitt i dåpen, er overraskande overlevingsdyktig og tidvis ser ut til å gjennomgå ei metamorfose i tett allianse med seinmoderne individualitetskonstituering gjennom validitet.

Konfirmasjonen er ein seigilva anakronisme.

Strengt teologisk er ikkje konfirmasjonen naudsynt, men konfirmasjonsarbeidet spelar i dei nordiske landa enn så lenge ei nøkkelrolle ikkje berre i kyrkjjas trusopplæring, men ikkje minst i kyrkjjas dialog med si samtid. Gjennom konfirmasjonsarbeidet får kyrkja og hennar medarbeidarar – medvite eller umedvite – trening i å stadig arbeida med å kontekstualisera evangeliet. Det er ei oppgåve som det er liten grunn til å ta lett på, og i dei næraste åra kan denne boka vera eit viktig bidrag til å gjera det arbeidet skikkeleg.

Noter

- 1 Ikkje berre er boka eit indirekte prov på den empiriske vendinga i praktisk teologi; det er også andre skilnader mellom dei to bøkene. Medan alle artikkelforfattarane i boka frå 1986 er menn, er det i den siste boka tilnærma kjønnsjamstilling mellom artikkelforfattarane.
- 2 Denne undersøkinga vart leia av Friedrich Schweitzer og Wolfgang Ilg, og resultatata frå undersøkinga er presentert i boka *Confirmation work in Europe* (2010).

BÅRD EIRIK HALLESBY NORHEIM

Davison, Andrew og Alison Milbank:
For the Parish: A Critique of Fresh Expressions
 London: SCM Press, 2010

Innen Den norske kirke har en diskutert om det skal åpnes for menighetsdannelser som har et løsere forhold til soknet som geografisk størrelse, uten at debatten kan sies å ha engasjert bredt.

Annerledes da i *Church of England* (CoE) der bevegelsen *Fresh Expressions of Church* (FX) har hatt stort gjennomslag de senere årene, anført av bl.a. Graham Cray og Steven Croft – begge etter hvert biskoper innen CoE. Før han ble biskop, var Croft knyttet til erkebiskop Rowan Williams som leder for FX de første årene. At Williams har vært såpass åpen for å integrere FX i kirkens offisielle struktur, bl.a. ved å utmynte begrepet "Mixed Economy" (altså at det bør være rom for tradisjonelle soknemenigheter og nyere menighetstyper side om side), har vært med på å gi FX tyngde.

Utviklingen har imidlertid ikke vært ukontroversiell blant prester og lekfolk, og denne misnøyen er nå kommet til uttrykk i en bok forfattet av Andrew Davison og Alison Milbank: *For the Parish: A Critique of Fresh Expressions*.

Som tittelen antyder kritiserer forfatterne det de oppfatter som en pulverisering av menighetens forhold til soknet. Løsrivelsen fra soknet er imidlertid for Davison og Milbank dels hovedproblem, dels symptom på dypere problemer i FX-ideologien:

For det første forutsetter FX et tilfeldig forhold mellom form og innhold. FX identifiserer en tidløs evangelisk kjerne som kan bevares uavhengig fra (utdaterte) kirkelige former og oversettes til uttrykk som er bedre tilpasset vår tid. Dette er en misforståelse, mener Davison og Milbank og henter støtte i nyere teologi og filosofi (som de mener FX neppe har lest og i alle fall ikke forstått) – bl.a. Wittgenstein og post-liberal teologi. Ords mening kan ikke forstås uavhengig av kontekst, noe som igjen peker i retning av at teologi og tro har en praksisside som er vel så viktig som summen av intellektuelle påstander. Ved sin måte å skille mellom form og innhold på, endrer faktisk FX vesentlige sider ved innholdet – f.eks. ved at en stilltiende

forutsetter en konsumentholdning til menigheten som "tilbud", noe som er fremmed for tradisjonell kristen teologi.

I forlengelse av dette mener forfatterne at FX ikke anerkjenner at Gud taler og virker gjennom sitt skaperverk. "Mediering" er stikkordet her, og sider ved fremstillingen kan minne om luthersk skapelsesteologi a la Wingren – dog mer katolsk, aquinsk preget. Den ene siden ved medieringen er at Gud har bundet seg til menneskers språk og handlinger; den andre siden er at menneskers språk og handlinger gjennom dette helliggjøres. Dette gir en kulturåpen og kulturbevisst kristendomsfortolkning. Fortsatt vil menneskelige aktiviteter være preget av synd og kunne forvrengte et sant bilde av Gud, menneske og skaperverk. Men som mediert er evangeliet samtidig et motbilde mot synden og en forløsende kraft i verden.

I FX ser forfatterne (nok) et protestantisk forsøk på å tilrettelegge for relasjon mellom Gud og (enkelt)menneske som et rent åndelig møte. Mot dette hevder forfatterne at Gud relaterer til mennesket gjennom skaperverk og kultur, og dermed også gjennom tradisjonen. Dette siste skal ikke forstås bakoverskuende eller notalgisk; åpenbaringen er dynamisk og ikke-avsluttet. Men det innebærer at Gud har knyttet frelse og (konkret, gitt) kirke tett sammen. Kirken er ikke et mer eller mindre tilfeldig og utbyttbart middel for noe annet og mer vesentlig (f.eks. "Guds rike").

Kirkens form uttrykker altså kirkens innhold. Et tema som da rykker i forgrunnen, og som gjør at vi nærmer oss spørsmålet om menighet og geografi, er forholdet til menneskelig mangfold. Dette er et hovedanliggende i mange av FX-publikasjonene. Mens Davison og Milbank ønsker at hver menighet skal være en "mixed community", ser de i FX en visjon av kirken som en mixed community av mer monokulturelle menigheter. Fra FX sin side er denne strategien ment å ta alvorlig den dype pluralismen som er i samfunnet, der mennesker identifiserer seg med ulike subkulturer og segmenter, og der det i praksis er svært vanskelig å skape menigheter der subkulturer faktisk lever side om side og i aktiv samhandling. Forfatterne ser imidlertid dette som et svik mot den *mot-*

kulturen som lokalkirken skal være, som både et fulltonende enhetlig fellesskap (community) og samtidig med stort rom for radikalt mangfold (mixed).

Særlig reagerer boken allergisk mot det som har vært et kjernebegrep innen kirkevekst-tenkningen, nemlig forestillingen om at forutsetningen for vekst er "The Homogeneous Unit Principle": At menighetsdannelse bør skje blant relativt likesinnede/likesituerte mennesker. For boken er dette det samme som å gå på akkord med evangeliets radikalitet som motstemme, på både det individuelle og det sosiale plan. De mener at FX ikke egentlig utfordrer enkeltmennesket til radikal omvendelse, og de synes at ekklesiologien gir etter bl.a. for de massive markedskreftene som rettes inn særlig mot middelklassen i vestlige samfunn.

Så langt hovedpunktene i bokens kritikk. På den ene side kan en spørre seg hvor godt forfatterne egentlig treffer Fresh Expressions, og om de egentlig har tatt seg bryet med å spørre etter hva denne bevegelsens talspersoner genuint ønsker for kirken. Reaksjonene på boken så langt tyder på at mange opplever seg misforstått, og at forfatterne setter et karikert skremselsbilde av det nye opp mot et temmelig idealisert bilde av det gamle. Samtidig synes jeg at kritikken treffer noen av de svake sidene ved en evangelikal, misjonar ekklesiologi og bør lyttes oppmerksomt til. Dette gjelder bl.a. utfordringen om å la seg informere av nyere teologi og filosofi, ha et mer kritisk og tradisjonsbevisst blikk på forholdet mellom form og innhold, og å avsløre middelklasseforutsetningene i mange nye menighetsformer. Det er også viktig for forfatterne å understreke at de har stor sans for mange av de initiativene som skjer under FX-paraplyen og deler bevegelsens evangeliserende glød. Det er når et slikt initiativ ikke bare er en aktivitet innenfor soknestrukturen, men selv vil være menighet, at forfatterne protesterer.

Noe av det som gjør boken morsom å lese er engasjementet som preger den. Forfatterens ståsted en typisk anglikansk (langt mindre typisk norsk) blanding av høykirkelighet og pre-blairsk sosialisme, med liberal åpenhet for prester av ulikt kjønn og ulik legning, og samtidig med

konservativ refleks når det gjelder kirkens liturgiske tradisjon i vid forstand. Teksten er rett på sak, rik på stoff og god til å koble teologiske og filosofiske innsikter med svært praktiske temaer. Det er ikke bare FX som blir kritisert; i løpet av de drøyt 200 sidene sparkes det i mange retninger, bl.a. mot det forfatterne opplever som sosiologiens makt i teologien, teologi forstått som refleksjon over praksis, Thatcher og New Labour osv.

Samtidig vil jeg si at hovedtonen i boken ikke så mye er kritisk som den gir en positiv visjon av hva det er å være kirke. Den fremmer det jeg vil kalle en *episk* ekklesiologi: Kirken er en stor teologisk fortelling og et mystisk, fylt univers av symboler med enormt potensial for å skape mening og transformere. Og dette er altså ikke noe som gjelder kirken på et vagt, universelt plan, men det gjelder kirken lokalt, i soknet.

Forpliktelsen på det medierte og det kultur- og samfunnsbundne ved kirken gjør det fruktbart å analysere kategoriene "tid" og "rom/sted" og vise hvordan kirken både inngår i disse og nyskaper disse. Det er her menigheten som soknemenighet virkelig brettes ut, på en måte som er både vakker og teologisk dyp, samtidig som det nok er en viss nostalgisk tone i en del av de konkrete forslagene. Ikke minst gjør motstanden mot medvirkning fra sosiologi at de fleste praktiske eksempler har noe anekdotisk og tilfeldig over seg – samtidig som de faktisk utgjør premisser for en god del av den teologien som utvikles.

Selv om forfatterne ikke vil identifiseres fullt og helt med teologer som Lindbeck og Hauerwas, er det ikke tvil om at særlig sistnevnte er en hovedfigurant. Bokens grep er sosiokulturelt: Lokalkirken og liturgien forstås som et sted som gir mening og danner etos (Se bl.a. det siste kapitlet som drøfter det etiske potensialet i messens ulike ledd). Enten utfordringen da er å nå "the unchurched" eller å imøtegå nyateister, har en ikke noe språk å ty til utenom kirkens eget språk – men dette språket har til gjengjeld enorm bærekraft.

Faren er selvsagt at dette i praksis kan virke segregerende – altså nettopp en konsekvens boken mer enn noe annet vil unngå. I alle fall er det en utfordring for en slik ekklesiologi å

komme i et forpliktende, lyttende og gjensidig forhold til sin egen samtid.

Det kan jo være forfriskende å lese en teologisk tekst som ikke viker en tomme i forhold til mye av den kritikken som har vært rettet mot kirkelig tradisjon fra f.eks. kulturradikalt eller feministteologisk hold. Riktignok vedgås det i bisetninger at kirkens historie er preget også av mange svik, men tradisjonen ses likevel først og fremst som en positiv ressurs. Det betyr – for bare å ta noen få eksempler – at syndsbejkenelsen i begynnelsen av gudstjenesten tolkes som en opplagt god ting, at kirkens forhold til nasjonalstaten tolkes gjennomgående positivt, og at kjønnsrollemønstre og hierarkier som uttrykkes i gamle kirkelige tradisjoner, ikke problematiseres.

En utfordring for forfatterens ekklesiologi er at den gjennom sin høyt utviklede teologi gjør krav på en viss universell gyldighet, samtidig som den er uhyre kontekstuell og preget av nettopp den anglikanske arven. På den ene side er dette uproblematisk; troen er jo alltid mediert, og dermed står den i gjensidig utveksling med en konkret kultur og kontekst. Spørsmålet blir likevel hvordan boken forholder seg til det faktiske økumeniske mangfoldet – globalt, nasjonalt og lokalt. Akkurat på dette punktet er nok bokens prosjekt til syvende og sist mer postmoderne enn forfatterne ønsker å være.

FREDRIK SAXEGAARD

Jacob A. Belzen:

Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications

Springer Science; Heidelberg/London/New York, 2010; 282 sider

Dagens religionspsykologi kan se tilbake på en drøyt hundreårig historie. En rekke av den vitenskapelige psykologiens grunnleggere viet også religionen kvalifisert oppmerksomhet. W. James, W. Wundt, S. Freud og C. G. Jung er eksempler på toneangivende forskere som tidlig utarbeidet omfattende fortolkninger av den religiøse erfaringens psykologiske opphav og funksjoner. Helt fra disse tidligste teoriene har religionspsykologien framstått som en mangfoldig, heterogen og ofte konfliktfylt disiplin. Det står stadig strid om avgrensningen av fagets studieobjekt, om vitenskapsteoretisk fundament, om relevante teoretiske perspektiver, om forskningsmetoder og mye mer.

Denne mangfoldige og konfliktfylte faglige virkeligheten utgjør bakteppe for den boka som her skal omtales. Forfatteren er en kjent skikkelse i det internasjonale religionspsykologiske fagmiljø. Jacob Belzen er professor i faget ved det statlige universitet i Amsterdam og kan skilte med doktorgrader innenfor ikke mindre enn fire forskjellige fag. Han har de siste tiårene levert en rekke profilerte bidrag, ikke minst i debattene om religionspsykologiens vitenskapelige grunnlag, dens historie og innholdsmessige egenart. I foreliggende bok er flere av disse tidligere publiserte bidragene samlet, bearbeidet og nyskrevet. Slik de framstår i boken, utgjør de samlet sett, etter min vurdering, et helhetlig konsept med en klar struktur. Boka gir en bred innføring i aktuelle faglige debatter og tegner et nyansert bilde av religionspsykologiens nåværende status. De faglige referansene er meget omfattende hva gjelder både historiske perspektiver og aktuell forskning. Samtidig følger Belzen gjennom hele framstillingen et tydelig faglig anliggende. Han er ute i et bestemt kritisk og konstruktivt ærende. Dette gir framstillingen tydelig profil og retning.

Hva er det Belzen vil? Hva er hans primære faglige anliggende? Dette signaliseres tydelig allerede i bokas tittel, og man leser ikke mange

sidene før innholdet i det "programmet" som lanseres, er engasjert og tydelig tilkjennegett. Det er ikke mulig her å gå nærmere inn på alle de ulike tema og vinklinger som Belzen presenterer sitt "program" i tilknytning til. Men her finnes mye å grunne på og lære av. I stedet konsentrerer jeg meg om to forhold som står særlig sentralt, og som presenterer profilen på Belzens faglige engasjement særlig tydelig.

(1) For det første gjelder det forståelsen av studieobjektets – altså religionens resp. den religiøse erfaringens – egenart. Med basis i mange ulike teoretiske referanser understreker Belzen følgende: Det er av fundamental betydning å ta på alvor at religion og religiøs erfaring alltid er *historisk situert og kulturelt forankret*: "Religiosity, as so many aspects characteristic of human beings, is a culturally constituted phenomenon in which psychic life expresses itself" (s 25). Å studere "religion" er derfor ensbetydende med å studere "kultur". Av dette følger bl.a. at det ikke er religionspsykologiens målsetning å avdekke universelle mønstre og lovmessigheter i individets religiøse liv. Derimot handler det om å utforske ulike typer religiøs adferd (erfaringer, handlinger, følelser, tanker etc.) som er sosialt og kulturelt formidlet og dermed uttrykk for spesifikke livsformer på bestemte steder og til bestemte tider.

Det prinsipielle synspunkt som Belzen her uttrykker, har jeg stor sympati for, selv om dette etter min oppfatning drives for langt i relativt retning innenfor deler av den post-moderne, narrative og sosialkonstruksjonistiske teori som Belzen også refererer til. Et sted formulerer han sitt credo slik: "... there is no such thing as religion-in-general, but only specific forms of life going by the same label 'religious'..." (s 50). Implikasjonene av dette grunnleggende synspunktet synes det etter Belzens oppfatning mot daglig og ettertrykkelig i den religionspsykologiske forskning. Man pretenderer å avdekke universelle mønstre og lovmessigheter, mens det man i realiteten studerer, er historisk relative og kontingente religiøse livsformer. Et par eksempler: "Cultural Psychology of Religion" slik Belzen profilerer den, stiller seg kritisk til en religionspsykologisk forskning som ensidig vender blikket "innover" og søker å for-

klare religiøs erfaring gjennom å avdekke individuelle, invariante intrapsykiske mønstre: "Cultural psychologists try to counterbalance the prevailing bias in psychology according to which psychological phenomena have their origin in intra-individual processes" (s 64). Problemet her er i og for seg ikke fokuset på utforskningen av intrapsykiske prosesser, derimot mangelen på kritisk bevissthet og refleksjon knyttet til hvordan også slike prosesser er innvevd i og bestemt av sosiale og kulturelle prosesser. Et annet eksempel: Svært mye religionspsykologisk teori og forskning er utformet av amerikanske forskere. Den sosiale og kulturelle konteksten viser seg her som oftest å være en amerikansk, borgerlig, hvit og kristen middelklassekultur. Dette er i og for seg uproblematisk. Problemet oppstår når forskerne ikke i sin refleksjon og formidling utvikler tilstrekkelig kritisk bevissthet om det historisk og kulturelt betingede i det materialet man har, og den teoretisering som skjer, og i stedet pretenderer å avdekke allment gyldige lovmessigheter i det religiøse liv. Dette kan av og til ta form som en slags faglig "kulturimperialisme", noe som etter Belzens oppfatning bidrar til å underminere religionspsykologiens status som kritisk vitenskap. Det vitenskapelige program som ligger i en "Cultural Psychology of Religion", skal bidra til en kritisk bevisstgjort forskning som tydeligere erkjenner sine egne grenser og som nettopp derfor blir mer fruktbar og interessant (jfr. s 25–35). Skal dette programmet lykkes trenger religionspsykologien begreper og teoretiske perspektiver som kan utforske *interaksjonene mellom person/individ og kulturell kontekst/kollektiv*. Det er spennende å følge Belzen når han presenterer teorien om "*the dialogical self*" (Hermans & Kempen) som særlig relevant og velegnet for dette formål (s 129–143). Jeg tror denne teorien åpner fruktbare muligheter for framtidig religionspsykologisk forskning.

(2) Det andre anliggendet som dukker opp en rekke steder i Belzens fremstilling, er knyttet til *metodologiske utfordringer* i den religionspsykologiske forskning. Utfordringene her henger nært og nødvendig sammen med det foregående. For hvis man aksepterer den forståelse av religionspsykologiens forskningsob-

jekt som Belzen utarbeider, så følger det også av dette at de metodiske grepene som er mest vanlige i mainstream religionspsykologisk forskning blir problematiske og/eller utilstrekkelige. Standardiserte spørreskjema, statistiske analyser og kvasieksperimentelle design duger ikke. I stedet må man studere folks faktiske religiøse praksiser og de tanker, følelser og erfaringer som disse kommer til uttrykk i. For Belzen innebærer dette bl.a. følgende med tanke på metodiske strategier: "... researchers have to turn to participant observation, analysis of personal documents, interview and other ecologically valid techniques. Further, it becomes necessary to study not the isolated individual, but also the beliefs, values and rules that are prevalent in a particular situation, together with the patterns of social relatedness and interaction that characterize that situation" (s 61). En nødvendig følge av et slikt program er flerfaglig og interdisiplinært samarbeid.

Hva dette nærmere bestemt innebærer metodisk utfoldes både teoretisk og praktisk

gjennom presentasjon av konkrete forskningsprosjekter hvor slike metodiske strategier er anvendt. I det første tilfellet (teoretisk) handler det om å drøfte utformingen av en hermeneutisk, interdisiplinær tilnærming i religionspsykologisk forskning (kap 2, s 23–35) og de metodologiske følgene dette får (kap 5, s 69–81). Framstillingen her er poengtert og god, passe kritisk og polemisk og vel verd å studere i en tid da tiltroen til avanserte statistiske analyser stundom virker overdreven. De konkrete forskningsprosjektene som presenteres, er det også mye å lære av, selv om tematikken og konteksten i noen tilfeller befinner seg litt langt unna vår egen sosiale og religiøse virkelighet.

Jacob A. Belzen har skrevet en bok som fortjener mange lesere. Han har tegnet omrisset av et program for religionspsykologisk forskning, som etter min vurdering har mye å tilføre de forskningstradisjoner som faget er godt kjent med fra før.

LEIF GUNNAR ENGEDAL