

Leder

Hvordan skal prestetjenesten utformes i en tid preget av raske forandringer? Det er et spørsmål som ligger til grunn for flere av bidragene i dette heftet, som ellers inneholder bidrag fra flere ulike områder av det praktisk-teologiske fagfelt. «Kan presten erstattes?» spør *Halvor Nordhaug* i den første artikkelen i heftet. Heller enn å ordinere ikke-teologer der teologer er en mangelvare, går han inn for bygge ut ordningen med leke gudstjenesteledere og sakramentsforvaltere.

I artikkelen «'Mission-shaped' pastoralteologi» lenger ute i heftet gir *Ove Conrad Hanssen* en innføring i den pastoralteologiske refleksjon som knytter seg til bevegelsen «Mission-shaped church» i den anglikanske kirke. Et mer empirisk perspektiv på presters spiritualitet finner vi i *Harald Olsens* artikkel «Mot stillheten og skjønnheten» der han presenterer resultater fra en empirisk undersøkelse om sørlanske statskirkeprestens spiritualitet.

Endringer i spiritualitet kommer også til uttrykk i det fenomenet *Tone Stangeland Kaufman* analyserer i sin artikkel «Bærekraftig lovsang». Her presenterer hun materiale fra lovsangskulturen i kristen ungdomskultur og spør om det er uttrykk for en bærekraftig spiritualitet.

To bidrag er av mer historisk karakter. *Helje Kringlebotn Sødal* analyserer de nye prekenidealer som oppstod på overgangen mellom 18–1900-tallet i Norge. I sin artikkel om Paulus tar *Nils Aksel Røsæg* oss med tilbake til en av kirkens aller første praktiske teologer, og tegner et bilde av apostelen med utgangspunkt i nyere Paulus-forskning.

Under vignetten «Aktuelt» utfordrer *Jan-Olav Henriksen* til en teologi som også inkluderer en «kjærlighet til Jorden». Han tar til orde for en selvkritisk og dristig teologi som i Guds navn lar mennesker leve på Jorden og elske den som vitnesbyrd om sin Skaper.

God lesning!

HARALD HEGSTAD

AD FONTES

På den dagen vil jeg slutte en pakt for dem
med dyrene på marken,
fuglene under himmelen og kryptet på jorden.
Bue, sverd og andre krigsvåpen vil jeg bryte i stykker
og utrydde av landet, og jeg vil la deg bo trygt.

Jeg vil trolove meg med deg for alltid.
Jeg vil trolove meg med deg i rettferd og rett, i miskunn og barmhjertighet.
Jeg vil trolove meg med deg i troskap, og du skal kjenne Herren.
På den dagen vil jeg bønhøre, lyder ordet fra Herren.
Jeg vil bønhøre himmelen, og den skal bønhøre jorden.
Jorden skal bønhøre kornet, vinen og oljen,
og de skal bønhøre Jisre'el.
Jeg vil så Israel ut i landet og miskunne meg over 'Uten miskunn'.
Til 'Ikke mitt folk' vil jeg si: «Du er mitt folk.»
Og han skal svare: «Min Gud!»

Hoseas 2. 18–23

Kan presten erstattes?

Noen embetsteologiske og praktiske refleksjoner i trange tider



AV HALVOR NORDHAUG

Halvor.Nordhaug@mf.no

Flere steder i landet mangler vi prester. Det blir stadig mer krevende å opprettholde den ønskede gudstjenestefrekvens. Dersom utviklingen fortsetter vil dette gjelde et økende antall menigheter, også i mer sentrale strøk. I slike trange tider gir det seg selv at satsing på rekruttering til teologistudiet gis høyeste prioritet. Men det vil gå flere år før effekten av dette vil merkes. Og selv med full prestedekning vil mange kirker i tynt befolkede områder stå tomme søndag etter søndag. Slik sett vil de trange tider utvilsomt bli langvarige, i det minste i distriktene. Finnes det noen grep vi kan foreta her og nå, og som virker på forholdsvis kort sikt?

Ordinasjon av ikke-teologer?

En løsning ligger i dagen: Vi kan ordinere flere ikke-teologer til prester! Det skjer allerede. Kirkerådets evalueringsnemnd har i åtte år behandlet søknader fra ikke-teologer som ønsker å ta ett års praktisk teologisk utdanning, og så bli prester. Akademikere med kristendomsfag innenfor en grad på nivå med teologisk embetseksamen og med et innhold som er relevant for kirkelig tjeneste, kan søke på egne vegne. For alle uten slik utdannelse er det biskopen som søker om adgang til prestatjeneste.

En forutsetning for denne ordningen er imidlertid at den ikke skal brukes som et krisetiltak til å avhjelpe prestemangel. Begrunnel-

sen er positiv: Presteskapet skal tilføres en bredere kompetanse ved å få inn kolleger med en alternativ utdanning og erfaring. Antall søknader som innvilges skal imidlertid ha et begrenset omfang. Ordningen skal ikke fungere som alternativ utdanningsvei slik at teologistudiets stilling svekkes. Det er enighet i vår kirke om at prestatjenestens egenart normalt vil kreve en teologisk kompetanse på nivå med embetseksamen. Unntak herfra kan tenkes, men de skal være nettopp unntak og ikke normaliseres.

Siden ordningen trådte i kraft i år 2000, har gjennomsnittlig syv ikke-teologer hvert år blitt godkjent. Dette bidrar bare i beskjeden grad til å bøte på prestemangelen. Noe annet har da heller ikke vært meningen.

«Ordained Local Ministry»?

Kirkerådet vurderer nå en ny tilnærming til denne tematikken. På sitt siste møte drøftet man «Evaluering av godkjenningsordning for personer uten cand.theol-grad» (sak 37/08), og fattet følgende vedtak: «Kirkerådet ber direktør oppnevne en komité til å utrede en ordning med utgangspunkt i Den anglikanske kirkes *Local Ordained Ministry* og *Ordnungsgemäss berufen i VELKD*.» Hvilke løsninger siktes det til her?

La oss først se på «Ordained Local Ministry» (OLM) som ordningen nå heter i Church of England. Her ordineres man ikke til prestatjeneste på vanlige vilkår, men bare til tjeneste

lokalt, hvilket i utgangspunktet vil si lokalmennigheten. En viss oppptrening er forutsatt, men det er ingen formelle krav til teologisk kunnskap.

OLM vil sikre tilstrekkelig betjening av menighetene ved ordinerte prester. Men noen motforestillinger trenger på: Handler det ikke her om en form for ordinasjon «light» som vil skape uklarhet og dermed også et konfliktpotensial mellom «A- og B-prester»? En slik konflikt kan både handle om ulik status, men også om at OLM utvikler en prestedtjeneste med et annet innhold enn den tradisjonelle. En evalueringsrapport om OLM til «House of bishops» i 2007 viser at tjenesten ikke bare er blitt utvidet til å gjelde større geografiske områder enn lokalmennigheten, men at den også kan beskrive «a *style of ministry* rather than a geographically defined unit» (min utheving).¹ Bakgrunnen for denne utvikling er en situasjon med nye former for menighetsdannelse og dermed også behov for nye tjenestemønstre.

Men skal enhver «style of ministry» sluses inn i prestedtjenesten? Er en kirke tjent med så mange ulike og uklare variasjoner innen den samme ordinerte tjeneste? Og vil ikke en tjeneste som OLM, nettopp fordi den gir ordinasjon, med nødvendighet måtte bli en alternativ snarvei til prestedtjenesten som truer teologistudiets stilling? Dette problemet vil oppleves sterkere hos oss enn i Church of England, fordi man der tradisjonelt har lagt mindre vekt på teologistudiet som normal vei til ordinert prestedtjeneste.

Summen av disse motforestillingene gjør at en ordning tilsvarende OLM etter min vurdering neppe vil være et godt grep i Den norske kirke. Og jeg vil bli overrasket om den komité Kirkerådet nedsetter, kommer til et annet resultat.

Tjeneste på fullmakt?

Det finnes imidlertid også en annen vei: Lekfolk kan gis fullmakt til å gjøre tjeneste som gudstjenesteledere. En slik tjeneste er hjemlet i Tjenesteordning for biskop, der det heter i § 10: «Biskopen kan gi egnede lekfolk som på ansvar og under tilsyn av prest utfører assisterende tjeneste under tjenestefrihet eller ledighet i en prestedstilling,

fullmakt til å forrette forordnede gudstjenester, dåp, nattverd og gravferd. Slik fullmakt kan også gis teologiske studenter som befinner seg i den avsluttende delen av profesjonsstudiet i teologi eller tilsvarende.»

Om vi nå ser bort fra bestemmelsen om de teologiske studenter og fokuserer på lekfolkets tjeneste, er følgende forhold viktige å merke seg:

- Det er *biskopen* som kan gi lekfolk fullmakt til å utføre tjeneste.
- Det dreier seg om en form for *nødsforanstaltning* som bare skal gjøres gjeldende ved «tjenestefrihet eller ledighet i en prestedstilling».
- Det er snakk om en «*assisterende tjeneste*», og altså ikke en ordinær prestedtjeneste med alle rettigheter.
- Tjenesten utføres under *tilsyn av prest*.
- Det sies ingen ting om hvilke *kvalifikasjoner* som kreves for å bli betraktet som «egne lekfolk».
- Det sies heller ingen ting om hvorvidt slike lekfolk skal *innsettes* i sin tjeneste gjennom en form for gudstjenstlig handling.

I sum dreier det seg altså om en assisterende, ikke-ordinert prestedtjeneste på biskoppelig fullmakt som utføres under tilsyn av ordinert prest. Dersom en slik ordning bygges ut i tilstrekkelig omfang, vil den bidra vesentlig til å avhjelpe prestemangelen og øke gudstjenestefrekvensen rundt om i landet. Isolert sett vil det være en opplagt vinning. Men er det teologisk forsvarlig å gå fram på denne måten?

«Ordnungsgemäss berufen»

I Kirkerådets vedtak som er omtalt ovenfor vises det til «*Ordnungsgemäss berufen*» (her forkortet OB). Det dreier seg her om et dokument fra 2006 forfattet av biskopene i vår tyske søsterkirke: Den forente lutherske kirke i Tyskland (VELKD). Utgangspunktet her er den nødsituasjon som råder i de ulike Landeskirchen fordi man ikke har tilstrekkelig med prester til å sikre forkynnelsen og sakramentsforvaltningen i det omfang som er ønskelig. Spørsmålet er så hva man kan gjøre med det?

Svaret gis i VELKD i form av en ordning som svarer til den «tjeneste på fullmakt» som vi har i

vår kirke, og som er omtalt ovenfor. OB argumenterer for denne ordningen med en bredt anlagt fremstilling av Luthers forståelse av tjenesten med ord og sakrament, samt en inngående drøfting av CA 14, der det heter: «*Om kirkeordningen lærer de at i kirken bør ingen lære offentlig eller forvalte sakramentene uten å være rettelig kalt.*» Intensjonen bak denne artikkelen forstår biskopene slik: «... at man innenfor en differensiert struktur ordner den offentlige forkynnelse på en slik måte at et tilstrekkelig antall egnede personer står klar til å ivareta forkynnertjenesten (das Verkündigungsammt)».²

CA 14 handler om den offentlige og representative tjeneste på menighetens vegne. Artikkelen medfører i følge biskopene imidlertid ikke at alle som slik skal forkynne offentlig på vegne av kirken, må være ordinert til preste-tjenesten. I dagens situasjon med prestemangel ville det føre til at svært mange ble ordinert uten den nødvendige kompetanse, hvilket igjen ville dra med seg et uheldig mangfold av ulike stillingskategorier («Rechtsformen») innenfor det ordinerte embete.³ Det må stilles særlige krav om teologisk kompetanse til dem som ordineres til prester, utover det som er nødvendig å stille til andre som kan forkynne offentlig.⁴ Det er altså ingen løsning i følge biskopene å åpne adgang til presteembetet på vidt gap, uavhengig av faglige kvalifikasjoner.

Derimot peker man på en annen mulighet: I kraft av det allmenne prestedømme kan lekfolk gis *fullmakt* («Beauftragung») til å utføre visse avgrensede områder innenfor et bestemt tidsrom. Både ordinert preste-tjeneste og en slik tjeneste på fullmakt, der man gjerne kalles «predikanter», er mulig å forstå innenfor rammen av CA 14. Denne artikkelen fokuserer nemlig ikke på skillet mellom det ordinerte og det allmenne prestedømme. Det avgjørende er derimot: «... å sikre at Guds Ord gjennom preken og sakrament blir forvaltet på en pålitelig og forståelig måte. For den frelsende kraft ligger ikke i embetsbærerne, men i de ytre midler som Den Hellige Ånd bruker i frihet (CA VII og V).»⁵ Biskopene viser da også til at Luther åpner for at i særlig nøds- eller misjonssituasjoner kan lekfolk forkynne offentlig og utføre alle prestens oppgaver selv uten et kirkelig oppdrag.⁶

Nye forutsetninger

I dagens situasjon mener de tyske biskopene det er nødvendig å skille mellom det som er selve saken p.d.e.s., og sakens konkretiseringer p.d.a.s. Hovedsak for en luthersk kirke må være at evangeliet forkynnes og sakramentene forvaltes offentlig. På reformasjonstiden ble dette utført innenfor rammen av den ordinerte preste-tjeneste. Men i vår tid har noen andre forutsetninger inntrådt som gjør det nødvendig å gjennomtenke dette på nytt. Disse nye forutsetninger i forhold til reformasjonstiden er bl.a.:

- Et sammensatt mangfold av tjenester i kirken med glidende overganger i ansvarsområdene for lønnede og ulønnede medarbeidere
- Et høyere utdanningsnivå i befolkningen som medfører at flere kristne har kvalifikasjoner til ulike tjenester i kirken
- Et generelt lavere kunnskapsnivå blant folk flest, også innen kirken, om kristen tro og praksis
- Ulike grupperinger av kristne organiserer seg uavhengig av kirkelige, institusjonelle rammer
- En sterkere demokratisk selvforståelse i samfunnet legges til grunn også for forståelsen av det allmenne prestedømme.⁷

For å møte disse utfordringene er det nødvendig at kirken trekker flere mennesker inn i tjenesten med ord og sakrament. Denne tjenesten, som kalles «*det kirkelige embete*»⁸ eller «*embetet med den offentlige forkynnelse*»⁹, kan altså ivaretas på to måter:

- gjennom *ordinasjon*
- ved tildeling av *fullmakt*.

Begge disse utforminger av det kirkelige embete er i følge biskopene forankret i CA 14. De som har embetet etter fullmakt, og ikke etter ordinasjon, skal innsettes i tjenesten gjennom bønn, håndspåleggelse og velsignelse. De må virke «i samforståelse» («in Abstimmung») med den eller de som innehar den ordinerte tjeneste på stedet. Dette innebærer at den/de ordinerte har ansvar for tjenesten som utføres etter fullmakt. Dette ansvaret må

innholdsbestemmes nærmere. Tjenesten etter fullmakt gir rett til å fungere som gudstjenesteleidere. Det forutsettes at de som gis slik fullmakt har en teologisk kompetanse som svarer til oppgaven, men denne behøver ikke være på samme vitenskapelige nivå som kreves for å bli ordinert.¹⁰

Det sentrale ved den ordning som her tegnes opp er følgende:

- Det åpnes for å virke innenfor embetet med ord og sakrament uten å være ordinert til prest.
- Denne tjenesten gis ved kirkelig fullmakt.
- Fullmakten formidles offentlig i form av en gudstjenstlig innsettelse med bønn og håndspåleggelse.
- Fullmakten gis tidsbegrenset.
- Fullmakten gir ikke rett til å utføre alle sider ved prestedtjenesten, men den gir rett til gudstjenesteleidelse og forkynnelse.
- Fullmakten utøves i samarbeid med og under tilsyn av ordinert prest

Kritikk

Tenkningen bak OB er ikke overraskende blitt møtt med motforestillinger. Kritikken har gått i to runder, dels knyttet til et forarbeid fra 2004 der prinsippene i OB utfoldes første gang, og dels til den endelige teksten fra 2006. Et hovedpunkt handler om at biskopene i VELKD står for en altfor pragmatisk tilnærming til et teologisk problem. Den katolske teologen Silvia Hell fremholder at en pastoral nødssituasjon ikke kan gjøres normativ slik som OB legges opp til.¹¹ Etter hennes mening er det ikke mulig å forstå hvordan man kan skille mellom tjeneste etter ordinasjon og etter fullmakt, slik de lutherske biskoper gjør, så lenge de begge har del i det som er embetets *vesen*, nemlig den offentlige tjeneste med ord og sakrament. Skillet ordinasjon/fullmakt berører etter hennes vurdering bare *arten og omfanget* av embetets utøvelse. At tjenesten innen dette embetet kan underlegges visse begrensninger m.h.p. tid, rom og innhold, gir etter hennes mening ikke grunnlag for å la kravet om ordinasjon bortfalle.¹²

At man fra katolsk hold fremmer en slik kritikk er ikke overraskende. Men også fra egne

rekker har motstanden vært sterk. Ingen ringere enn lederen i VELKDs egen teologiske kommisjon, professor Dorothea Wendebourg, har meldt dissens. I likhet med Hell går hun til felts mot det som etter hennes mening er en sekundær teologisk legitimering av en allerede innarbeidet praksis. Dermed snus forholdet mellom kirkens bekjennelse og dens praksis på hodet.¹³

Flere kritikere hevder at CA 14 ikke kan tolkes slik at artikkelen inkluderer en tjeneste etter fullmakt uten ordinasjon. Gunther Wenz skriver at kallet som omtales i CA 14 utvilsomt forutsetter ordinasjonen. Ethvert forsøk på å dele kallet i to underavdelinger, etter henholdsvis ordinasjon og fullmakt, er fremmed for bekjennelsen.¹⁴ Samtidig erkjenner Wenz at det ikke er tilstrekkelig å bare gjenta bekjennelsens historiske posisjoner. Disse må også tolkes inn i vår tid og en situasjon preget av prestemangel. Løsningen er i følge Wenz imidlertid ikke å dele det kirkelige embete i to, slik det skjer i OB, men heller ordinere flere ikke-teologer til prestedtjeneste. Han forutsetter imidlertid at disse må ha «tilstrekkelig teologisk kompetanse».¹⁵

Også Dorothea Wendebourg innser at noe må gjøres for å bære på prestemangelen, og foreslår i likhet med Wenz at flere ikke-teologer ordineres til tjeneste. Samtidig erkjenner hun at det da blir nødvendig å innføre visse begrensninger innen prestedtjenesten, avhengig av nivået på de ordinertes utdanning. Hun går imidlertid ikke inn på hvordan slike begrensninger nærmere kan utformes.¹⁶

Pragmatikkens seier?

Biskopene forholder seg gjennom OB til den kritikken som var kjent før dokumentet fikk sin endelige form. Det skjer dels indirekte ved at selve teksten endres i forhold til det tidligere utkast fra 2004, og dels direkte ved at deler av kritikken kommenteres i et forord av den ledende biskop i VELKD, Dr. Johannes Friedrich.

Under overskriften «Pragmatikken seier?» forsvarer Friedrich her den tolkning av CA 14 som finnes i OB. Han innrømmer at CA 14 har ordinasjonen som sin historiske forutsetning, men sier samtidig at bekjennelsen ikke kan

leses deduktivt. Den må også tolkes ut fra hva som er dens grunnleggende intensjoner, og da blir ikke lenger ordinasjonen den eneste mulige utforming av kirkens kall. Dersom bare ordinerte skulle forestå den offentlige forkynning og sakramentsforvaltning, mens alle som gjør denne tjeneste på fullmakt måtte slutte med dette, ville det i dagens situasjon føre til en drastisk reduksjon av gudstjenestetilbudet.¹⁷

Friedrich kommenterer også kritikernes forslag om å ordinere ikke-teologer til prestedtjeneste. Hans og de andre biskopenes motstand mot dette er ikke uttrykk for pragmatisme. Etter Friedrichs mening blir forkynnertjenesten i dag ivaretatt på så ulike måter av ordinerte fagteologer og ikke-ordinerte «predikanter» som arbeider på biskoppelig fullmakt, at dette må komme til uttrykk terminologisk.¹⁸

Etter min mening har Friedrich gode kort på hånden. Som jeg har vist ovenfor, leverer han og hans kolleger en seriøs argumentasjon for sin tolkning av CA 14. For meg virker den overbevisende. Likedan vil også jeg være skeptisk til å ordinere ikke-teologer til prestedtjeneste i det omfang som eventuelt ville være nødvendig i dagens situasjon i VELKD. Andelen ikke-teologer i presteskaper ville da bli svært høy, og teologistudiet ville ganske sikkert svekkes som den normale vei til prestedtjeneste. Dessuten blir det for meg høyst uklart hvordan ønsket om tilstrekkelig teologisk kompetanse (jf. Wenz ovenfor), skal sikres i praksis.

Et eget punkt i debatten gjelder de økumeniske implikasjoner av en praksis der også ikke-ordinerte kan forrette nattverd. Dette hevdes å være i strid med avtaler som VELKD har inngått med andre kirker.¹⁹ Denne del av kritikken kommenteres litt bortgjemt i en fotnote i OB. Det sies her at når de evangeliske tyske kirker i allerede inngåtte avtaler med andre kirker sier at nattverdsfeiringen ledes av *ordinerte* embetsbærere, så betyr dette at man fra nå av vil flytte vekten fra ordinasjonen til *kallet*, og dette siste omfatter også en tjeneste etter fullmakt. Denne sontringen sies imidlertid å være inneforstått i tidligere avtaler.²⁰

Man kan naturligvis spørre om dette er en form for «etterjustering» av embetsforståelsen i tidligere inngåtte økumeniske avtaler, og om en

slik praksis er god takt og tone kirker i mellom. Men VELKD mener seg altså teologisk sett å være i kontinuitet med tidligere posisjoner, slik at grunnlaget for inngåtte avtaler ikke endres.

«Rettelig kalt» i Norden

Hvis vi går fra en tysk til en nordisk kontekst, finner vi også her en debatt rundt forståelsen av CA 14. I sin bok om *Confessio Augustana* har den danske teolog Leif Grane en posisjon som minner om den vi finner hos biskopene i VELKD. Grane mener at «rite vocatus» ikke skal utlegges som «etter kirkelig ritus» (= ordinasjon), men derimot som «kalt til tjenesten i kirkens (eller menighetens) navn». Det avgjørende er ikke ordinasjonen, men det *kall* som ordinasjonen formidler. Dette kall kan også formidles uten ordinasjon. Grane hevder at både den tyske teksten til CA 14, der «rite vocatus» oversettes med «ordentlichen beruf», og Luthers egne Schmalkaldiske artikler viser dette. Reformatorene så gjerne at biskopene for enhetens skyld ordinerte prester i samsvar med tradisjonen. Men en slik ordinasjon var ikke vesensnødvendig for å inneha den offentlige tjeneste med ord og sakrament. De historiske omstendigheter gjorde da også slik biskoppelig ordinasjon umulig mange steder, og i denne situasjonen måtte menighetene skape sin egen rett.²¹

Samme hovedforståelse som hos Grane finnes også i en nyere og mer omfattende dansk kommentar til CA, forfattet av Peder Nørgaard – Højen. Her understrekes det at CA 14 ikke sier noe direkte om ordinasjonens betydning. Grunnen til dette er at ordet gis forrang fremfor embetet, og at vekten dermed ligger på funksjonen mer enn personen. Nørgaard – Højen viser samtidig til Apologien til samme artikkel som anerkjenner ordinasjonens relative betydning ved at den fremmer ro og orden i kirken.²²

En noe annen forståelse av forholdet mellom CA 14 og ordinasjonens finner vi hos Ola Tjørhom: «Selve begrepet *rite vocatus* henviser trolig på den rådende katolske kirkerett. Innenfor denne artikkelens ramme kan det å være 'rettelig kalt' kanskje ikke uten videre identifiseres med ordinasjonen. Men det dreier seg om den bemyndigelse som er en nødven-

dig forutsetning for å utøve presteembetet. Og her må ordinasjonshandlingen inkluderes – etter all sannsynlighet spiller den en hovedrolle.»²³ Enda lenger enn Tjørhom går den danske dogmatiker Regin Prenter som i sin bok «Kirkens lutherske bekendelse» uten videre problematisering fastslår at CA 14 taler om «præstestanden».²⁴

Etter min mening treffer Tjørhom poenget i CA 14 når han skriver at det handler om en «bemyndigelse». Men jeg kan ikke se at han anfører argumenter for at denne med nødvendighet må omfatte ordinasjon. Både dokumentet fra de tyske biskoper samt arbeidene til Grane og Nørgaard – Højen viser at det finnes mange belegg i reformasjonens skrifter, først og fremst hos Luther selv, mot å lese inn ordinasjonen som nødvendig forutsetning for å være «rite vocatus».

Tjørhom innrømmer da også at dette begrepet «kan kanskje ikke uten videre identifiseres med ordinasjonen». Men til tross for denne smule ambivalens leverer han likevel et energisk forsøk på å gjøre ordinasjonen til nødvendig premiss for en rett etterlevelse av CA 14 i dag: «På denne bakgrunn er det vanskelig å komme bort fra at den utstrakte bruk av ikke-ordinerte til å forvalte kirkens sakramenter i vår sammenheng, innebærer at vi for tiden befinner oss temmelig langt borte fra den praksis CA forfekter.»²⁵

Mot Tjørhoms forsøk på aktualisering av CA 14, må det etter min vurdering fremholdes at det ikke er et hovedanliggende for denne artikkel i bekjennelsen å si noe om ordinasjonen. I det hele tatt kan det være et viss ahistorisk preg over hele prosjektet med å lese vår forståelse av ordinasjonen, som en klart definert kirkelig handling, inn som premiss for tolkningen av CA. Som avsnittet nedenfor viser, er det nemlig ikke uten videre gitt at ordinasjonen var en enhetlig størrelse på reformasjonstiden.

Ordinasjonen – en enhetlig størrelse?

En studie av Ralph F. Smith av ordinasjonsliturgier i lutherske kirker i Tyskland på 1500-tallet viser at det ikke er mulig å peke på noe felles, konstituerende element i disse liturgiene som definerer dem som nettopp ordinasjons-

handlinger. Ikke engang bønn med håndspåleggelse var et helt gjennomgående trekk. Likevel finnes det viktige fellestrekk i disse liturgiene: «... lack of uniformity does not indicate an absence of unity».²⁶ Smiths undersøkelse viser videre at det var glidende overgang mellom ordinasjon og «rites for installation» av allerede ordinerte.²⁷ Konkluderende antyder han at man muligens vil forstå intensjonen bak de aktuelle liturgier bedre ved å gi avkall på begrepet «ordinasjon», og heller fokusere på den samlede kallellesprosessen fram mot tjenesten.²⁸

Det kan altså virke som om grensdragningen mellom det vi i dag vil kalle «ordinasjon» og det vi vil betrakte som «innsettelse i tjeneste etter fullmakt» eller tilsvarende, ikke var like klar i reformasjonens første tid som den er i dag. Tjørhoms bruk av «ordinasjonshandlingen» i bestemt form, er derfor ikke opplagt. På den annen side må vi ikke glemme at det er et hovedanliggende for CA å påvise enheten med den katolske kirke og den tradisjon som samsvarer med evangeliet. Selv om man avviser den katolske forståelse av prestens tjeneste som offerprest og i stedet løfter fram forkynnelsen, ligger det fjernt fra CA å avvikle ordinasjonshandlingen. Hovedsaken er imidlertid ikke ordinasjonen i bestemt form, slik vi kjenner den, men nødvendigheten av en offentlig og ordnet tjeneste med ord og sakrament. Kirken trenger den representative og enhetskapende tjeneste med ord og sakrament som følger av menighetens kall og offentlighetsaspektet. Det er denne tjeneste (ministerium) som i følge CA 5 er innstiftet av Gud, og som skal utføres representativt etter oppdrag og på vegne av kirken/menigheten.

De fleste lutherske kirker har i dag organisert denne tjeneste, som gjerne er blitt kalt «det kirkelige embete», som prestatjeneste med formaliserte kvalifikasjonskrav og krav om ordinasjon. Ordinasjonen gir varig adgang til tjenesten med ord og sakrament, og behøver ikke gjentas etter et bestemt tidsrom eller når den ordinerte skifter tjenestested. Det er gode grunner for at inngangen i tjenesten skjer gjennom en slik ordinasjon: Handlingen har nytestamentlige forbilder, den er forankret i en øku-

menisk tradisjon, den forutsetter omfattende kompetansekrav som lærestedene og biskopene i fellesskap borger for, og den gir del i klart definerte fullmakter og rettigheter som prest.

Den representative tjenesten med ord og sakrament, eller «det kirkelige embetet», forutsetter imidlertid ikke *med nødvendighet* ordinasjon. Det er teologisk grunnlag for å kunne organisere denne tjenesten også som noe annet enn prestedtjeneste, nemlig som en tjeneste etter kirkelig *fullmakt* som gir del i nærmere bestemte rettigheter: å forkynne og lede gudstjenester – inkludert forvaltning av sakramentene, og å forestå kirkelige handlinger. En slik form for tjeneste finnes altså allerede både i Den norske kirke og i VELKD.

Nødsprinsipp?

CA 14 handler om en *representativ offentlighet: den autoriserte opptreden på vegne av menigheten*. Den kan ikke alle ivareta på fritt initiativ. Men det betyr ikke at lekfolket er avskåret fra å forkynne offentlig i betydningen: *fritt og åpent for alle*. Det er viktig å sortere disse tingene på en rett måte. Konventikkelpakaten fra 1741 er et sørgelig eksempel fra vår egen historie på at så ikke alltid har skjedd.

Den frie og åpne forkynnelse ved lekfolk har vært og er en berikelse for kirken, og er ikke uttrykk for en kirkelig nødstilstand. Men det er annerledes med den særlige tjeneste som er omtalt i CA 14. I en synodal-episkopal kirke som Den norske kirke bør normalordningen være at denne ivaretas av biskoppelig ordinerte prester. Men allerede på reformasjonstiden var situasjonen alt annet enn normal, og det ble vanskelig å oppfylle dette kriteriet. Den gang var problemet i Tyskland at katolske biskoper ikke ville medvirke ved ordinasjoner i de nye reformasjonskirkene. Dermed skjedde det at Johannes Bugenhagen, som var prest men ikke biskop, ordinerte prester til tjeneste i Danmark-Norge. Dette kan i en viss forstand betraktes som en form for kirkelig nødshandling ved at enheten og sammenhengen bakover til den katolske kirke, som de lutherske reformatorene ellers var opptatt av, ikke ble synliggjort.

I vår kirke i dag er ikke nøden mangel på biskoper, men mangel på kvalifiserte teologiske kandidater. Mange prestestillinger står ubesatt, og flere vil det trolig bli. I en slik situasjon bør menighetenes behov for regelmessige gudstjenester og nådemiddelforvaltning tilsi at biskopene i utstrakt grad gjør bruk av sin rett til å gi lekfolk fullmakter innenfor det kirkelige embete. Denne retten er i Tjenesteordning for biskop imidlertid begrenset til den nød som oppstår ved «*tjenestefrihet eller ledighet i en prestestilling*». Men er det en nødvendig begrensning? Skal man avstå fra å gi slike fullmakter dersom vi kommer dit at alle dagens prestestillinger er fylt opp, og prestene dessuten dekker opp for hverandre i ferier og permisjoner?

Et kirkelig utvalg, oppnevnt av Bispemøtet og ledet av Sigurd Osberg («Osberg-utvalget»), leverte i 2004 innstillingen «Ordinasjon og vigsling i Den norske kirke». Med utgangspunkt i Porvoo-avtalen drøftes bl.a. spørsmålet om «sakramentsfullmakter til ikke-ordinerte», og hvorvidt ordningen med slike fullmakter bør opprettholdes. Utvalget påpeker at dagens ordning, unntatt for teologiske studenter i avsluttende praksisperiode, forutsetter tjenestefrihet eller ledighet i en prestestilling. Biskopen har derfor ikke noen «generell fullmaktsmyndighet eller adgang til å dispensere fra ordnasjonskravet».²⁹ Man går generelt inn for å begrense lekfolks sakramentsforvaltning til et minimum. Men utvalget har intet imot lekmannsgudstjenester uten sakramentsforvaltning.³⁰

Utvalget konstaterer videre at fullmaktsordningen praktiseres ulikt fra bispedømme til bispedømme. Konkluderende leverer man følgende anbefaling: «Utvalget mener at den kirkerettslige ordning med å gi ikke-ordinerte fullmakt til å forrette sakramentene må opprettholdes som mulighet, men begrenses i størst mulig grad. Første mål med begrensningen må være å bringe praksis i samsvar med dagens regelverk. Det bør være en utfordring for den enkelte biskop å se til at fullmaktsordningen forvaltes ut fra nødsprinsippet, på en måte som gjør at omfanget reduseres til et absolutt minimum.»³¹ Etter min vurdering har Osberg-utvalget her en for ukritisk holdning til gjeldende kirkerett slik denne

uttrykkes i den allerede omtalte § 10 i Tjenesteordning for biskoper. Man legger til grunn et nødsprinsipp som defineres ut fra gjeldende prestedekning. Der det oppstår problemer med prestedekningen på grunn av ledighet eller tjenestefrihet, kan biskopen gi fullmakt til egnede lekfolk. Men dersom det går 3–4 uker mellom hver gang det feires gudstjeneste med nattverd, så forårsaker det ingen tiltak så lenge alle prestestillinger er besatt.

På denne måten settes fokus på prestetjenesten mer enn på menighetens gudstjenesteliv. Den norske kirke har svært lav prestedekning i forhold både til medlemstallet og til antall menigheter. Dersom man ikke tar sitt utgangspunkt ensidig i økumeniske avtaler eller i embetsteologien, men inkluderer menighetens behov for regelmessige samling om ord og sakrament, vil man ikke da heller tilskynde enn begrense lekfolkets tjeneste etter biskoppelig fullmakt, også dersom full prestedekning på dagens nivå var en realitet?

«Lekmannsgudstjenester» og sakramentsforvaltning

Osberg-utvalget vil stramme inn på fullmaktsordningen der lekfolk gis adgang til å lede gudstjenester, inkludert retten til å forrette dåp og nattverd. Men man har ingen innvedninger mot såkalte «lekmannsgudstjenester» uten sakramentsforvaltning. Disse kan «med fordel ... benyttes i større grad enn tilfellet er i dag».³²

Etter min vurdering er «lekmannsgudstjenester» ikke et godt navn på en gudstjeneste. Forstavelsen «lekmann» signaliserer noe mangelfullt. Fokus settes på gudstjenesteleders person – og dennes status som ikke-geistlig, mer enn på menigheten som helhet. Dette samsvarer dårlig med en luthersk forståelse av hva en gudstjeneste egentlig er.³³

Lekfolk som leder gudstjenester, gjør det på biskoppelig fullmakt etter gjeldende kirkerett. Selv om vi til daglig, og også jeg i denne artikkelen, bruker betegnelsen «lekfolk» i denne sammenhengen, så er dette neppe en helt treffende betegnelse på disse menneskers kirkelige status. Og som hovedkarakteristikk på en gudstjeneste, er begrepet «lekmann» uansett feilplassert. Bør ikke enhver gudstjeneste kalles

«gudstjeneste», rett og slett? Så får det fremgå av gudstjenestelisten hvem som er gudstjenesteleder den aktuelle søndag.

Ovenfor har jeg vist at en person som gjør tjeneste etter biskoppelig fullmakt må sies å være «rettelig kalt» («rite vocatus») i den betydning som ligger i CA 14. CA likestiller her forkynnelse og sakramentsforvaltning som to sider ved den samme tjeneste. Jeg kan ikke se at vi i dag trenger å betrakte dette annerledes.

Men dersom man først i luthersk sammenheng skulle arrangere forholdet mellom forkynnelse og sakramentsforvaltning i gudstjenesten, er da det mest naturlige utfallet at mens preken åpnes for lekfolket, så blir sakramentsforvaltningen forbeholdt presteskapet?

Sentrum i prestetjenesten ble allerede fra reformasjonens begynnelse forstått som tjenesten med Guds ord: «Ministerium Verbi Divini». Den tidligere omtalte undersøkelse av reformasjonstidens ordinasjonsliturgier viser da også at nettopp forkynnelsen ble betraktet som prestens fremste oppgave.³⁴ Et sitat fra Luthers «Et skrift om menighetens rett til å bedømme lærespørsmål og kalle prester» fra 1523, gir tydelig uttrykk for denne holdningen: «Derfor, den som blir betrodd preke-embetet, han blir betrodd det høyeste embete i kristenheten. Så kan han da også døpe, holde messe og øve all slags sjelesorg. Eller, hvis han ikke vil gjøre det, kan han bare holde på å preke og overlate dåpen og de lavere tjenester til andre, slik Kristus og Paulus og alle apostlene gjorde ...»³⁵ Et slikt enkeltord fra Luther har naturligvis begrenset verdi som argument i dag. Men det sier noe om forholdet mellom forkynnelsen og sakramentsforvaltning som ikke akkurat legger opp til Osberg-utvalgets konklusjoner.

Økumeniske hensyn

I Lima-dokumentet leser vi følgende: «Det er gjennom nattverdfeiringen at Gudsfolkets fellesskap kommer fullt ut til uttrykk. Nattverdfeiringen har alltid noe med kirken som helhet å gjøre, og hele kirken har del i enhver lokal nattverdfeiring».³⁶ Nettopp denne enhetsdimensjonen, som både angår den indrekirkelige og den større økumeniske sammenheng, tilsier at nattverden bør forvaltes av prest på grunn av

prestetjenestens representative karakter på vegne av menighetsfellesskapet. Men hvis også lekfolks tjeneste etter biskoppelig fullmakt kan forstås innenfor rammen av den representative og offisielle tjeneste som omtales i CA 14, bør denne tjenesten også kunne forvalte det enhetens tegn som nattverden utgjør.

Verken selve teksten i Lima-dokumentet eller dokumentets karakter av konvergenserklæring, tilsier at vår kirke gjennom dette har pålagt seg noen restriksjoner angående hvem som kan, eller ikke kan, forvalte nattverden. Men gjennom Porvoo-avtalen og det forpliktende samarbeidet med britiske og irske anglikanske kirker som denne avtalen innebærer, er dette spørsmålet unektelig blitt vanskeligere. Det var da også Porvoo som utløste Osbergutvalgets arbeid. I Porvoo-erklæringen, som ligger til grunn for denne avtalen, sies det følgende: «Slik konstitueres Kirkens fellesskap ved forkynnelsen av ordet og feiringen av sakramentene, *forrettet av det ordinerte embete*» («served by the ordained ministry» – min uthevning).³⁷

Denne formuleringen fra Porvoo-erklæringen er imidlertid ikke fulgt opp i selve avtaleteksten som har en enda mer forpliktende karakter enn erklæringen. Men erklæringen er grunnlaget for avtalen, og selv om vår kirke ikke forstår deltakelsen i Porvoo-fellesskapet slik at den umuliggjør en praksis der lekfolk forretter nattverd på biskoppelig fullmakt, så er dette ikke uproblematisk. Tilsvarende kan sies å gjelde også i forhold til kirkefellesskapet med Metodistkirken der avtalen «Nådens fellesskap» viser til at embetets forkynnelse og sakramentsforvaltning er «en ordinert tjeneste».³⁸

Hensynet til økumeniske avtaler må imidlertid avveies mot menighetenes behov for regelmessig gudstjenestefeiring og adgang til nattverdens gave i en nødssituasjon som disse avtalene ikke reflekterer. I en slik situasjon bør ikke embetsteologien settes over menighetens behov for sakramentene.

Tilsyn av prest

Lekfolkets tjeneste etter fullmakt skal i følge Tjenesteordningen for biskop utføres «under tilsyn av prest». Denne bestemmelsen har sin

praktiske begrunnelse i at presten må forventes å kunne gi den nødvendige faglige veiledning om gudstjenestefeiring og ymse andre kirkelige handlinger. Teologisk reflekterer denne bestemmelsen en forståelse av prestetjenesten som inkluderer en viss form for tilsyn (episkopé). Dette svarer til forholdene i NT hvor skillet mellom prest (presbyteros) og tilsynsmann/biskop (episkopos/episkopé) var ikke-eksisterende, selv i et så sent skrift som brevet til Titus (jfr 1,6f).

Et bispemøteoppnevnt utvalg avga i 2002 innstillingen «Lokalt pastoralt tilsyn». Her ville bare mindretallet argumentere for at prestetjenesten rommer et tilsyn, en episkopé-funksjon.³⁹ Etter min vurdering er det overraskende at ikke hele utvalget kunne stille seg bak en slik forståelse. Den tilsynstjeneste som er biskopens særlige oppgave, må også finnes innenfor prestetjenestens område, om enn i et annet omfang og på en annen måte, siden biskopens tjeneste etter luthersk syn er avledet av prestens, og ikke omvendt.

Som menighetens hyrde har presten i prinsippet et teologisk ansvar og tilsyn med bruken av ord og sakrament generelt i menigheten også utenom egne gudstjenester, selv om dette tilsynet mangler kirkerettslige virkemidler. Tilsvarende tenkes det også om prestetjenestens tilsyn i økumenisk sammenheng, særlig der man har det såkalt «tredelte embete». Anglikaneren Steven Croft argumenterer i boka «Ministry in Three Dimensions» for en forståelse av det tredelte embete med vekt på det dynamiske samspill mellom biskop – prest – diakon. Hvert embete har i seg aspekter fra de to andre. For Croft har derfor både prest og diakon del i episkopé-funksjoner: «... the ministry of oversight and leadership ... relates to and is part of the ministry of every ordained person».⁴⁰

Prestens tilsyn med lekfolk som gjør tjeneste etter fullmakt, er således godt teologisk fundert. Dette tilsynet får også fram at selv om begge former for tjeneste, både etter ordinasjon og etter fullmakt, er «rite vocatus» etter CA 14, så har likevel prestetjenesten en forrang. Dels ligger den i de kompetansekrav som bare stilles til den ordinerte prest, dels ligger

den i ordinasjonens preg av livslang og ubegrenset autorisasjon til prestatjeneste innenfor hele kirken. Lekfolket har naturlig nok ikke den samme kompetanse som presten, og autorisasjonen gjelder bare deler av prestatjenesten, og for eksempel ikke adgang til å forrette vigslar. Fullmakten bør gjøre det tydelig at tjenesten har et visst ad-hoc preg ved å være tids- og stedbundet. Slik kommer denne tjenestens preg av å være nødsforanstaltning til uttrykk.

Ordinasjon, vigslar eller innsettelse?

De siste år har det vært debatt rundt forståelsen av det kirkelige embete i Den norske kirke. Dette har i første omgang vært knyttet til en drøftelse av diakonens, kateketens og kantorens stilling i forhold til det kirkelige embetet. Videre har man diskutert forholdet mellom «ordinasjon» og «vigslar». Terminologien her er flytende. I Gudstjenesteboka leser vi om «vigslar» både til bispe-, preste-, diakon- og katekettjeneste, samt til «fast kirkelig tjeneste». Men bare ved vigslar av prest snakkes det om «ordinanden». Uten entydig å trekke opp grensene for det kirkelige embete, settes presten dermed likevel i en slags særstilling.

Hva andre tjenester angår, ble kantorene i innstillingen «Vigslar av Kantorer» (VAK, 1997) plassert utenfor embetet. I utredningen «Embetet» gikk et overveldende flertall i 2001 inn for den «klassisk lutherske modell» der embetet bare omfattet tjenesten med ord og sakrament i form av prestatjenesten. Her ble både diakonen og andre tjenestegrupper plassert utenfor.⁴¹ Kirkemøtet uttalte samme år at man for prestatjenestens vedkommende kan bruke begrepet «ordinasjon», mens dette må utredes nærmere for andre tjenesters vedkommende.⁴²

I 2004 gikk så både et enstemmig Bispemøte og Kirkemøte inn for at diakonene skulle plasseres innenfor et såkalt «flerfoldig» embete.⁴³ I denne prosessen svever kateketene og kantorene over landskapet og avventer landingstillatelse innenfor eller utenfor embetet. Kirkemøtet skulle komme tilbake til hele dette sakskomplekset i 2007, men så skjedde ikke. For tiden er embetsforståelsen i vår kirke flytende.

I vår sammenheng er det imidlertid ikke

nødvendig å gå nærmere inn på forholdet mellom de faste kirkelige tjenester. I denne artikkelen har jeg argumentert for at tjenesten med ord og sakrament etter biskoppelig fullmakt må forstås som en tjeneste innenfor det kirkelige embetet. Dette gjelder uansett om embetet sies å omfatte bare tjenesten med ord og sakrament eller også andre tjenester.

Spørsmålet som gjenstår å drøfte er hvordan man bør innsettes i denne tjeneste. Mens man i VELKD gjør dette i en gudstjenstlig sammenheng med håndspåleggelse og forbønn, gjøres dette i vår kirke uten en slik markering. Ut fra prinsippet om representativ offentlighet og tjenestens viktighet for menighetene, mener jeg dette er lite heldig. Det bør være en liturgisk ramme rundt innsettelsen.

Ordinasjon er utelukket. Det samme bør gjelde for en vigslar på linje med andre tjenestegrupper (diakon, kantor, kateket). Disse liturgiene rommer nemlig i likhet med ordinasjonsliturgien både løfteavleggelse og håndslag, og signaliserer slik at tjenesten i prinsippet er ment å være livsvarig. Men det gjelder nettopp ikke for den tjenesten som her er i fokus.

Et bedre alternativ er å ta utgangspunkt i ordningen «Fremstilling med forbønn». Denne skal blant annet tas i bruk for medarbeidere «som ved sin ansettelse mottar kirkelig tjenestebrev og ikke er vigslar...»⁴⁴ Her er det ikke lagt opp til løfteavleggelse og håndslag, men derimot forbønn. Rett nok er det ikke lagt opp til at denne skal skje med håndspåleggelse, men det kan neppe gis gode grunner for at ikke så skal skje.

Oppsummering og praktiske tiltak

Hvilke virkemidler har vi i en situasjon der menighetene i stadig større grad må lide under prestemangel og et for tynt gudstjenestetilbud? Jeg har innledningsvis tatt til orde for at arbeidet med rekruttering til teologistudiet må prioriteres sterkere. Samtidig har jeg argumentert mot at inngangen til prestatjeneste for ikke-teologer gjennom prøving i Evalueringnemnda blir bredere enn tilfellet er i dag. Videre har jeg søkt å vise at en ordning tilsvarende «Ordained Local Ministry» neppe er egnet for Den norske kirke.

Med støtte i dokumentet «Ordnungsgemäss berufen» fra vår lutherske søsterkirke i Tyskland mener jeg den beste løsning er å bygge ut ordningen med fullmakter til lekfolk, slik denne er hjemlet i Tjenesteordning for biskop. Selv om det her ikke dreier seg om preste-tjeneste, er en slik tjeneste etter fullmakt like fullt å betrakte som en teologisk legitim utøvelse av den offentlige tjeneste med ord og sakrament som er omtalt i CA 14. Samtidig har ordningen et midlertidig preg av nødforanstaltning over seg.

For at denne ordning skal videreutvikles på en god måte er en del praktiske tiltak nødvendige:

- Det er nødvendig at biskopene utarbeider en oversikt over behovet i sitt bispedømme, og motiverer aktuelle kandidater til å gå inn i denne tjenesten.
- Det bør vurderes å bygge ut et visst standardisert utdanningstilbud som kan gjennomføres på stifts- eller regionsnivå.
- De som går inn i tjenesten bør gis et standardisert fullmaktsbrev som angir tjenestens rettigheter og plikter, samt hvor lenge og innen hvilket område fullmakten gjelder.
- Innsettelse i tjenesten bør skje i form av en gudstjenestelig handling med forbønn. Her må den prest som skal ha tilsyn med tjenesten medvirke.

Mitt hovedanliggende er å gi menighetene regelmessig adgang til gudstjenesten med Guds ord og sakramentene. Skal presten erstattes for å nå dette målet? Nei, lekfolks tjeneste etter biskoppelig fullmakt handler ikke om å erstatte, men om å *supplere* prestens tjeneste og la presten beholde ansvaret.

Litteratur:

- Croft, Steven (2002): *Ministry in Three Dimensions. Ordination and Leadership in the Local Church*, London, Darton – Longman – Todd.
- Dåp, nattverd og embete (1983): Limadokumentet med forord av Ivar Asheim, Oslo, Verbum.
- Embete i Den norske kirke (2001): Innstilling fra en arbeidsgruppe nedsatt av Kirkerådet, Kirkerådet, Oslo.
- Fellesuttalelse fra Porvoo og Porvoo-erklæringen (1992), Mellomkirkelig Råd, Oslo.
- Grane, Leif (1976): *Confessio Augustana*, København, Gyldendal.
- Hell, Silvia (2004): Kritische Anmerkungen zum VELKD-Papier «Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis», *Una Sancta*, 60. årg., s. 282–291.
- Hell, Silvia (2006): «Lutheraner: Diskussion um das kirchliche Amt», *KNA-ÖKI 43*, 24. Oktober 2006, Katholische Nachrichten Agentur, s. 10–12.
- Lokalt pastoralt tilsyn (2002): Innstilling fra et utvalg nedsatt av Bispemøtet, <http://www.kirken.no>.
- Luther, Martin (1980): Verker i utvalg, Bd III, Oslo, Gyldendal.
- Nådens fellesskap (1994): Rapport fra samtalen mellom Metodistkirken i Norge og Den norske kirke, Kirkerådet, Oslo.
- Nordhaug, Halvor: «Menighetens prest. Bidrag til en pastoralteologi for menighetsbygging», *Halvårsskrift for praktisk teologi*, nr. 1 2003 s. 10–21.
- Nørsgaard – Højen, Peder (2001): *Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter*. Kommetar, København, Anis.
- OLM – a ministry in flux (2007): <http://www.cofe.anglican.org/lifeevents/ministry/workofmindiv/tetc/olm.html>.
- Ordinasjon og vigsling i Den norske kirke (2004): Rapport fra Osberg-utvalget, Kirkerådet, Oslo.
- Ordnungsgemäss berufen (2006), Texte aus der VELKD, 136/2006, Hannover.
- Prenter, Regin (1978): *Kirkens lutherske bekendelse*, Fredericia, Lohses Forlag.
- Smith, Ralph F. (1996): *Luther, Ministry, and Ordination Rites in the Early Reformation Church*, New York, Peter Lang.
- Tjørhom, Ola (1999): *Kirken – troens mor*, Oslo, Verbum.
- Wendebourg, Dorothea (2005): «Sondervotum zu 'Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis'», *Epd-Dokumentation*, 12, 15. März, s. 18–23.
- Wenx, Gunther (2005): «Rite Vocatus/a – Zu einer Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD», *Epd-Dokumentation*, 12, 15. März, s. 24–32.

Noter

- 1 OLM – a ministry in flux 2007:3.
- 2 Ordnungsgemäss berufen 2006:III.
- 3 Ordnungsgemäss berufen 2006:IV.
- 4 Ordnungsgemäss berufen 2006:19–20.
- 5 Ordnungsgemäss berufen 2006:14.
- 6 Ordnungsgemäss berufen 2006:15.
- 7 Ordnungsgemäss berufen 2006:16–17.
- 8 Ordnungsgemäss berufen 2006:18.
- 9 Ordnungsgemäss berufen 2006:21.
- 10 Ordnungsgemäss berufen 2006:19–20.
- 11 Hell 2004:284.
- 12 Hell 2006:11–12.
- 13 Wendebourg 2005:19f.
- 14 Wenz 2005:28–30.
- 15 Wenz 2005:32.
- 16 Wendebourg 2005:20f.
- 17 Ordnungsgemäss berufen 2006:I–III.
- 18 Ordnungsgemäss berufen 2006:IV.
- 19 Hell 2004:287–290, Wendebourg 2005:20, Wenz 2005:27.
- 20 Ordnungsgemäss berufen 2006:19.
- 21 Grane 1976:127–133.
- 22 Nørgaard-Højen 2001:279–284.
- 23 Tjørhom 1999:79.
- 24 Prenter 1975:138.
- 25 Tjørhom 1999:80.
- 26 Smith 2000:218.
- 27 Smith 2000:214f.
- 28 Smith 2000:229.
- 29 Ordinasjon og vigsling i Den norske kirke 2004:23.
- 30 Ordinasjon og vigsling i Den norske kirke 2004:25.
- 31 Ordinasjon og vigsling i Den norske kirke 2004:26.
- 32 Ordinasjon og vigsling i Den norske kirke 2004:25.
- 33 Jf. Nordhaug 2003:17.
- 34 Smith 2000:201.
- 35 Luther 1980:212.
- 36 Dâp, nattverd og embete 1983:30 (§19).
- 37 Fellesuttalelse fra Porvoo 1992, art. 17, jfr. tilsvarende i art. 32 j og art. 41.
- 38 Nådens fellesskap 1994:22.
- 39 Lokalt pastoralt tilsyn 2002, kap. 3.5.4 og 4.1.
- 40 Croft 2002:142.
- 41 Embetet i Den norske kirke (2001):106f.
- 42 Sak KM10/01, punkt 4.
- 43 Sak BM32/04, KM8/04.
- 44 Gudstjenestebok for Den norske kirke II (1992):218.

Sammendrag

Artikkelens utgangspunkt er hva Den norske kirke bør foreta seg i en situasjon med prestemangel der menighetene ikke får regelmessig adgang til gudstjenester med forkynnelse og sakramentsforvaltning. Bør man åpne døren i enda større grad for ikke-teologer til ordinert prestedtjeneste, enten ved å utvide gjeldende ordning med Kirkerådets evalueringsnemnd, eller ved å innføre en ordning tilsvarende «Ordained Local Ministry» fra Church of England? Begge disse muligheter drøftes, men anbefales ikke. I stedet går artikkelen, som en nødsforanstaltning, inn for å bygge ut ordningen der lekfolk kan gjøre tjeneste som gudstjenesteledere og sakramentsforvaltere uten ordinasjon, men etter biskoppelig fullmakt under tilsyn av prest. Til støtte for dette syn vises det bl.a. til dokumentet «Ordnungsgemäss berufen» i Den forente lutherske kirke i Tyskland, og den tolkning av CA 14 som der leveres.

Bærekraftig lovsang?

Om lovsangen i den kristne ungdomskulturen som et uttrykk for kristen spiritualitet



AV TONE STANGELAND KAUFMAN

tone.s.kaufman@mf.no

Intro

«En lovsangsvekkelse blant ungdom?»

De siste 5–10 årene har nyere lovsanger fått massivt gjennomslag i ungdomsmiljøer over hele spekteret av det norske kirkelandskapet, og fenomenet har vært gjenstand for debatt i den kristne dagspresse¹. Irene Trysnes, som forsker på kristne sommerstevner på Sørlandet, skriver at det i følge en stevneleder har skjedd «en lovsangsvekkelse blant ungdom» (Trysnes 2005:104). Karismatisk pregede lovsanger synges både i KFUK/M²-sammenheng, av konfirmanter og av ungdommer i en rekke menigheter innenfor Den norske kirke (Dnk), i ungdomsmiljøer eller ungdomsmenigheter knyttet til Normisjon, Misjonssambandet, Misjonsselskapet og lignende organisasjoner samt i de fleste frikirkelige ungdomsmiljøer.

Som så mange andre trender er også den nye lovsangstradisjonen for en stor del importert gods. Den har både sin bakgrunn i 60-årenes nye ungdomskultur, 70-årenes Jesusbevegelse og den karismatiske vekkelsen. Evangelikale kristnes³ fokus på å bringe evangeliet til ungdom, og deres villighet til å adoptere og omfavne den hurtigvoksende ungdomskulturen for å nå dette målet, spiller også en sentral rolle for å forstå utbredelsen av «contemporary Christian worship». Der pietistene hadde vært kulturkritiske og kulturpessimistiske, begynte de evangelikale i 1960-årene å se på denne kulturen som et middel i evangelie-

formidlingen. Dette har resultert i at mange evangelikale og karismatiske miljøer nå fremstår som svært kulturpositive, og at de også ser postmodernitetens mange muligheter for evangelieforkynnelse (Ward 2005:4–5).

Lovsang som uttrykk for kristen spiritualitet

Mange forholder seg kritisk til denne type lovsang og hevder at den nye lovsangstradisjonen byr på tynne tekster, smalt budskap, dårlig poesi, dårlig musikk, opplevelse framfor sannhet, sterkt underholdningsfokus, et musikksyn der musikken får en usunn makt, at det synges for mye og for lenge og at lovsangen blir for viktig (jfr Rustan Skaar 2007). Videre kritiseres denne tradisjonen for manglende bevissthet om kontekst og kulturelt uttrykk. Er dette en berettiget kritikk, eller har denne «lovsangsvekkelsen» blant ungdom også positive ting å by på? Det er uansett åpenbart at lovsang betyr svært mye i en rekke kristne ungdomsmiljøer, ikke minst fordi den tar ungdommens erfaringskultur på alvor og korresponderer med det Grace Davie kaller «the feel good-factor», som vi streber etter i vår tid (Davie 2006). Derfor tror jeg det er viktig at teologien og kirka tar dette fenomenet på alvor. I denne artikkelen ønsker jeg å drøfte følgende problemstilling: «Er den nye lovsangstradisjonen, slik den praktiseres i kristne norske ungdomsmiljøer, uttrykk for en bærekraftig spiritualitet?»

Begrepet «lovsang» er ikke entydig⁴. I denne

artikkelen vil begrepet «lovsang» brukes om en bestemt tekstlig og musikalsk sjanger, nemlig *den nye og karismatisk pregede⁵ lovsangstradisjonen⁶ i den kristne ungdomskulturen*. Kort beskrevet dreier det seg oftest om enkle sangtekster med et populærmusikalsk uttrykk, som gjerne gjentas en rekke ganger. Lovsangen ledes som oftest av et lovsangsteam med forsangere og band. Ettersom *lovsangsbegrepet* er det som har satt seg i ungdomsmiljøene, vil også jeg benytte meg av den terminologien til tross for at ordet «tilbedelse» er den ordrette oversettelsen av det engelske «worship».

Min hensikt i dette bidraget er å belyse den nyere lovsangstradisjonen ut fra et *spiritualitetsperspektiv*. Bradley Hanson (2000) er en av to normative røster i denne artikkelen, og jeg benytter meg her av hans definisjon av spiritualitet ettersom jeg finner denne tjenelig for min drøfting. I følge Hanson (2000:11–12) er spiritualitet *levd tro pluss en personlig sti*. Sistnevnte forstår han som «*a holistic way in which a particular faith is nurtured and expressed*.» Begrepet tro inneholder for Hanson tre bestanddeler: (1) *commitment* (eksistensiell hengivelse eller overgivelse), (2) *belief* (troens kognitive innhold) og (3) *trust* (tillit, fiducia). Han har for øvrig en *teologisk tilnærming* til spiritualitet, og er opptatt av «*the theological outlook that gives shape to a particular spirituality*» (Hanson 2000:ix), men understreker at spiritualitet involverer *levd tro* og ikke bare en teori (Hanson 2000:11). Ordet *bærekraftig* anvendes her om den spiritualitet som har kraft til å bære – ikke bare i de gode dagene men også i de vonde. En bærekraftig spiritualitet må uttrykke en gjennomkjempet og slitesterk tro.

Helje Kringlebotn Sødal skjelner mellom *kongesanger*, *kjærlighetssanger* og *korssanger* på bakgrunn av det tekstlige innholdet i lovsangene som synges i de ungdomsmiljøene hun har undersøkt i Kristiansand (Kringlebotn Sødal 2005⁷). Jeg kommer til å anvende hennes kategorier i min analyse av materialet ettersom de også sier noe om den spiritualitet som uttrykkes gjennom sangene. Lionel Adeys oppdeling i henholdsvis *objektive*, *subjektive* og *refleksive* sanger eller salmer finner jeg også nyttig for min analyse (Adey 1986:7). De objektive sang-

ene skildrer en bibelsk hendelse eller beskriver et teologisk tema. De subjektive inneholder også dette elementet, men de har i tillegg med en referanse om hva dette impliserer for tilbederen. De refleksive fokuserer på selve lovsangshandlingen her og nå. Pete Ward mener at det har pågått en forskyvning mot refleksive sanger, som kan bli temmelig tomme for teologisk innhold (Ward 2005:206).

Spiritualitet hos Hanson og Leech

Hvordan vurdere om en gitt spiritualitet er bærekraftig? Det finnes mange veier til det målet og mange alternative svar. Jeg har søkt veiledning hos den amerikanske, lutherske teologen Bradley Hanson og den anglikanske presten og forfatteren Kenneth Leech, og vil basere min vurdering på hovedtrekk i deres spiritualitetsforståelse. Hvorfor er nettopp disse to verdt å lytte til? Fordi jeg selv er en del av- og skriver inn i – en luthersk sammenheng, er det naturlig å inkludere en luthersk spiritualitetsforståelse i mitt normative grunnlag. Her til lands er det skrevet lite om spiritualitet ut fra et luthersk perspektiv, og jeg har derfor valgt en nyere amerikansk fremstilling, som, etter mitt skjønn, får frem noe av det sentrale i luthersk spiritualitet og teologi. Ikke alle deler av denne boka er like relevante i en artikkel om karismatisk lovsang, og jeg vil derfor konsentrere meg om et par av forfatterens hovedanliggender. Hanson fremhever bl.a. at luthersk spiritualitet har *Guds nåde* som sentrum og utgangspunkt. Han legger dessuten stor vekt på *forholdet eller relasjonen mellom en person og Gud*, og beskriver dette som en relasjon preget av vennskap og hengivelse (Hanson 2000:39ff). Videre understreker han at luthersk spiritualitet er basert på *luthersk kalletikk*, kjennetegnes av å være *sakramental*, bygd på *Ordet* (forstått både som *lov* og *evangelium* og som *korsteologi*), og at *fellekapsdimensjonen* er viktig (Hanson 2000). Jeg opplever særlig at *nåden*, *troen som en tillitsfull relasjon* og *kalletikken* eller *hverdagsspiritualiteten* berører viktige aspekter ved lovsangsspiritualiteten, og at de egner seg til en dialog med viktige temaer fra nyere lovsanger. Både av den grunn og fordi dette er sentrale tema i luthersk spiritualitet, vil jeg i drøftingen særlig benytte

disse som vurderingskriterier for lovsangsspiritualiteten.

Samtidig ser jeg at luthersk spiritualitet kan berikes av andre tradisjoner, og da finner jeg Kenneth Leech's tilnærming til spiritualitet fruktbar⁸, ikke minst fordi han i særlig grad er opptatt av Guds solidaritet med verden og forholdet mellom *kontemplasjon* og *aksjon*⁹ (Leech 1992 og Hov 2005). Dette er aspekter ved kristen spiritualitet som i vår norske lutherske tradisjon ofte har blitt adskilt i stedet for å kunne gjensidig berike hverandre. Det er dessuten ofte slik at ulike kristne grupperinger har fokusert på henholdsvis kontemplasjon og bønn (eksempelvis retreatbevegelsen og de lavkirkelige misjonsorganisasjonene) eller kamp for rettferdighet og miljøvern (eksempelvis Changemakers og Kirkens Bymisjon). Etter mitt skjønn, greier Leech å holde dette sammen på en balansert og forbillidlig måte, og jeg ønsker derfor å inkludere ham som en normativ røst i min vurdering av lovsangsspiritualiteten.

Inkarnasjonen fremstår som selve hjertet i Leech's forståelse av kristen spiritualitet (Leech 1992:230). Det er imidlertid viktig å presisere at dette ikke gjelder inkarnasjonen utelukkende som en historisk hendelse, «men som et *kontinuerlig prinsipp*» (Hov 2005:107¹⁰) med de implikasjoner dette får for teologi og spiritualitet. For eksempel innebærer det et rungende ja til det skapte, til det menneskelige, til det kroppslige og til det alminnelige livet på jorda. Leech understreker også betydningen av at kristen spiritualitet er *sakramental*, og i sin spiritualitet vektlegger han både dåpshandlingen og nattverden. For Gud har ikke trukket seg unna. I stedet kommer han helt ned i det menneskelige, og møter oss der – i brødet og vinen og i menneskene som tar del i eucharistien.¹¹

Hos Leech har dessuten *Luthers korsteologi* en sentral stilling, og Leech viser hvordan en slik teologi uttrykker Guds dype solidaritet med all menneskelig lidelse (Leech 1992:233–235). «Derfor har *klagesangene* en nødvendig plass i en rettferdighetsforkjempende spiritualitet», skriver Hov (2005:50). Leech søker en ørken-spiritualitet preget av karrighet, nakenhet, stillhet og mangel på falsk trøst ettersom ørkenen i Bibelen har vært stedet både for møtet med

Gud og for prøvelsen (Leech 1992:226–227). Videre vektlegger Leech *den åndelige dømmekraften*. I drøftingen vil jeg bruke *inkarnasjonen som kontinuerlig prinsipp*¹² og *klagesangenes / ørkenspiritualitetens plass* som vurderingskriterier. Forholdet mellom kontemplasjon og aksjon, en sakramental spiritualitet og åndelig dømmekraft er dessuten aspekter som vil bli berørt på en mer overfladisk måte.

Tre kristne ungdomsfestivaler

Jeg vil i det foreliggende særlig fokusere på lovsangsfenomenet i den kristne ungdomskulturen slik det møter oss på tre større ungdomsfestivaler, nemlig *Skjærgårds Music&Mission*, *KRIKs*¹³ *nyttårsleir Explore* og *Impuls*¹⁴. Etter min mening, er dette viktige premissleverandører for mye lokalt ungdomsarbeid¹⁵. Mitt materiale vil derfor i første rekke bestå av *et utvalg sangtekster fra disse tre festivalene, som er brukt i 2006*. Jeg vil i tillegg benytte enkelte uttalelser fra lovsangsledere hentet fra diverse nettsider. Videre kommer jeg i drøftingen til å kommentere enkelte typiske og allment kjente trekk ved lovsangskulturen fordi disse har så pass mye å si for lovsangsspiritualiteten som helhet. Jeg har i hovedsak valgt ut de sangene jeg går nøye inn på ut fra følgende kriterier: 1) De som ble ofte brukt på festivalene i 2006¹⁶ og 2) sanger fra disse festivalene som jeg vet er godt kjent og mye brukt i kristne ungdomsmiljøer. Sangene har jeg hentet fra nettet (*Explore*)¹⁷, fra CD (*Impuls*)¹⁸ og /eller fått tilsendt fra lovsangsleder (*Skjærgårds* og *Impuls*)¹⁹. De utvalgte sangtekstene anser jeg for å være representative for ulike kategorier sanger som er å finne i de tre miljøene. Fordi jeg har en arbeidshypotese om at *Impuls*-sangene representerer noe nytt i forhold til det som har vært rådende innenfor lovsangsmiljøene fram til begynnelsen av 2000-tallet, vil jeg legge hovedvekten på nettopp den festivalen.

Lovsang i den kristne ungdomskulturen – en bærekraftig spiritualitet?

I det følgende vil jeg se nærmere på hvilken spiritualitet som kommer til uttrykk i noen utvalgte lovsanger, og hvorvidt denne, i lys av sentrale tema i Hansons og Leech's bidrag, kan

karakteriseres som bærekraftig. Jeg kommer både til å benytte meg av Kringlebotn Sødals og Adeys kategorier, og vil stort sett trekke fram deler av lovsangstekstene i stedet for å analysere dem i sin helhet. De fleste lovsangene som synges anno 2006/2007 er blitt noe mer sammensatte enn de svært enkle lovsangskorene på 1980- og 1990-tallet (Wennerberg 2006:53). Av den grunn finner jeg det, i likhet med Nytræ (2006) vanskeligere å kategorisere dem som enten konge-, kjærlighets- eller korsanger. Likevel er jeg av den oppfatning at disse kategoriene i kombinasjon gir treffende beskrivelser også av de nyeste lovsangene.

Kjærlighetsmøtet – Den personlige relasjonen mellom Gud og mennesket

Tim Hughes' «Here I am to worship»²⁰, som ble sunget på Explore, og som også er mye brukt i andre kristne sammenhenger, er et eksempel på en sang som inkluderer både kjærlighets-, konge- og korsmotivet, men hvor førstnevnte er fremtredende:

Light of the world
You stepped down into darkness
Opened my eyes, let me see.
Beauty that made
This heart adore you
Hope of a life spent with you

Here I am to worship
Here I am to bow down
Here I am to say that you're my God
You're all together lovely
All together worthy
All together wonderful to me

I'll never know how much it cost
To see my sin upon that cross (4x)

King of all days
Oh, so highly exalted
Glorious in heaven above
Humbly you came
To the earth you created
All for love's sake became poor

Særlig versene bærer preg av det objektive. De beskriver inkarnasjonshendelsen; den opphøyd Kongen som for vår skyld ble fattig og steg ned til jorda, jfr. Joh 1 og Fil 2. Samtidig er det et tydelig subjektivt element til stede. Det er «my eyes», «this (les: my) heart», «my sins» det er snakk om, og Han som tilbes er «wonderful

to me». Kristushendelsen har betydning for det syngende subjektet. Refrenget er imidlertid tydelig refleksivt: «Here I am to worship», og beskriver det som skjer mellom Gud og tilbederen her og nå. Det er et uttrykk for den tilbedendes kjærlighetserklæring til sin Gud: «You're altogether lovely / worthy / wonderful to me». Videre forekommer ordene «You» og «heart», som er hyppig benyttet i kjærlighetsangene, sammen med verbet «adore». Teksten uttrykker altså en relasjonell spiritualitet, og sangens melodi og rytme understreker kjærlighetsaspektet. Dette kunne med en litt annen tekst vært en slow-dance popballade, og sangen appellerer således til det emosjonelle. Teksten får tydelig frem ett av de nyere lovsangenes paradoks; nemlig at Gud samtidig både er høyt opphøyet og intimt nær. Kringlebotn Sødals beskriver gudsbildet i lovsangene med begrepet «koselig majestet». Jeg er imidlertid av den oppfatning at «Den intime majesteteten» er enda mer treffende ettersom det erotiske aspektet er så fremtredende i en rekke av disse sangene. Korsmotivet kommer til uttrykk i «broen»; «I'll never know how much it cost / To see my sins upon that cross», som får mer tyngde i og med at dette gjentas en rekke ganger, og fordi sangen her musikalsk sett når sitt høydepunkt.

Mens salmer, spesielt i en luthersk kontekst, gjerne har et *læremessig sikte* i tillegg til å være det *limet* som binder deler av gudstjenesten sammen, er lovsangens funksjon å legge til rette for et *personlig møte (encounter)* med Gud. Man sier gjerne at vi skal «gå inn i tilbedelsen»²¹, hvilket innebærer en lovsangsbolk på 30–40 minutter i enkelte sammenhenger og 2–3 sanger i andre (jfr. Ward 2005:198–199, Rustan Skaar 2007: 9). Ward sammenligner viktigheten av lovsang for karismatikere med den betydning Messen har for katolikker og Ordet har for lutheranere og særlig reformerte. For katolikker og også for de fleste lutheranere²² er det i nattverdets brød og vin et reelt møte med Gud finner sted. For karismatikere er dette stedet i lovsangens intime sanger. Her uttrykkes både det nære forholdet til Gud, i tillegg til at Han blir gjenstand for pris, ære og tilbedelse.

Hansons vektlegging av den personlige rela-

sjonen mellom enkeltmennesket og Gud som kjernepunktet i luthersk spiritualitet er interessant med tanke på det som er den moderne lovsangstradisjonens funksjon, nemlig å legge til rette for et personlig møte med Gud. Dette kommer særlig til uttrykk i de refleksive kjærlighetssangene, for eksempel i Mynteviks «Gud din skjønnhet»²³ fra Skjærgårds. Den handler om tilbederen som «slås overende av Guds skjønnhet og tvinges i kne.» Kjærlighetsmøtet med den opphøyde og mektige Gud foregår innfor Hans trone, og både følelses- og viljesaspektet uttrykkes direkte; «Jeg *kjenner* du er nær / jeg *vil* bare være her,» og etter min mening er dette typisk for de nye lovsangene. Det forutsettes at man skal kunne *erfare* Guds nærvær mens man «er i tilbedelse.» Denne nære, personlige relasjonen mellom tilbeder og Gud og kjærlighetsmøtet dem i mellom beskrives særlig i de refleksive kjærlighetssangene²⁴. På disse festivalene står imidlertid også forkynnelsen av Ordet sentralt, og i hvert fall på Explore og Skjærgårds feires det nattverd. Slik jeg ser det, forholder ungdom seg stort sett økumenisk (eller eklektisk) til ulike kristne tradisjoner og trosuttrykk, hvilket betyr at de ikke ser det som noen motsetning å møte Gud i nattverdens brød og vin og i lovsangens fortettede atmosfære, der de tilber med løftede hender, sang og dans. Lovsangsspiritualiteten gir også rom for kroppslige og fysiske uttrykk, men på en annen måte enn i en mer sakramental spiritualitet.

De gjentatte repetisjonene og den meditative stilen til noen av lovsangene gjør at «teksten får tid til å virke», som Ulla Käll (2006:25), uttrykker det. Käll har ikke så mye erfaring med moderne lovsang, men er derimot en erfaren leder av Taize-sanger, og disse overgår som regel de moderne lovsangene i antall repetisjoner. Dette kontemplative aspektet er ofte undervurdert i tradisjonelle lutherske høymesser dominert av læresalmer med minst 4–5 vers²⁵. Det handler om å la sangene få sette seg i ryggmargen eller bli en del av vår pust. Dette er med på å gi rom for en religiøs eller åndelig erfaring. Man blir berørt av og revet med av lovsangen. Man opplever et møte med Gud. Her tror jeg den moderne lovsangstradisjonen har

potensiale til å berike mye av tradisjonell luthersk spiritualitet.

Hanson fremhever videre at rettferdigjørelsen skaper en ny relasjon mellom enkeltmennesket og Gud. For Luther var et av favorittbildene på denne nye relasjonen forholdet mellom *brud og brudgom*, som beskrevet i Ef 5,31–32. Denne teksten har også gitt opphav til den såkalte «brudemystikken», både i tekster og salmer, og man har gjennom hele kirkehistorien også tolket Høysangen som et bilde på forholdet mellom Gud og mennesket. I følge Inger Selander er dette et velkjent motiv i den svenske frikirkelige sangen og i sangene fra vekkelsesbevegelsene (Selander 1980:154ff og 282). Også i den norske salmeboken finnes eksempler på dette motivet,²⁶ og kjærlighetssangene passer inn i denne tradisjonen. Jeg tror disse sangene – brukt med måte – både tekstlig og i antall har en nødvendig funksjon, for, etter min mening, er det viktig å sette ord på relasjonen til Gud. Bildet av en Gud som ønsker en personlig relasjon med oss mennesker og syndefallet forstått som relasjonsbrudd er trolig blant de metaforer som best kan kommunisere den kristne grunnfortellingen til ungdom i dag.²⁷ Men også her trengs sunn veiledning, ikke minst fordi mange mennesker opplever at en slik omtale av Gud og et slikt språk på gudsforholdet blir problematisk både i fht et kjønnsperspektiv og i fht overgrepssproblematikk i en på mange vis sexfiksert samtid²⁸.

Det er imidlertid ikke usannsynlig at lutheranere flest har helt andre forestillinger om hvordan og hvor møtet mellom Gud og enkeltmennesket skal finne sted (jfr. Ordet og Nattverden)! Men her er det mulig å utvise raushet overfor andre trosuttrykk, og la seg berike av trospraksiser som ikke er ens egne. Det er, etter mitt skjønn, verdifullt at ungdom kan gjøre seg åndelige erfaringer. At de faktisk får oppleve Guds nærvær, enten det skjer med løftede hender i en intim lovsang eller ved nattverdbordet.

Nåde

Hanson understreker at luthersk spiritualitet har Guds nåde forankret i Jesu Kristi person og gjerning som sentrum og utgangspunkt. Med

nåde forstår han her både Guds aksepterende og forvandlende nåde både på skaper- og frellesplan. Med andre ord at vi både er skapt og frelst til fellesskap med Gud, og at Han er den som initierer og bærer denne relasjonen. Det motsatte av nåde i denne sammenheng vil være loviskhet, nemlig at vår gudsrelasjon avhenger av oss mennesker.

I følge Ward, er den menneskelige og lidende Jesus så å si fraværende i mange av kongesangene fra 1980- og 1990-tallets britiske lovsangsscene (Ward 2005: 135–136)²⁹. I sangene fra Explore, Skjærgårds og særlig Impuls er derimot *den lidende Kristus* til stede. De fleste av Impuls-sangene har trekk både fra den objektive og klassiske forsoningslære. Han betalte en pris med sin lidelse; han «led for de skyldige (...) min frihet kostet»³⁰, «for alt som binder og holder oss fast er Jesus Kristus underlagt»³¹. Nåden tematiseres i flere av sangene fra de tre ungdomsfestivalene selv om den ikke alltid er eksplisitt knyttet til korset. I flere av sangene, særlig fra Skjærgårds og Explore synges det eksempelvis mer om Guds kjærlighet, om den opphøyde Kongen, om den Gud som kan møte vår lengsel og våre behov og om det å lovsynge enn om Guds nåde, i hvert fall hvis man vektlegger selve begrepet. Samtidig er Gud den som elsker, den som kommer nær og den som dypest sett kan møte vår lengsel. Forståelsen av nåde i lovsangene går utover det rent forensiske, og kan, slik jeg ser det, fungere nytolkende av dette begrepet. Hansons anliggende om nådens sentrale plass kunne muligens vært enda tydeligere i noen av sangene fra Explore og Skjærgårds. Samtidig har jeg en fornemmelse av at mange av lovsangene *forutsetter* mye teologi, i stedet for å eksplisitt verbalisere den. Dermed er det mulig at mange av dem som synger³² automatisk assosierer Guds kjærlighet og Guds nærhet med Guds nåde når de synger om dette.

Her skiller imidlertid Impuls seg tydelig ut, for i disse sangene er nåden og korset svært sentrale motiver, og det er dessuten tydelig at nåden eksplisitt kobles til korset eller til Jesu stedfortredende lidelse. Dette kan eksemplifiseres med sangen «*Nåde kom ned*»:

Du slo dine armer ut
På korsets tre, i kjærlighet
Og mine hender som var bundet
Er nå satt fri for alltid
For din nåde kom ned
Og vasket bort min skyld og skam
Din nåde kom ned
Så fullstendig ufortjent
Du fant meg tomhendt
Men ga meg alt i min håpløshet
Da din nåde kom
Og kledde meg i rettferdighet ...³³

Denne teksten uttrykker den trengende, tomhendte og i seg selv fortapte synderen som ufortjent møtes med Guds nåde. Nåden formidles gjennom ham «som i kjærlighet slo sine armer ut på korsets tre». Slik jeg ser det, tolkes Jesu lidelse og død her i kategorier fra soning- og renselsesmetaforer: «For din nåde kom ned og vasket bort min skyld og skam». Her brukes klassiske bilder for forsoning og rettferdiggjørelse, som «da din nåde kom og kledde meg i rettferdighet» og «for i meg selv var jeg fullstendig tapt / Men ved deg har jeg vunnet alt». Her tegnes altså bildet av Gud som den korsfestede Frelseren, og dette gudsbildet har en rekke likhetstrekk med mange av bedehusets og sangbokas gudsbilder. Musikkstilen er derimot ganske annerledes, noe som gjør at Impuls-sangene har tidsriktig musikkstil men med innhold som har tydelige røtter i den lavkirkelige forkynnelsen, der det betones at mennesket først og fremst er en synder. Menneskesynet i disse sangene kan bli vel ensformig, og jeg etterlyser tekster som fokuserer på mennesket som skapt i Guds bilde. Samtidig fremheves det at Gud er den som bærer, som frigjør og som legger sine hender av nåde på våre liv. Jesus er både håpet, lyset, redningen og den som er verdig vår pris og ære, og mennesket er «Ønsket»³⁴ av Ham. Dette er, etter mitt skjønn, uttrykk for en spiritualitet som har mye bærekraftig ved seg, ikke minst fordi den er forankret i Jesu person og gjerning.

Inkarnasjonen og hverdagsspiritualitet

Ordet «ned», indikerer ofte inkarnasjonen, det at Gud ble menneske, det at Gud steg ned. Dette motivet er til stede i flere av lovsangene, som for eksempel; «Se, Jesus verdens lys, kom til oss *ned*.»³⁵ Selv om dette viser til selve *inkar-*

nasjonshendelsen, gjør verken denne eller andre nyere lovsanger i denne tradisjonen noe forsøk på å utmynte inkarnasjonens konsekvenser for vår tro og spiritualitet. Lovsangene inneholder altså lite inkarnasjonsteologi i Ken Leechs' ånd. En sang som gjør det er Iona-sangen «*Lovsyng vår Gud*» med norsk tekst av Heidi Strand Harboe³⁶. Her lovsynges Gud for «alt godt på vår jord» – for årstider som skifter og vekster som gror. For det livet som blir vårt, for de ulike livsfasene, for kjærligheten som blir oss til del, for hverdagens små gleder og oppmuntringer og for den erotiske kjærligheten mellom kvinne og mann. Det siste verset rommer også takken for han som ble menneske; Jesus-bildet males altså med andre farger på Iona enn på Impuls, Explore og Skjærgårds. Her kommer også snekkeren og tømmermannen fram. Han som er «heilag og jordisk, guddommeleg sann, vandrar og lærar, Guds son og Guds lam.» Dette er perspektiver som er fraværende i de aller fleste nyere lovsanger fra den mer karismatiske tradisjonen, og som jeg tror det vil være fruktbart for dem å inkludere. Det handler om å ivareta hele det menneskelige og alminnelige livet og inkludere det i den kristne spiritualiteten.

Flere av lovsangene omhandler disippellivet, som her fremstilles nokså individualistisk. Dette er nærmest et paradoks ettersom lovsangen i seg selv er båret av det store kollektivet. Verken fellesskapsaspektet, det sakramentale eller kirka kommer imidlertid direkte til uttrykk i sangtekstene. I lovsangskulturen står disippel- og etterfølgelsesmotivet sterkt. Målet er å lære Gud stadig bedre å kjenne og bli mer og mer formet av ham, og det bekjennes at tilbederen ønsker å være en etterfølger som lar seg lede av Gud³⁷. Sangen «Everyday»³⁸ fra Hillsong United, sunget både på Skjærgårds og Explore, er en slik type sang: «Everyday, it's you I live for / everyday, I'll follow after you / everyday, I'll walk with you my Lord.» Her understrekes at det kristne livet er en vandring, og at Gud vil lede den som søker Ham. Gudstiltalen er «Lord», og Herren er den som har gitt «meg» livet og frelst «meg», og som den tilbedende vil gi alt tilbake til. Et viktig perspektiv her handler om muligheten til å få gi seg hen,

til å uttrykke lidenskap. Hva som koster, og hvordan disippellivet skal utmyntes er disse lovsangene imidlertid nokså tause om, hvilket kan føre til at det er vanskelig for ungdommer flest å se hvordan ønsket om å være en disippel henger sammen med det konkrete hverdagslivet³⁹.

I sine bøker etterlyser Leech en kontemplasjon som står i nær kontakt med kampen for sosial rettferdighet. Dette aspektet kommer i liten grad til uttrykk i lovsangene fra disse tre festivalene⁴⁰. Det synes imidlertid å være visse endringer på gang når det gjelder forholdet til sosial rettferdighet eller aksjon også i de mer evangelikale og karismatiske lovsangsmiljøene som eksempelvis Soul Survivor i England. Etter min mening, vil en større grad av integrasjon mellom kontemplasjon og aksjon bidra til å gi et mer mangfoldig og sant bilde av Gud, og hjelpe den tilbedende til å la «sterke ord» bli omsatt til konkret handling. Ikke minst vil sammenhengen mellom tilbedelsen i lovsangen og tilbedelsen i hverdagen bli tydeligere (jfr. Hebr. 13,15–16).

Klagesanger eller «Feel-good»?

Leech etterlyser klagesangen fordi den betoner at Gud er nærværende i lidelsen. At Han har solidaritet med den lidende, og at vi nettopp i slike situasjoner kan vende oss til Ham. Rene klagesalmer er mangelvare på de tre kristne ungdomsfestivalene. Matt Redmans «Blessed be your name»⁴¹, som ble brukt både på Impuls og Skjærgårds, er trolig det nærmeste man kommer en klagesalme. Likevel vil jeg ikke karakterisere den som noen klagesalme ettersom den syngende faktisk ikke klager til Gud, men har tatt et valg om å velsigne Hans navn. Det sungen imidlertid har felles med klagesalmene er at den som synger befinner seg i et ørkenlandskap; «When I'm found in the desert place / though I walk through the wilderness / Blessed be your name og «On the road marked with suffering / though there's pain in the offering / Blessed be your name.»⁴² Også noen av tekstene fra Impuls handler om de mer krevende livssituasjonene, særlig sangen «Annerledes»⁴³: «Om verden gir mørke, er du lys / Om livet er håpløst, er du håp.» Samtidig er heller

ikke dette noen virkelig klagesalme i gammeltestamentlig forstand. Den er på langt nær så rå, og faller inn i samme kategori som mange sanger som omhandler det vanskelige, inkl. «Blessed be your name», nemlig at man har et *tilbakeskuende blikk* på håpløsheten og mørket. Man synes altså å være ute av den verste krisen, og det forutsettes at den syngende har tillit til Gud også midt i mørket og håpløsheten. Dette perspektivet på lidelsen og mørket finnes imidlertid også i mange av salmene fra NoS⁴⁴, og vi som lever etter Jesu oppstandelse kan, i likhet med lidende kristne gjennom alle tider, se vårt kors i lys av Jesu seier over døden og de destruktive maktene.

Christian Hesselberg og Thomas Wilhelmssen er lovsangsledere med tilknytning til Impuls. I et intervju med avisa Dagen uttaler de:

«Musikk har en enorm innflytelse på unge mennesker og former dem. Derfor trenger vi ærlig norsk lovsang, med den rette musikkstilen for å kommunisere med ungdommer.» Thomas supplerer: «Vi vil skrive ærlig norsk lidenskapelig lovsang som ærer Gud, og som utfordrer mennesker i sin hverdag.» De mener lovsangen i menigheter lett kan bli brukt for snever. «Lovsang handler ikke bare om å si «Pris Herren», for lovsangen rommer hele livet. Det er ikke bare tilbedelsessanger, men også bønne-, takke- og klagesanger.» forklarer Christian og henviser til Salmenes bok i Bibelen (...)»⁴⁵

Kan dette være et uttrykk for en ny trend? En slags reversering av pendelbevegelsen fra objektive til refleksive sanger, som Ward observerte? Nettopp fordi lovsangslederne selv er seg bevisst noen av farene ved mange av lovsangene? De ønsker å skrive sanger som «rommer hele livet, ærlig norsk lidenskapelig lovsang som ærer Gud, og som utfordrer mennesker i sin hverdag.» Jeg opplever at Hesselberg og Wilhelmssen har kommet et stykke på vei når det gjelder å oppfylle dette. Deres tekster har uten tvil plass for mer av livet enn mange av de heller snevre konge- og kjærlighetssangene som ble skrevet på 1980- og 1990-tallet, men her er det fortsatt et potensiale som kan videreutvikles for tilføre mer bærekraft til lovsangspiritualiteten. Ikke minst har de en del å gå på når det gjelder å gi rom for og sette ord på den virkelige rå klag.

I hvert fall deler av lovsangsspiritualiteten

synes å ha et underliggende sikte om å «fylle våre behov», tilfredsstille og skape en «feel good» atmosfære, som Davie uttrykker det⁴⁶. Sangene «Jeg trenger deg»⁴⁷, «Jeg har en sang»⁴⁸ og «Hungry»⁴⁹ fra Explore handler om den lengtende, den desperate som søker den Gud som kan tilfredsstille våre behov og møte vår lengsel. Han er kilden som stiller vår tørst og vår hunger. Han er den Gud som møter oss med åpne armer og helbredende berøring. Ikke minst i slike sangtekster ser vi at erfaringsaspektet gis rom og at gudslengselen blir verbalisert og «fullbyrdet». Dette gjelder dessuten den refleksive sangen «Kom og rør ved meg»⁵⁰ og særlig følgende tekstlinjer; «La meg kjenne at du er nær (...) La din nærhet komme over meg (...) Jeg kan kjenne at du er nær». Et kjennetegn ved enkelte av disse sanger er at de inneholder påfallende lite teologisk innhold, bortsett fra navnet Jesus.

Mange lovsangstunder ender opp i en tid med «tjenestegjøring» eller «betjening», som det heter i mer karismatiske miljøer⁵¹, noe som betyr forbønn eller tid i Åndens nærhet. Sangtekster som understreker dette er for eksempel «Jeg kjenner du er nær / jeg vil bare være her / og elske deg Jesus»⁵² Det er mye mulig at det her er snakk om en genuin religiøs eller åndelig lengsel, som går vesentlig dypere enn forbrukerkulturens «obey your thirst». Kanskje er det noe av denne lengselen Augustin uttrykker i sitt klassiske sitat: «Du har skapt oss til deg, Gud, og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg» (Augustin 1996:3). Jeg tror derfor ikke dette «Gud-fyll-mine-behov»-motivet er ensidig negativt. Jeg tror det adresserer viktige og legitime sider ved kristen spiritualitet. En bærekraftig spiritualitet må imidlertid også være en spiritualitet som bærer også i de vonde dagene, når «livet ikke blir som vi hadde tenkt oss»⁵³. Det må være en spiritualitet som bærer i sorgen, savnet og smerten, og ikke minst må den unngå å gi lettvinde løsninger på komplekse problemstillinger og vanskelige erfaringer. Det er viktig å stille seg kritisk til forbruker- og underholdningskulturens dogmer, og lovsangslederne selv er opptatt av at lovsang og tilbedelse i ånd og sannhet er noe ganske annet enn selvgigg og show⁵⁴.

Etter mitt skjønn, kunne lovsangskulturen ha nytte av å reflektere over Leechs konsepsjon av *ørkenspiritualitet*. Leech oppfordrer til å søke den gode ensomheten (solitude), til å gjenoppdage ørkenen i våre egne liv, til å søke Gud bortenfor de gode følelsene og den åndelige tilfredsstillelsen. Ekte møter med Gud finner ofte sted i det karrige og nakne. Selv er jeg tilhenger av en middelvei. Jeg tror det er både legitimt og nødvendig å gi rom for mye av det som er ungdommenes erfarings- og følelseskultur i våre lutherske sammenhenger. Samtidig er det viktigere enn noen gang å ha ungdomsledere med *åndelig dømmekraft* i Leechs forstand, nemlig ledere med et åndelig klarsyn og evne til å avsløre det falske og usunne (Leech 1992).

Å veilede med varhet og respekt

I lovsangene som dominerer den kristne ungdomskulturen er Gud på samme tid høyt opphøyet og intimt nær. Dermed tas erfaringsmomentet på alvor. Nåden som sentrum i luthersk spiritualitet og det tillitsfulle forholdet mellom Gud og enkeltmennesket, som Hanson etterlyser, ivaretas i denne spiritualiteten. Samtidig er det en viss fare for at dette møtet kan bli løsrevet fra hverdagens disippelliv og for lite knyttet opp mot eksempelvis nådemidlene Ord og sakrament. I Impuls-sangene ser jeg en markant dreining i retning av mer fokus på kors og blod, synd og nåde. Disse sangene er dessuten mer objektive enn refleksive, og har også i større grad med tekster som handler om de vanskelige erfaringene og det trøblete livet. Her trer nåden knyttet til Jesu soningsdød tydelig frem. I mange av sangene fra Explore og Skjærgårds synges det imidlertid mer om Guds kjærlighet til mennesket, og menneskets kjærlighet til Gud enn om hans nåde. I disse sangene er samtidig nåden trolig forutsatt, men ikke eksplisitt uttrykt eller knyttet til korset. Dette kan imidlertid bidra til å utvide nådebegrepet.

En tydelig inkarnasjonsspiritualitet er fraværende i sangene fra samtlige tre festivaler til tross for at selve inkarnasjonshendelsen er til stede i sangene. Videre finnes det et stort potensiale når det gjelder å inkludere aksjonsperspektivet til Leech, dvs. et fokus på sosial

rettferdighet, i tillegg til det mer kontemplative. Når det gjelder korsteologi og klage synes Impuls-miljøet å være bevisst på dette perspektivet selv om repertoaret foreløpig er for snevert når det gjelder denne typen sanger både der og på de to andre festivalene. Slik jeg ser det, bør lovssangsspiritualiteten suppleres med disse ovennevnte aspekter for å kunne karakteriseres som en bærekraftig spiritualitet. Det finnes imidlertid også bærekraftige aspekter ved denne spiritualiteten slik den fremtrer i sin nåværende form på de tre ungdomsfestivalene. Ikke minst handler det om at ungdom får en anledning til å gjøre åndelige erfaringer og til å synge sanger som i større grad åpner for det emosjonelle, for det ekspressive og for hengivelsen enn det den tradisjonelle høymessen evner å gjøre.

For den som arbeider med ungdom i kirkelig sammenheng er det avgjørende å utvise *respekt* for den musikkstilen og musikkkulturen som ungdommene verdsetter og praktiserer og dessuten være villig til å møte det ukjente med en positiv nysgjerrighet. Det viser seg at man ofte må vinne tillit hos ungdom før de lytter til en. Dermed tror jeg det er viktig å legge bånd på en del egne private meninger som særlig går på smak og ikke forsøke å veilede tenåringer ovenfra- og ned. Da er faren stor for at de opplever at vi som ungdomsledere er ute etter å «ta» lovsangene deres. Lovsanger, som for dem oppleves hellige. En alternativ vei å gå er å gjøre seg kjent med lovsangene og lovsangskulturen. Å surfe litt på nettet⁵⁵, låne noen CD'er og DVD'er, få oversikt over kjente lovsangstekster og lovsangsledere. På den måten kan man med kyndig hånd luke bort de «verste» tekstene og komme med kvalifisert veiledning og kompetente meninger når sanger skal velges og temaet diskuteres i ungdomsmiljøet. Som i så mye annet trengs ledere med *åndelig dømmekraft*. Ledere som med visdom kan skjelve det usunne fra det sunne uten dermed å havne i den ene eller andre skyttergraven. Ledere som kan veilede med varhet og respekt.

Litteratur

- Augustin (1996, 2. oppl): Bekjennelser, Thorlief Dahls Kulturbibliotek, Aschehoug, Oslo.
- Bell, J.: «Tål ikkje om ei tru som vender ryggen til» (oversettelse til norsk ved Hans Johan Sagrusten) i Bell, J. & Maule, G.: *Sanger fra Vest – Hentet fra Wild Goose ressursgruppe tilknyttet Iona-fellesskapet*, Verbum, Oslo, 2000.
- Bjerkholt, T. (1990): *Lovsang*, Luther Forlag, Oslo.
- Bjerdal, M. (2007): «Misjonalt ungdomsarbeid – Tenåringers etterfølgelse og utsendelse» i Holmqvist, M. (red): *Jeg tror jeg er lykkelig ... – Ung tro og hverdag*, Kloster Forlag, Oslo, s. 134–143.
- Davie, G. (2006): «Is Europe an Exceptional Case?» in *The Hedgehog Review*, Spring & Summer 2006:23–34.
- Eggehorn, Y.: «Når livet inte blir som vi har tänkt oss», nr. 779 i *Den Svenska Psalmboken med tillägg*, Verbum Förlag AB, 2002.
- Gudstjenestebok for Den Norske Kirke, Del I Gudstjenester, Verbum, 1992.
- Gylver, S. (2007): «Syng for Herren, pris hans navn ...» i *Luthersk Kirketidende* Nr. 8, 13. april 2007:245–247.
- Hanson, B. (2000): *A Graceful Life – Lutheran Spirituality for Today*, Augsburg Fortress, Minneapolis.
- Holmqvist, M. (2007): *Jeg tror jeg er lykkelig ...– Ung tro og hverdag*, Kloster forlag, Oslo.
- Hov, L.B.K. (2005): *Kontemplasjon og aksjon – En analyse av Ken Leechs forståelse av kristen spiritualitet med særlig henblikk på forholdet mellom kontemplasjon og aksjon*, Upublisert Masteravhandling, Det teologiske Menighetsfakultet.
- Käll, U. (2006): «Å syngte tilliten inn i hjertet – sanger fra Taize» i *Over Alt* 1/2006:24–27.
- Kvalvaag, K (2004): *Rock eller barokk? Om valg av musikk i kristne sammenhenger*, Upublisert Hovedoppgave i musikkvitenskap, Institutt for musikk og teater, UiO.
- Leech, K. (1992 [1977]): *Soul Friend – Spiritual Direction in the Modern World?*, Darton, Longman and Todd, 2. ed., London.
- Leech, K. (1992) *The Eye of the Storm – Living Spiritually in the Real World*, HarperSan Fransisco.
- Norsk Salmebok, Verbum, Oslo, 1985.
- Nytræ, M (2006): *When the music fades, all is stripped away – En studie av den moderne lovsangstradisjonen i to frimønstre på Sørlandet*, Upublisert Masteroppgave i kristendomskunnskap, Høgskolen i Agder, Fakultet for humanistiske fag.
- Opsahl, C. P. (2002): «Gudstjenesten og den gode smak – Debatter om musikk i kirken» i *Kirke & Kultur* 3/2002:227–240.
- Redman, M. (2002): *The Heart of Worship – Mer enn en sang*, Luther Forlag, Oslo.
- Rop det ut. Ny ungdomssang* (1982), Lunde Forlag.
- Sanger fra Vest – Hentet fra Wild Goose ressursgruppe tilknyttet Iona-fellesskapet*, Verbum, Oslo, 2000.
- Selander, I. (1980): *O hur salig att få vandra – Motiv och symboler i den frikyrkliga sången*, Gummesons Bokförlag, Stockholm.
- Selander, I. (1999): *Perspektiv på moderna psalmer*, AF-stiftelsens skriftserie nr 3, Stockholm.
- Skaar, T.R. (2007): *Inn i tilbedelsen – Den nye lovsangstradisjonen*, Verbum, Oslo.
- Steven, J.H.S. (2002): *Worship in the Spirit – Charismatic Worship in the Church of England*, Paternoster, Milton Keynes, UK.
- Svela, H. (2002): *Jeg tror – derfor synger jeg. Jeg synger – altså lever jeg – Brooklyn Tabernacle Choir – en undersøkelse av et kors funksjon i en multikulturell menighet i New York*, Upublisert Hovedoppgave i musikkvitenskap, Institutt for musikk og teater, UiO.
- Sødal, H.K. (2005): «Forandring fryder? Endringer i tre kristne ungdomsgrupper i Kristiansand 1984–2004» i Repstad, P. & Henriksen, J.-O. (red): *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Fagbokforlaget, Bergen.
- Trysnes, I (2005): «Å campe med Gud – Kristne sommerstevner på Sørlandet» i Repstad, P. & Henriksen, J.-O. (red): *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Fagbokforlaget, Bergen.
- Ward, P (2005): *Selling Worship – How what we sing has changed the Church*, Paternoster Press, London.
- Wennerberg, A.K. (2006): *Den musiske menighet*, Upublisert Hovedoppgave i musikkvitenskap, Institutt for musikk og teater, UiO.
- Zschech, D. (2003): *Grenseløs tilbedelse*, Hermon Forlag, Skjetten.

CD'ER:

- Vi vil se mer – Impuls 03 Live*, Imi Production.
Skriv din historie – Impuls 06 Live, Imi Production.

Noter

- Både Vårt Land og Dagen har hatt lederartikler, reportasjer, anmeldelser og debattinnlegg om saken de siste to årene. Se for eksempel <http://www2.vl.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20060117/KULTUR/60117003> [http://www2.vl.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20070302/BOKER/70302015&SearchID=73283150264925](http://www2.vl.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20060118/KULTUR/60117021&SearchID=73283150330096http://www2.vl.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20070302/BOKER/70302015&SearchID=73283150264925). <http://www.dagen.no/artikkel.asp?Artid=5614> Alle funnet 04.06.07.
- Kristelig Forening Unge Kvinner / Menn, som er en del av den internasjonale YMCA-bevegelsen.
- Særlig i den anglo-amerikanske delen av den kristne kirke.
- For noen er dette et formkriterium beregnet på sanger der Gud er adressat. I enkelte ungdomsmiljøer er dette nærmest blitt en samlebetegnelse på all kristen sang som synges i gudstjeneste- og møtesammenheng. For andre igjen refererer lovsang til en bestemt sjanger og stil.
- Med dette mener jeg at den nye lovsangstradisjonen som skal drøftes i den foreliggende artikkel har sitt utspring i den karismatiske bevegelse, og dermed er (mer eller mindre) preget av denne selv om sangene synges i en rekke miljøer, som ikke vil bli karakterisert som karismatiske. På engelsk kalles denne tradisjonen gjerne for «contemporary Christian worship», «modern worship» eller «charismatic worship» og selve sangene for «worship chorouses».
- Begrepet tradisjon brukes her i en hverdagslig betydning. Til tross for at denne type lovsang for mange er relativt ny, har den allerede rukket å etablere seg som en tradisjon både internasjonalt og her til lands.
- Se også Nytræ 2006.
- Kenneth Leech, som er prest i Øst-London, har gitt ut en triologi om kristen spiritualitet, som munner ut i et manifest om kristen spiritualitet. Dette manifestet utdypes i en oppfølger til denne triologien, «The Eye of

- the Storm – Living Spiritually in the Real World» (Leech 1992). Her oppsummeres det helt sentrale i Leechs forståelse av kristen spiritualitet, og i denne artikkelen baserer jeg meg hovedsakelig på dette manifestet i tillegg til Line Kloster Hovs masteravhandling om kontemplasjon og aksjon hos Ken Leech (Hov 2005).
- 9 Det engelske «action» kan også oversettes med handling. I denne sammenheng viser det til handling eller aksjon for en mer rettferdig verden. På engelsk brukes det gjerne i forbindelse med kamp for «social justice». I sin masteravhandling om Leech oversetter Line Kloster Hov «action» med aksjon. Se Hov 2005.
 - 10 Se også Hov 2005:43.
 - 11 Hov viser i sin analyse av Leechs spiritualitet at hans forståelse av forholdet mellom Gud og verden verken er deisme eller panteisme, men går mot panenteisme (Hov 2005:111).
 - 12 Og derunder forholdet mellom kontemplasjon og aksjon.
 - 13 Kristen Idrettskontakt (KRIK). Se www.krik.no for mer informasjon.
 - 14 Impuls er et selvstendig kristent ungdomsarbeid knyttet til IMI-kirken i Stavanger. Deres visjon er tilbedelse, tjeneste, vekst, lovsang, evangelisering. Se <http://www.impulsweb.no/Default.aspx> 11.01.08.
 - 15 Dessuten blir verken KRIK eller Skjærgårds ansett for å være spesielt karismatiske miljøer, og heller ikke Impuls regnes for å være representant for ekstrem karismatisk spiritualitet. De samme sangene synges riktignok også i mer karismatiske miljøer, men mitt poeng her er at dette fenomenet også er å finne sentralt i Den norske kirkes ungdomsarbeid og i organisasjoner som definerer seg innenfor Dnk.
 - 16 Lovsangslederne på Impuls og Skjærgårds sendte meg en oversikt over hvilke sanger som ble oftest benyttet på festivalene i 2006.
 - 17 Se <http://www.krik.no/asp/article.asp?ID=865> funnet 15.03.07.
 - 18 Se Impuls (2006): *Skriv din historie*, Imi Production.
 - 19 Sangene fra Impuls, Skjærgårds og Explore varierer noe selv om det er «slagere» som går igjen på samtlige festivaler. Mens profilerte lovsangsledere som Christan Hesselberg (Impuls) og Rudi Myntevik (Skjærgårds) i første rekke synes å velge sanger de selv har skrevet supplert med noen av gjengangerne, var det mer «Lovsangens Ti på Topp» sammen med enkelte kjente salmer fra Norsk Salmebok og Salmer 97 som preget Explore-lovsangen, ledet av Inger Lise Sandal Degene.
 - 21 Fordi denne sangen er så pass kjent og representativ for lovsangene i ungdomskulturen, tas den med i sin helhet her. Tim Hughes er Director of Worship at Holy Trinity Brompton i London. Han har tidligere vært en profilert lovsangsleder knyttet til Soul Survivor-miljøet. Se <http://www.youtube.com/watch?v=UtlLOhZF4Cc> for å se sangen fremført. 15.03.07. Denne sangen er blitt karakterisert som «what's arguably the biggest modern worship anthem ever (#1 CCLI more than two years running) and garnered two Dove Awards along the way» jfr. <http://www.christianitytoday.com/music/artists/timhughes.html> 16.04.07.
 - 22 Eller på engelsk: «enter into a time of worship»
 - 23 Etter min mening, vektlegger mange lutheranere nattverdens sakrament sterkere enn det som kommer til uttrykk hos Ward. Ikke minst har det de siste 5–10 årene vært en utvikling mot å vektlegge nattverden sterkere også i ungdomsmiljøer og unge voksne-miljøer både i og utenfor Dnk.
 - 24 Se <http://www.leoslyrics.com/listlyrics.php?hid=yK4mghUQ%2BJo%3D04.06.07>.
 - 25 Se eksempelvis «Here I am to worship», «Hungry», «Står i din nærhet» m.fl.
 - 26 Prest og musiker Carl Petter Opsahl påpeker at musikk med afrikanske røtter i motsetning til vestlig kunstmusikk verdsetter repetisjonen; å hele tiden vende tilbake til utgangspunktet, men «with a difference» (Opsahl 2002:239). Også lovsangene har ofte blitt kritisert for å repetere i det uendelige.
 - 27 Se eksempelvis NoS 45, 641,377. «I have felt your touch / more intimate than lovers» er kanskje ikke så langt unna siste verset av Mitt hjerte alltid vanker i originalutgave: «Kom! Lad min sjel erlange sin rette qvæge-stund / At kysse tusind gange / Din søte rosen-mund». Sitert etter L. Bergmanns kirkehistorie, bind II 1966:166 i Rustan Skaar 2007:92.
 - 28 Ungdom er generelt relasjonsorienterte. Se eksempelvis Bjørdal 2007:137–138 i Holmqvist 2007, Holmqvist 2007 og Skårhøj & Østergaard 2005.
 - 29 Se for eksempel Sunniva Gylvers lederartikkel i Luthersk Kirketidene Nr. 8, 13. april 2007:245–247.
 - 29 Steven (2002) finner samme tendens i sitt materiale.
 - 30 Fra sangen «Uendelig, ubeskrivelig».
 - 31 Fra sangen «Fri».
 - 32 Dette gjelder dem som har en viss kjennskap til kristentroens grunnfortelling.
 - 33 Sangen har ytterligere et vers og en «bro». Hele teksten finnes på CD'en «Skriv din historie», spor 5.
 - 34 Sangen «Ønsket» fra CD'en «Skriv din historie», spor 6.
 - 35 Fra sangen «Fri».
 - 36 Se sangboka «Sanger fra Vest» nr. 1.
 - 37 eller deg/you som det synges.
 - 38 Se <http://www.krik.no/lovsanger/Everyday.pdf> for sangtekst. 14.04.07.
 - 39 Her komplementerer og utdyper imidlertid ofte forkynnelsen sangtekstene.
 - 40 Et par unntak innen lovsangssjangeren mer generelt er Matt Redmans «Justice and Mercy» og Tim Hughes' «God of justice», som begge handler om viktigheten av å kjempe også for dennesidig rettferdighet. Riktignok ble ingen av disse sunget på de tre nevnte festivalene i fjor, men både Redman og Hughes er innflytelsesrike lovsangsledere også her til lands, og flere av deres sanger benyttes ofte både på norske festivaler og i lokale ungdomsmiljøer, og er tidligere kommentert i denne artikkelen. Se <http://www.christianitytoday.com/music/artists/timhughes.html> 16.04.07. Se også Redman 2002:86.
 - 41 Se <http://www.lyricsbox.com/matt-redman-lyrics-blested-be-your-name-pfs45jc.html> 14.04.07.
 - 42 Denne har dessuten en «bro» som tekstlig sett siterer Jobs bok; «You give and take away», men som kan være ganske problematisk i fht veiledning og forkynnelse om det onde og lidelsen til ungdom. Enkelte ungdomsmiljøer i Norge har derfor valgt å utelate «broen».
 - 43 Fra CD'en «Skriv din historie», spor 10.
 - 44 Se for eksempel NoS 312 og NoS 482.
 - 45 Se <http://www.lovsang.no/main/main2.php?cat=nyheter&sub=&id=64> 21.02.07
 - 46 Se også Stevens (2002) om liturgiens terapeutiske kapa-

- sitet, s. 132 og om «the Therapeutic Spirit», s. 203.
- 47 Se <http://www.krik.no/lovsanger/JegTrengerDeg.pdf> for sangtekst. 15.04.07.
- 48 Se <http://www.krik.no/lovsanger/JegHarEnSang.pdf> for sangtekst. 15.04.07.
- 49 Se <http://www.krik.no/lovsanger/JegTrengerDeg.pdf> og tidligere noter for de to siste sangene. 14.04.07.
- 50 Se <http://www.krik.no/lovsanger/KomOgRorVedMeg.pdf> for sangtekst 14.04.07.
- 51 Stevens omtaler dette som «prayer ministry». Se Stevens 2002:135-166.
- 52 fra «Gud din skjønnhet» av Rudi Myntevik. Se <http://www.songmeanings.net/lyric.php?lid=3530822107858556126> for tekst. 15.03.07.
- 53 Jfr. Ylva Eggehorn's salme «Når livet inte blir som vi har tänkt oss», Svensk Psalmbok nr. 779.
- 54 De understreker også at lovsangsledere som gir ut album og blir kjent kan stå i fare for å miste fokus. Se Redman 2002:63ff og Zschech 2003:141 ff, intervju med Brian Doerksen, se <http://www.christianitytoday.com/music/interviews/2007/briandoerksen-0407.html> 16.04.07.
- 55 For eksempel nettstedet som lovsang.dk, lovsang.no, søke på kjente lovsanger eller lovsangsledere på YouTube eller Google.

Sammendrag:

Nyere karismatiske lovsanger har den senere tid fått et massivt gjennomslag i ungdomsmiljøer over hele spekteret av det norske kirkelandskapet. Denne artikkelen presenterer denne lovsangstradisjonen som et uttrykk for kristen spiritualitet og søker i lys av spiritualitetsforståelsen til den lutherske teologen Bradley Hanson og den anglikanske presten og forfatteren Kenneth Leech å drøfte og vurdere hvorvidt denne lovssangsspiritualiteten kan karakteriseres som bærekraftig. I tillegg til typiske og allment kjente trekk ved lovsangskulturen, fokuseres det særlig på lovsangstekster brukt på tre større ungdomsfestivaler: Skjærgårds Music & Mission KRIKS nyttårsleir Explore og Impuls.

Tone Stangeland Kaufman: Stipendiat ved Det teologiske Menighetsfakultet
 Adresse: Postboks 5144, Majorstua, 0302 Oslo

«Den nye preken» – en retorisk analyse



AV HELJE KRINGLEBOTN SØDAL

helje.k.sodal@uia.no

Prekenskangeren ble fornyet i Norge rundt århundreskiftet 18–1900. Artikkelen analyserer tre preker fra denne perioden retorisk. Hovedsiktet er å undersøke hvordan såkalt nye, moderne eller realistiske trekk kommer til uttrykk. Med slike trekk menes her en dialogisk og psykologisk innretning mot tilhører og kontekst, frihet i forhold til bibelteksten og et klassisk-retorisk prekenskjema, samt beskjeden bruk av teologiske begreper. Kort lengde er et siste trekk.¹ Termene den nye, moderne eller realistiske preken brukes synonymt. De tre prekenene blir plassert i en prekenhistorisk kontekst, analysert hver for seg og sammenlignet.

Fra Pontoppidans «mønster» til fleksibilitet

I Norge hadde Erik Pontoppidan (1698–1764) prekenideal slik han utviklet det i pastortaleologien *Collegium pastorale practicum* (1757), stor innflytelse på preken-tradisjonen frem til slutten av 1800-tallet. Pontoppidan var opptatt av formspørsmål og hevdet at en god preken var tematisk konsentrert, anvendt på tilhørerne og disponert etter kirkens preken-tradisjon som igjen var basert på klassisk, retorisk tradisjon. Ut fra dette skulle prekenen både undervise (tale til fornuften, *logos*), bevege (tale til samvittigheten, *pathos*) og stimulere til endret livsførsel (tale til viljen, *ethos*). Pontoppidan skisserte et seks punkters prekenmønster: *Tekstlesing* skulle åpne prekenen. Dernest skulle *exordium*

gi en motiverende innledning til den videre utleggingen av teksten og temaet. *Exordium* burde være kort og munne ut i en *presisering av temaet* og en inndeling av det i *bitema*. Så skulle *tekstutleggingen (explicatio)* klargjøre hva bibelteksten handlet om historisk. Avslutningsvis burde teksten anvendes og aktualiseres ut fra tilhørernes situasjon (*applicatio*).²

En slik skjematisk måte å nærme seg prekenen på ble anført mot slutten av 1800-tallet i Norge. Teksten og tilhørerne, «Nutidsmenesket», måtte bestemme prekenens form, mente mange da. Det muntlige og personlige ble vektlagt og førte til større frihet i prekenutformingen.³ Det dagligdagse og personlige ble kombinert med innretningen mot en kompleks samtidssituasjon. Prekenfornyerne mente den stilte andre krav til forkynnelsen enn den tradisjonelle enhetskulturen hadde gjort. Den nye, moderne eller realistiske preken skulle nettopp forbinde evangeliet med samtiden. Dette måtte få både språklige, strukturelle og tematiske konsekvenser. Bruddet med Pontoppidan-tradisjonen innebar likevel ikke oppløsning av all «mønstertenkning», men «mønstrene» ble mer sammensatte og kontekstavhengige og hadde delvis sekulære forbilder i den nye, realistiske estetikken som avløste den romantiske. Den danske litteraturkritikeren Georg Brandes (1842–1927) hevdet at skjønnlitteraturen måtte sette problemer under debatt for å være relevant.⁴ De norske prekenfornyerne hevdet på en

beslektet måte at prekenene måtte være realistiske og praktiske for å virke positivt inn på tidens mennesker. En annen påvirkningskilde var forkynnelsesformene i ulike vekkelsesbevegelser, både de eldre pietistiske og de nye evangelikale på engelskspråklig mark. Vekkelsesbevegelsenes religiøse språk og personlig åndelighet fikk stor betydning for prekenutformingen.⁵

Sogneprest i Røyken J. J. Jansen (1844–1912) hadde ingen spesielt innflytelsesrike stillinger i kirken, men ble den mest originale norske prekenfornyeren rundt århundreskiftet fordi han gikk lengst i å endre prekenens form.⁶ Andre prester i mer sentrale posisjoner ivret også for prekenfornyelse på ulike måter. J. C. Heuch (1838–1904), sogneprest i Uranienborg og senere biskop i Kristiansands stift, var en av de tidligste og stod på overgangen mellom det gamle og det nye. Redaktør og sogneprest i Frogner, Thorvald Klaveness (1844–1915), og hovedlærer ved Det praktisk-teologiske seminar og senere stiftsprost i Kristiania, Gustav Jensen (1845–1922), var også pådrivere for prekenendringer.⁷ Artikkelen er avgrenset til en retorisk analyse av tre prekener skrevet av henholdsvis Heuch, Klaveness og Jansen. Disse tre er blitt karakterisert som «hver paa sin vis i høieste grad tidsmessige og realistiske» i prekestilen.⁸ Prekenene er hentet fra postillene *Vidnesbyrd om Kristus* (del I, 1887 – Heuch), *Evangeliet forkynt for Nutiden* (1900 – Klaveness) og *Plads for Jesus* (1904 – Jansen). For sammenligningens skyld er det valgt prekener holdt over samme bibelfortelling. De tre postillene er bygd over ulike teksttrekker. Valget falt derfor på langfredagsprekenene som preken-samlingene hadde felles (evangelium er ikke angitt i noen av dem).

Heuch: «Se det Menneske»

På 1880-tallet var Heuch hovedstadens mest populære forkynner og samlet store tilhørerskarer i Uranienborg kirke.⁹ Han talte annerledes enn andre og ble sågar omtalt som «moteprest» i samtiden.¹⁰ Betegnelsen kan tolkes som et uttrykk for Heuchs selvstendighet i forhold til den etablerte Pontoppidan-tradisjonen, og for at tilhørerne opplevde at han prekte

«moderne» til tross for at han da hadde et utpreget høykirkelig embetssyn og var teologisk konservativ. Heuch sørget for å ta opp prekenene stenografisk slik at han kunne bearbeide dem til den påtenkte prekensamlingen, *Vidnesbyrd om Kristus* (del I 1887, del II 1893). Dette er Heuchs eneste større prekensamling. Flere kilder peker på at skriftliggjøringen sveket prekenene retorisk og gjorde dem mer tradisjonelle.¹¹ Gustav Jensen skrev følgende i sin anmeldelse: «Man kunde saaledes fristes til at ønske, at ogsaa Biskop Heuch havde ladet sine Prædikener ukomme i det hele i den Skikkelse, hvori de forelaa for ham, nedtegnede i Hurtigskrift».¹² Jensen mente Heuch dels hadde vært for selvkritisk, dels for omstendelig i bearbeidelsesprosessen. Likevel tilla han prekensamlingen historisk betydning som nyskape og psykologiske innsiktsfull.

Heuch bryter delvis med Pontoppidans prekenmønster i langfredagsprekenen. Han åpner med en bønn og deler deretter prekenen inn i to hoveddeler. Den innledende delen, som kan svare til Pontoppidans exordium, gir svar på følgende spørsmål: «Hvilken er den sterkeste Magt, der kan herske over Menneskenes Sjeler?» Heuchs spørsmål knytter ikke umiddelbart an til bibelteksten, men til lesernes erfaring og psykologi og fungerer som en invitasjon til «dialog» med dem. Svaret er flerledet. Heuch viser til lyst, egenrettferdighet, Guds lov, fortvilelse og «Kristi Kjærligheds Magt» som sterke krefter i menneskelivet. Den innledende prekendelen er realistisk i den forstand at den sikter mot å gi et sant bilde av den menneskelige psyke slik Heuch oppfattet at den var.

Innledningen er knyttet til nåtiden, skrevet i presens og handler om å «se» mennesket kollektivt. Heuch tegner et bilde av menneskets psyke som mange lesere trolig kunne identifisere seg med. Mens den psykologiske beskrivelsen står i tredje person entall, innføres pronomenet «vi» mot slutten av innledningen. Så snevres perspektivet inn mot den enkelte leser, «du». Pronomenbruken understreker hvordan utfordringen til den enkelte vokser ut av den allmenne, psykologiske beskrivelsen. Til sist gjelder det ikke et hvilket som helst menneske,

ham/det, eller kollektivet, vi, men individet, du/deg. «Vil du forstaa Herrens Lidelseshistorie ret, saa forstaa den som Historien om, hva det kostede hans Kjærlighed at frelse din Sjæl», skriver Heuch. Prekenens første del er implisitt en formaning om å «se» mennesket med all sin brist, fordi dette er forutsetningen for å kunne «se det Menneske», Jesus. Prekenens første del har en mer talenær språkføring enn den neste, hoveddelen.

Denne delen er i sin helhet vendt mot den enkelte med oppfordringen om å «se» Jesu soningsdød og bli frelst ved dette. Den er homiletisk bygd rundt en parafraze av lidelseshistorien med vekt på Jesus utkledd som narrekonge og hans lidelse på korset. Samtidig er den tydelig tematisk og anvender parafrasen på de dogmatiske hovedpunktene om tonaturlæren og forsoningen. Heuch formidler en klassisk, luthersk forståelse av dem. Jesu menneskelighet og guddommelighet fremheves på lik linje: Som menneske «følte han [Jesus] Lidelsen i hver Nerve i sit legeme», som Gud «kunde og maatte han udholde en Lidelse, som vilde have knust ethvert Menneske, strax den havde rørt det», skriver Heuch. Objektiv forsoningslære ligger under prekenen, slik de følgende sitatene antyder: «Og det er for vor Forsonings Skyld, for din og min Skyld, at har staa der som dette Menneske», og Jesus «gikk i vort Sted og vandt i vort Sted, ... led i vort Sted». Den teologiske termen for dette er derimot ikke brukt.

Hoveddelen er skrevet i høystil med rik ornatus. Dette samsvarer med romantisk estetikk og tradisjonell retorikk mer enn med den nye, realistisk estetikken. Overskriften med oppfordringen om å se har nedfelt seg i teksten gjennom en utmalende, adjektivisk stil med mange sanse- og bevegelsesverb. Den første setningen illustrerer dette:

Ja, se dette Menneske med Tornekronen om sin hellige Tinding, med den lasede Soldaterkappe, hvis falmende Purpur faar ny Farve af hans hellige Blod, med Naresceperet, det brudte Rør, i sin Haand, omgivet af den grusomme Skare, der spotter hans Lidelse, besudler hans Aasyn og slaar hans blødende Hoved.¹³

Heuch tegner her den lidende Kristus, «dette Jammerens og Spottens Billede», for leserens

øyne. Det visuelle aspektet ved prekenen understrekes gjennom en allusjon til et av kunsthistoriens kjente malerier, Hieronymus Bosch' (ca. 1450–1516) *Ecce homo*, som har samme tittel som Heuchs preken. Bosch og Heuch maler på hver sin måte med realistisk skarphet den tornekrante Kristus «bespottet og bespyttet» (Heuchs allitterasjon). Spotterne er i begge tilfeller satt inn i en samtidssammenheng som understreker deres medskyldighet: Bosch gir dem datidens klær, Heuch skriver at Jesus led «for din og min Skyld». Heuchs malende stil er også et retorisk grep for å vekke leserens følelser. Stilen er mer utpenslende, repeterende og appellativ enn de bibelske tekstene om Jesu lidelse.

Den bydende stilen skapes først og fremst av repetisjoner med stigende intensitet. Overskriften «Se det Menneske!» står i imperativ, og oppfordringen gjentas sju ganger med forsterkende utvidelser som: «... se saa atter dette Menneske», «O, saa se dog dette Menneske...», «Nei nu skulle vi se dette Menneske.» Det formanende verbet «betenk» går igjen fem ganger. Repetisjonene «hamrer» inn appellene og trossannhetene. Ellers er kontrastering det mest benyttede retoriske virkemidlet. Narrekongen kontrasteres med himmelkongen, «det knækkede Rør» med «Himlens Herskerspir», «Tornekran» med «Stjernernes Kran», det «røde Blod» med «Retfærdigheds hvide Kledebøn», frelse med fortapelse, lidelse med glede, Gud med mennesker og så videre.

En litterær allusjon som kunne gi dannede lesere en utvidende assosiasjon, henspiller på Søren Kierkegaards (1813–55) verk *Indøvelse i Kristendom* (1850). Heuch skriver i kierkegaardske vendinger: «Derfor er al Indøvelse til Kristendom intet Andet end dette: altid inderligere at tage Kristi Kjærlighed til Hjertet, saa den faar Magt over os.» I dette filosofiske verket fremhever Kierkegaards pseudonym Anti-Climacus det avgjørende å gå i Jesu fotspor, som vil si å gå over fra å være en beundrer til å være en etterfølger. Det er en slik overgang Heuch taler om i prekenen, men både allusjonen til Bosch-maleriet og til Kierkegaard er skrevet slik at leseren kan forstå også uten å gjenkjenne allusjonene. De virker utvidende og

forsterkende i forhold til Heuchs poeng for dem som oppdager referansene, men fungerer på den andre siden ikke fremmedgjørende eller ekskluderende på dem som ikke gjør det. Teksten er uansett forståelig.

Prekenen vil få leseren til å innse og erfare at Jesu kjærlighet slik den ble vist gjennom korsdøden, er den sterkeste makt i verden: «... se ham saa, at hans Kjærlighed griber dig og giver dig Lyst til troende at give dig hen til ham; thi da er du frelst», skriver Heuch formanende. Prekenen munner ut med en saligprisning over den som har sett Jesu kjærlige lidelse og gitt sitt syndige «Hjerte» til ham. Den avslutter med en bønn i jegform om å se Jesus, overgi seg til ham og bli frelst.

Heuchs preken er lang: sju tette sider med gotisk skrift. Dette er ikke moderne, realistiske trekk. Gotisk skrift var på retur da Heuchs prekensamling ble publisert. Valget av denne skrifttypen kan være et konservativt trekk, om ikke forklaringen er så prosaisk som at forlaget bare brukte denne skrifttypen. Prekens lengde er mer tradisjonell enn moderne, og den har betydelig innslag av spesifikk kristen terminologi. Dette bryter med hverdagspråket og samsvarer dermed ikke med de nye prekenidealene. De psykologiske og kontekstuelle vinklingene er de tydeligste realistiske trekkene i prekenen.

Klaveness: «Jesu Lidelse»

Ved siden av Heuch var Klaveness den mest markante skikkelsen i norsk kirkeliv omkring sekelskiftet.¹⁴ Han og Heuch startet som teologisk konservative meningsfeller, men Klaveness utviklet seg i liberal retning mot slutten av århundret. Hovedanliggendet for ham ble da å komme samtidens mennesker i møte. Dette forutsatte åpenhet mot utfordringer i tiden, slik de blant annet kom til uttrykk i moderne vitenskap og kultur, mente han. Klaveness var både en produktiv forfatter og en populær forkynner. I likhet med Heuch trakk han full kirke i Uranienborg, som en tid tjente som kirke også for Frogner menighet.¹⁵ Klaveness gav ut to større prekensamlinger og en rekke mindre.¹⁶ Den første har den programmatisk tittelen *Evangeliet forkynt for Nutiden*.

I første del av langfredagsprekenen vender

Klaveness seg til tilhørerne med flere direkte spørsmål: «Har du ...», «Hvis du ...», «Om du ...», spør han hele ni ganger i innledningen. De mange insisterende, personlige spørsmålene er knyttet til så ulike områder som kunstnyttelse, morsrollen og den bibelske lidelseshistorien, men de har samme formål – å legge til rette for at tilhøreren skal kjenne seg igjen i og leve seg inn i Jesu lidelse og ta personlig stilling til den. Spørsmålene kan leses som Klaveness' forsøk på å engasjere leseren ved å knytte an til den enkeltes erfaringsområde og skape en form for dialog. Bibelteksten blir verken sitert eller gjenfortalt. Det er leseren som er i fokus, og som Klaveness dialogisk vender seg til. Preken bryter med strukturen i Pontoppidan-mønsteret.

Vendepunktet i prekenen, som også er uthevet grafisk, er et spørsmål Klaveness tillegger leserne: «Ja, siger du, men – var jeg med?» (underforstått ved korsfestelsen). Klaveness svarer bekreftende: «Ja, ven; du var med.» Resten av prekenen formidler hva det betyr å være medskyldig, kollektivt ved at «slægten fylder sine synders maal», og individuelt ved at «du hører den [slekten] til». Klaveness skriver både om arvesynd og personlig synd, men uten å bruke de dogmatiske termene for dette. Her finnes ingen positiv antropologi med vekt på menneskets iboende moralske potensial. Klaveness skriver isteden: «saa ond er verden» og «saa ond er du». Han viser dessuten til en rekke konkrete og dagligdagse enkeltsynder: svakhet, heftighet, hat, stolthet, forfengelighet, utålmodighet, bitterhet, sladderaktighet og upålitelighet og appliserer på denne måten synden på leseren. Klaveness hevder at mennesket, kollektivt som individuelt, nagler «Guds enbaarne søn til et kors!» Formuleringene i presens formidler at også «Nutidsmennesket» er delaktig i den unike, historiske hendelsen – korsfestelsen av Guds sønn. Prekenen formidler en tradisjonell, dogmatisk syndsforståelse. Følgelig formaner Klaveness leseren om å omvende seg for å bli frelst. Utfordringen kommer i imperativ som et påbud: «Ned i støvet for Gud, alt som heder menneske! Se din synd; føl din skyld; raab om frelse, frelse af naade, ufor skyldt naade!»

Klaveness avslutter med en redegjørelse for

hvorfor mange ikke omvender seg, men han legger mest vekten på det som skjer med dem som gjør det. De får «overbærelsens ..., omvendelsens ..., frelsens ... og helliggjørelsens nåde ...» – et nytt liv her og i evigheten, skriver han. Prekenen understreker momenter som «forsoningens hemmelighet», og at Jesu død var et «hellig sonoffer for verdens synd og brøde, det eneste i sandhed hellige sonoffer, det eneste han den hellige der oppe kan have fuldt velbehag i». Slike utsagn peker i retning av objektiv forsoningslære, men Klaveness bruker verken dette ordet eller annen fagterminologi.

Prekenens bærende metaforikk er knyttet til *å se* og *bli sett*. Den innledende eksempelfortellingen handler om å se eller studere malerier som viser Jesu korsfestelse. Avslutningsvis oppfordrer Klaveness igjen tilhøreren til å se: «Se ham endnu engang ind i hans øine. Se hvor mildt de hviler paa dig. De forkynner naade. De siger til dig: søn, datter, vær frimodig, din synd er forladt. Jeg har sonet den.» I prekenen for øvrig minner Klaveness gjentatte ganger om hvor viktig det er å se Jesu «lidende aasyn», «hans vaandefulle blik» – og å bli sett av «frelserøiet». Den gammeltestamentlige fortellingen om at det er liv i å se (4 Mos 21,1–9), er en undertekst for prekenen, uten at det refereres til den direkte. Det er for øvrig få bibelsitater i prekenen. Isteden inneholder den en fri gjengivelse av hva Jesus kunne ha sagt.

Klaveness er blitt beskrevet som «de korte, klare hovedsetningers mann»,¹⁷ og stilistisk er prekenen preget av enkle, knappe setninger med lite ornatus. Likevel er dette ikke lavstil. Til tross for de enkle ordene har prekenen ikke noe hverdagspreg. Den skarpskårne, knappe og konsise språkføringen er gjennomført og tenderer mot å gi prekenen et monumentalt preg. Stilen kan karakteriseres som en særegen, minimalistisk høystil, der det høystemte skapes ved en bevisst konstruert enkelhet istedenfor av rik, språklig utsmykking. På dette punktet gir Klaveness' stil assosiasjoner til Pontoppidans formaning om å «skjerpe alle sine ord». ¹⁸ Prekenen er middels lang, med 5 ? forholdsvis luftige sider.

Jansen: «Han døde for dig»

Jansen var samtidens mest produktive og originale prekenforfatter. Han ble «far til det som omkring århundreskifte kaltes den nye forkynnelsen». ¹⁹ Fra 1891 av utgav han hele åtte prekensamlinger og to skrifter om prekenlære. ²⁰ Prekenprogrammet formidlet han med tittelen på sin første prekensamlingen, *Elleve Hverdagsprædikener*. Det var livet med Jesus i hverdagen Jansen ville preke om. Dette måtte etter hans mening få formmessige konsekvenser. Jansen skrev at prestene hittil hadde «beskjæftiget sig forliden med Talens Form», at de var for oppstyltede retorisk og avhengige av «tyske mønster», og at de unnlot å lære av samtidens suksessforkynnere, de store engelskspråklige predikantene, særlig Englands mest berømte forkynner på 1800-tallet, baptisten C. H. Spurgeon (1834–92). ²¹ Selv formulerte Jansen seg etter deres og Jesu nytestamentlige forbilde hverdagsnært, enkelt og personlig. I kirken senket han prekestolen for å stå på lik fot med tilhørerne. «Prædikenen maa stige ned. Den maa lære av *Samtalen*», hevdet han. ²² Jansen var nøye med prekeninnøvingen, og han skrev enten ned prekenene like etter at han hadde holdt dem, eller han fikk dem stenografert for å ta vare på det muntlige preget når han senere skulle gi ut prekensamlinger. ²³

Tittelen på Jansens langfredagspreken, «Han døde for dig», slår an prekenens personlige tone og gir samtidig dens tema: korsdøden gjelder for hver enkelt – deg. Det er dette «Jesus har bedet mig idag sige dig: 'Han døde for dig.' «, avslutter Jansen prekenen, som dermed får en ringkomposisjon. Den avsluttende setningen understreker både Jansens oppfatning av sin nære, personlige relasjon til Jesus, og hans ønske om at leserne skal ha den samme relasjonen. Prekenen er i påfallende grad personlig vinklet og innfrir Jansens egen «nøkkel» til prekenkunsten: «Hvert ord levet før det blir talt». ²⁴ Den inneholder knapt spor av Pontoppidans mønster. På den andre siden slutter preken til fulle opp under Pontoppidans tanke om at en forkynner som vil «bevege og bøye tilhørernes hjerter, først selv må være beveget, eller finne sitt hjerte beveget». ²⁵ Ideer til inspirerende tale fant Jansen likevel mest

hos samtidens engelskspråklige vekkelserforkynnere og i Jesu taler.

Pronomenbruken understreker både det selvopplevde – som grenser mot det selvutlevende og intime – og det dialogiske. Personlig pronomen første person entall «jeg» forekommer 38 ganger (i subjekts-, objekts- eller eieform), andre person entall «du» forekommer 43 ganger (samme former), mens første person flertall «vi» forekommer 34 ganger (samme former) i den fire sider korte prekenen. Dette bidrar til å gjøre stilen hverdagslig og småpratende. Prekenen har korte, enkle setninger uten fremmedord, teologiske fagtermer og abstraksjoner. Videre har den mange repetisjoner og grafiske uthevninger av enkelte ord og uttrykk som gjør prekenen gjennomgående appellativ. Setningen «Vi/I/du har det godt» er for eksempel gjentatt med små variasjoner seks ganger. Overskriften blir gjentatt tre ganger og uthevet grafisk to av dem, også den med små variasjoner. Prekenen er skrevet i lavstil.

Tre eksempler fra dagliglivet blir brukt for å gjøre forkynnelsen livsnær: Det første handler om Jansens egen dåp, som gjorde ham til et Guds barn. Med dette minner Jansen tilhørerne om en felles erfaring, å bli Guds barn i dåpen – «jeg elsker å kalde det saa», skriver han likefrem. Det andre eksemplet handler om at det er mulig å fornekte dette barnekåret. Her forteller Jansen om en ung gutt som trosset foreldrene sine. Gutten hoppet bokstavelig talt over sin knelende og bedende far som lå i døren og prøvde å forhindre at han gikk «ud i Synden». Eksemplet anvendes deretter på leseren: «Spring nu ikke over ham [Jesus]!», formaner Jansen. Det siste eksemplet i prekenen er lånt fra den berømte amerikanske vekkelserforkynneren, Dwight L. Moody (1837–99), noe Jansen gjør oppmerksom på i en fotnote. Moodys fortelling handler om et skipsforlis: Det er for lite plass i livbåtene, og en mor må enten redde seg selv eller barnet sitt. Hun velger det siste og kaster sønnen ned i livbåten med følgende bønn: «Dersom du kommer iland og træffer Far, saa hils ham, at jeg døde for dig.» Jansen bruker denne gripende fortellingen som en parallell til Jesu offerdød.

Prekenen er bygd rundt kontrasten mellom

å ha det godt og vondt. Første del handler om hvor godt Jansen og hans troende lesere har det: de kan glede seg over frelsen og ha frelsesvisshet. Men beskrivelsen av den gode livstilstand munner ut i spørsmålet «Hvorledes har jeg faat det saa godt med Gud?» Svaret blir gitt i den ufullstendige og talenære setningen «Ved Jesus Kristus» som fremheves grafisk og står alene på en linje. Den danner også prekenens vendepunkt. Etter dette handler den om hvor vondt Jesus hadde det, og hva frelsen kostet.

Jansen fremhever selv intensjonen med prekenen midt inne i den: «Vi har det godt. Lad os styrkes med en Langfredagsstyrkelse i Besiddelsen af vort Gode, derved at vi ser, hvorledes Gud har grundlagt det, og hvad det har kostet. Det var Meningen med min Tale idag». En annen intensjon er å nå de uomvendte. Jansen henvender seg til dem som «endnu er med at korsfæste Jesus» og som «træde hans Blod under Fødder paa Syndens Vei» med sterk, følelsesladd appell: «... det skulde gaa dig gjennom Hjertet», skriver han om det at Jesus har utgytt sitt blod i kjærlighet. Jansen registrerer, underforstått med tilfredshet, at Moodys fortelling i prekenen rørte tilhørerne i kirken til tårer, men formaner leserne til ikke bare å gråte over en fortelling som ligger nærmere i tid og erfaring enn Jesu død, men til også å gråte over Frelseren. Sterke følelser fremstår ikke som noen hindring for troen, men tvert om som et tilknytningspunkt og en forutsetning for den.

Den korte prekenen ender brått, omtrent som når en hverdagssamtale slutter fordi en av partene må videre.²⁶ Dette kan tolkes som et realistisk trekk. Prekenlengden er i samsvar med, eller kortere enn, den nye trenden. Det gotiske skriftbilde er derimot et konservativt trekk.

Sammenligning

De tre prekenene belyser det samme temaet som kan sammenfattes i spørsmålet: Hva betyr Jesu lidelse og død for den enkelte? Svaret gis i forskjellig språkdrakt, men er innholdsmessig ganske likt: Jesu død betyr mulighet for individuell frelse. Det er dermed form mer enn tema som skiller prekenene. Alle kan stå som

eksempler på den nye prekenen, med Heuchs som den mest tradisjonsbevisste og Jansens som den mest utradisjonelle.

Den realistiske preken var ikke primært dogmatisk innrettet og brukte sjeldent teologiske begreper. I forhold til dette står Heuch og Jansen som ytterpunkter, Heuch er mest og Jansen minst dogmatisk orientert. Mens Heuch i tilslutning til katekismetradisjonen belærer om «Gud-Mennesket», vil Jansen hverdagslig «tale lidt til eder om Jesu lidelse og død» og låner en fortelling fra Moody for å anskueliggjøre dette. Moody var ikke lutheraner og hadde startet et eget kirkesamfunn i Chicago i 1858.²⁷ Dette viser hvor ukonvensjonell Jansen var i konfesjonsspørsmålet. Det var ikke primært «den rette lære», men erfaringen med Jesus som var avgjørende for ham, slik også denne prekenen vitner om. Til sammenligning ville en tilsvarende referanse til en moderne, ikke-luthersk vekkelsesforkynner hos den konfesjonelt bevisste og dogmatisk ortodokse Heuch nærmest være utenkelig. Den ville neppe passet for Klaveness heller, selv om forkynnelsen hans er blitt karakterisert som «avgjort udogmatisk».²⁸ I langfredagsprekenen går Klaveness forholdsvis langt i å formidle et klassisk-konservativt syn på frelsen. Her er han mer dogmatisk tydelig og konservativ enn i katekismeforklaringen, der han ikke bruker ord som soning/forsoning – eller «i vårt sted».²⁹ I langfredagsprekenen skriver Klaveness om «forsoningens hemmelighet», om Jesu hellig sonoffer (to ganger) og bruker formuleringer som «Jeg [Jesus] har sonet den [din synd]» og «I liv og død og i al evighet skal du for min hellige korsdøds skyld faa være Guds udvalgte, hellige og elskelige barn». Slike formuleringer gir snarere assosiasjoner til objektiv enn til subjektiv forsoningslære. Klaveness' preken reflekterer i liten grad hans teologiske nyorientering.

I pakt med sjangerkravet for den realistiske preken er det knapt teologiske fagtermer i de tre prekenene. Det er flest bibelske vendinger, «Kanaans språk», i Heuchs preken. Likevel er også den fri i forhold til bibelteksten, som de to andre er det. Heuch siterer bare et par bibelvers, Klaveness gjør det én gang. Ellers er

omskrivninger av typen «Jeg døde for dig» (Jansen) eller «Fortrøst dig til mig; jeg er din bror» (Klaveness) vanligst.

Prekenene tar lite hensyn til Pontoppidan-mønsteret. Jansens preken er et totalt brudd med det, mens Heuchs preken har noen spor av det. Jansens preken kan fra en side sett sies å ligge nærmest den realistiske estetikken fordi den speiler en slags hverdagsamtale. På den andre siden er den minst drøftende. Videre setter den i liten grad «problemer under debatt», som var et av Brandes' krav til realistisk diktning. Sammenlignet med Jansen fremstår både Heuchs og Klaveness' preken som «problemorienterte». De drøfter til dels hva frelsen innebærer og appellerer både til det kognitive og det emosjonelle. Jansens tilnærming til temaet frelse er barnlig og narrativ, uten intellektuell problematisering eller logisk argumentasjon. Det er erfaring og identifikasjon som ifølge Jansen skulle overbevise vanlige mennesker. Han legger ikke opp til rasjonelle tilnærminger for å utfordre de intellektuelle spesielt. Jansen forteller i pakt med dette enkelt om barnedåp og mor-barn-relasjonen. Klaveness' preken er tydeligere vendt mot en kulturbevisst lesergruppe og deres erfaringer. Han tar utgangspunkt i bildende kunst, selv om han senere også eksemplifiserer med en mer dagligdags fortelling om mor og barn. Klaveness' utgangspunkt med henvisningen til kulturlivet antyder likevel at «Nutidsmennesket» særlig var de dannede for ham. Han talte da også til den urbane hovedstadssosieteten i Frogner. Jansens målgruppe var primært allmuen, som utgjorde majoriteten i menigheten hans i Røyken utenfor Drammen. På dette punktet står Heuch i en mellomposisjon og treffer muligens den bredeste målgruppen av de tre. Prekenen hans er sinnrikt oppbygd og velformulert på en måte som bryter med dagligtalen, men som likevel er allment forståelig. Han taler til følelsene, men samtidig til tanken. Med allusjonene tar han et grep som appellerer til beleste lesere, men uten å støte andre målgrupper bort med eksempler som virker fremmede for dem. Heuchs sognebarn i Uranienborg tilhørte det samme sosiale sjikt som Klaveness', men Heuch *alluderer* bare til et kjent kunstverk og til

et berømt filosofisk skrift i prekenen sin. Han tar ikke som Klaveness spesifikt utgangspunkt i det «finkulturelle». Allmuen fikk neppe med seg allusjonene, men skjønte likevel hva Heuch sa eller skrev. De dannede kunne på sin side glede seg over å gjenkjenne allusjonene. Heuch favnet dermed vidt.

Kontekstbevissthet og ønsket om å knytte an til leserens erfaring er felles for de tre prekenene. Ett eksempel på dette er hvordan Jansens og Klaveness tar med fortellinger rettet mot begge kjønn og synliggjør kvinneverdenen spesielt. Alle tre taler til den enkelte med tydelig appell om omvendelse og personlig tilegnelse. Appellative tilnærminger er nærliggende ut fra teksten på Langfredag, men samtidig kan individfokus også tolkes som et moderne trekk. Det harmonerer dessuten med vekkelseskristendommen, og det er påfallende at ingen av prekenene legger vekt på mer kollektiv menighetsforkynnelse.

Videre er de tre prekenene psykologisk orienterte. Heuch tegner et bilde av den menneskelige psyke, som han i mer folkelige vendinger kaller «Menneskenes Sjæle». Klaveness skriver om menneskenaturens «fælhed» på en måte som viser slektskap med de realistiske (eventuelt naturalistiske), skjønnlitterære forfatternes beskrivelser av de destruktive kreftene i mennesket. Jansens psykologiske orientering er mer indirekte og knyttet til at han velger fortellinger mange måtte føle seg berørt av. Prekenene viser imidlertid at Heuch, Klaveness og Jansen tenkte forskjellig om hvilken språklig utforming som kunne bidra til å gripe leseren eksistensielt. For Jansen var det et enkelt hverdagsspråk. Heuch og Klaveness hadde tilsynelatende større tro på det emotive potensialet i mer tradisjonell retorikk. De utnytter ornatus til å skape følelser – Heuch med det detaljrike og utmalende, Klaveness med det finslepne og minimalistiske.

Alle prekenene har et «sanselige» preg. Heuch og Klaveness knytter an til synssansen og malekunsten, Klaveness eksplisitt, Heuch implisitt. Jansen bruker et håndfast sakrament, dåpen, og to ikke-bibelske fortellinger som er egnet til å stimulere følelsene.

Til sist må det bemerkes at prekenene er

skrevet i en periode da striden om liberal teologi gikk høyt i Norge. Det er likevel lite som reflekterer dette. Den reelle, dogmatiske uenigheten mellom Heuch og Klaveness som ytterpunkter, og Jansen i en uklar mellomposisjon, er knapt synlig i langfredagsprekenene. Mest oppsiktsvekkende er det dogmatisk konservative preget i Klaveness' preken. Einar Molland skriver at Klaveness i denne langfredagsprekenen talte om synd, nåde og sonoffer, men uten å dvele ved det.³⁰ Påstanden har lite dekning i teksten. Prekenen kretser nettopp både om konkrete enkeltsynder, behovet for frelse og Jesu smertefulle soningsdød. Mollands tolkning tjener til å gjøre Klaveness mindre konservativ enn det denne prekenen isolert sett gir grunnlag for. Dette passer med forestillingen om den kulturåpne og liberale (eldre) Klaveness, men ikke med en nærlesing av denne prekenen.

Sluttbemerkninger

Heuch, Klaveness og Jansen var prester som bidro til å fornye norsk prekentradisjon, slik den retoriske analysen har gitt et eksempel på. Dagligliv og kontekstualisering har stor plass i prekenene deres. På grunn av dette kan de kalles med den senere betegnelsen «kontekstuelle» teologer. De var tydeligere enn mange forgjengere og samtidige bevisste på å knytte an til tilhørernes og lesernes erfaringsområde, og på å bruke en form som kommuniserte med ulike målgrupper. I *Mod Strømmen* formulerte Heuch tanker om formens betydning på en måte som kan være representativ for de to andre, selv om de ellers var meget kritiske til dette skriftet:

Ikke enhver Fordring om en tidsmæssig Forkyndelse er uberettiget. *Hvad* der skal forkyndes som Sandhed til Salighed, er uforanderligt som Gud og hans Ord, men *hvorledes* denne Sandhed skal forkyndes, Maaden og Midlerne, hvorved Talen søger at bringe den ind i Menneskernes Hjerter, skal forandres efter den Tids Vilkaar, hvori vi leve, og den Menigheds Kulturstandpunkt, hvori vi virke.³¹

Heuch, Klaveness og Jansen argumenterte for formmessig fornyelse for å nå flest mulig med evangeliet. Men prekenene viser at de hadde ulike oppfatninger om hvor radikal denne for-

nyelsen burde være. Heuch beholdt flest forbindelser til klassisk retorisk tradisjon og Pontoppidan, Jansen færrest. Klaveness stod i en mellomposisjon. Jansen fikk trolig større innflytelse på den neste prestegenerasjonens tanker om prekenutforming enn Heuch og Klaveness fordi han var den mest originale og radikale. Et annet spørsmål er om Jansens småpratende, intime stil står seg i et lengre historisk perspektiv, eller om den blir for sentimental og enkel, og for nært knyttet til Jansens egen person. Jansens «small talk» synes mindre sliterk og mer tidsavhengig enn prekenene til Heuch og Klaveness. De sistnevnte preken har stilistiske og retoriske kvaliteter som forlenger holdbarhetsdatoen. Dessuten knytter de an både til tanke, erfaring og følelser, mens Jansen i hovedsak knytter an til erfaring og emosjon. Dette er nok et moment som gjør Heuchs og Klaveness' preken mer bestandige.

Litteratur

- Andersen, Øivind (1995): *I retoriikkens hage*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Andersen, Per Thomas (2001): *Norsk litteraturhistorie*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Berggrav, Eivind (1936): «Thorvald Klaveness» i A. W. Bugge & Einar Jansen (1936): *Norsk biografisk leksikon*, bd. VII, Forlaget av H. Aschehoug & co (W. Nygaard), Oslo.
- Berggrav, Eivind (1946): *Norske kirkeprofiler fra siste slektsledd*. Land og kirke, Oslo.
- Heuch, J. C. (1887–93): *Vidnesbyrd om Kristus. Prædikener over Kirkeaarets Høimessetexter I–II*. P. T. Mallings Boghandels Forlag, Kristiania.
- Heuch, J. C. (1902): *Mod Strømmen*. Forlaget af H. Aschehoug & Co (W. Nygaard), Kristiania.
- Hertzberg, Michael (1915): «Gustav jensen og den norske kirke» i Hertzberg, M. og Moe, O. (red.) (1915): *Kirkelig og menighetsarbeide. En hilsen til Gustav Jensen paa hans 70-aarige fødselsdag*, Grøndahl & Søns Forlag, Kristiania
- Hodne, Ørnulf (1982): *Jørgen Moe. Folkeminnesamler – dikter – prest*. Universitetsforlaget, Oslo, Bergen Trondheim.
- Jakobsen, Rolf Nøtvik (1998): «Evangeliet forkynt for Nutiden» og «J. J. Jansen og den nye preikesjangeren» i Johnsen/Eriksen 1998.
- Jansen, J. J. (1891): *Elleve Hverdagsprædikener*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- ... (1894a): *Hvorledes bør der prædikes?* Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- ... (1894b): *Personlig kristendom. Prædikener*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- ... (1896a): *Fra Hjertets Verden. Prædikener*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- ... (1896b): *Liv i Gud. Prædikener*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- ... (1899): *Det store Spøragsmaal. Prædikener*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.

- ... (1901): *Søg Gud. Prædikener*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- ... (1904): *Plads for Jesus. Postille*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- ... (1906): *Forkyndelsen. Et Livsspøragsmaal for Kirke og Folk. Homiletik*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- ... (1913): *Kom til Gud. Sidste Prædikener*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- Jensen, Gustav (1894): «Biskop Heuchs Prædikener» i *Luthersk Ugeskrift* 1894 bd. II, Kristiania
- Johnsen, E. B./Eriksen, T. B. (red.) (1998): *Norsk litteraturhistorie. Sakprosa fra 1750 til 1995*, bd I. Universitetsforlaget, Oslo.
- Klaveness, Thorvald (1900): *Evangeliet forkynt for Nutiden*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania
- ... (1915): *Nye prædikener til alle kirkeaarets helligdage*. Forlaget af H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Kristiania.
- Michelet, Marie (1946): *Minner og tidbilleder*. Dreyers Forlag, Oslo.
- Molland, Einar (1979): *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bd II. Gyldendal Norsk Forlag.
- Nøtvik Jakobsen, Rolf (1998): «J. J. Jansen og den nye preikesjangeren» i Johnsen/Eriksen 1998.
- Oftestad, Bernt T. (1998): «Kirkelig og teologisk sakprosa» i Johnsen/Eriksen 1998.
- Pontoppidan, Erich (1757/1986): *Collegium pastorale practicum. Pontoppidans pastoralteologi*. Luther forlag, Oslo.
- Rygnestad, Knut (1965): «Eit brevs kifte mellom biskop J. C. Heuch og Bjørnstjerne Bjørnson» i *Kirke og Kultur* 1965
- ... (1966): *Johan Christian Heuch. Apoget og stridsmann*. Globus-forlaget A/S, Trondheim.
- Skjevesland, Olav (1981): *Broen over 2000 år. Bidrag til prekenlære*. Luther Forlag, Oslo.
- ... (1994): «Hvert Ord levet, før det blev talt». J. J. Jansen (1884–1912) i *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1994/1.
- Støylen, Bernt (1984): *Vår kirke i Sor. Christianssands Stift, Agder bispedømme 1684–1984*. Utgitt av Agder Bispedømmeråd 1984.
- Welle, Ivar (1938): «J. C. Heuch» i *Luthersk kirketidende* 1938, Nye Luther Forlag, Oslo.
- Wisløff, C. F. (1963): *Ordet fra Guds munn*. 2. opplag, Lutherstiftelsens Forlag, Oslo.

Noter

- Disse trekkene er valgt i tilslutning til de karakteristika Skjevesland gir for den moderne preken. Skjevesland 1981:190–192. For retoriske termer i teksten, se Andersen 1995.
- Pontoppidan 1757/1968:209. «Skjemaet» videreutvikles i kapitlene 25–30.
- Nøtvik Jakobsen 1998:650 ff.
- Brandes i forelesningsrekken over «Hovedstrømninger i det 19. Aarhundredes Litteratur» ved Københavns universitet i 1871; om realistisk estetikk, se Andersen 2001:209 ff. Jansen skrev at predikantene kunne lære av skjønnlitteraturen, om den enn inneholdt «adskillig forloren Psykologi», Jansen 1906:155. Heuch skrev at han selv hadde lært av skjønnlitteraturen, Heuch i en brevveksling med Bjørnson i 1889, publisert i Rygnestad 1965:432.
- Oftestad 1998:503.
- Skjevesland 1994.
- Heuch og Jensen hadde begge vært kapellaner hos Jørgen Moe, men Moes betydning for utviklingen av

- den realistiske preken gjennom de to elevene sine, er lite påaktet i kirkehistorien ifølge Hodne 1982:146.
- 8 Hertzberg 1915:17.
 9 Rygnestad 1966:102 ff.
 10 Michelet 1946:120.
 11 Welle 1938:211, Rygnestad 1966:102-107, Støylen 1984:197.
 12 Jensen 1894:3.
 13 Heuch 1887:294. Adjektiv, bevegelses- og sanseverb er her kursivert for tydelighetens skyld.
 14 Berggrav 1936:389.
 15 Berggrav 1946:73-74.
 16 Klaveness 1900, 1915.
 17 Berggrav 1936:392.
 18 Pontoppidan 1757/1968:142.
 19 Molland 1979:165.
 20 Prekenlære: Jansen 1894a, 1906, prekensamlinger Jansen 1891, 1894b, 1896a + b, 1899, 1901, 1904, 1913.
- Flere av prekensamlingene hans fikk stor utbredelse og utkom i flere opplag.
 21 Jansen 1894a:4-5, 1906:8.
 22 Jansen 1894a:7.
 23 Skjevesland 1994:23.
 24 Jansen 1906:50, også kapitteloverskrift for s. 37-63.
 25 Pontoppidan 1757/1968:198.
 26 Det abrupte kan også leses som et retorisk grep for å skape spenning, og for ikke å kjede leseren, Skjevesland 1994:29. Jansen advarte sterkt mot det siste, Jansen 1894a:4, 1906:4.
 27 Nå «The Moody Church» i Chicago, se www.moody-church.org/, lest 25.08.07.
 28 Molland 1979:191.
 29 Molland 1979:187.
 30 Molland 1979:191.
 31 Heuch 1920:72.

Sammendrag:

Nye prekenidealer oppstod på overgangen mellom 18-1900-tallet i Norge. J. C. Heuch, Thv. Klaveness og J. J. Jansen var prekenfornyere som brøt med den etablerte tradisjonen etter Pontoppidan og klassisk retorikk. Artikkelen viser hvordan tidens idealer for «den realistiske preken» kommer frem i tre prekenes over samme tema fra postiller av Heuch, Klaveness og Jansen. Prekenene blir analysert retorisk og sammenlignet. Analysen viser at prekenfornyerne tenkte kontekstuellet og spilte på følelser, erfaringer og sanser. Ulike språklig strategier er valgt, men alle etterstrebet en tilgjengelig og engasjerende fremstillingsform. Det kognitive er tonet ned, om enn i forskjellig grad. Analysen av disse tre prekenene avdekker ikke større dogmatiske forskjeller mellom forfatterne, selv om de faktisk fantes.

Mot stillheten og skjønnheten

Endringer i sørlandske statskirkepresters spiritualitet



AV HARALD OLSEN

harald.olsen@uia.no

Bakgrunn

Denne artikkelen gjengir resultater av en undersøkelse som er gjennomført innenfor forskningsprosjektet «Gud på Sørlandet» i regi av Universitetet i Agder. Det overordnede anliggendet for dette prosjektet har vært å beskrive og analysere endringer i landsdelens religiøse liv i løpet av det siste halve hundreåret. Det man ville undersøke, var ikke bare endringer i gudsbilder og andre religiøse forestillinger, men også endringer i religiøs praksis og livsstil. Man har ønsket å finne ut noe om hvilke dimensjoner ved religionen som betyr mest for folk, om det for eksempel er trosforestillinger eller opplevelser og erfaringer. Og man har ikke minst vært opptatt av hva som er de viktigste årsakene til endring¹.

Innenfor rammen av dette prosjektet har jeg gjennomført to undersøkelser. Den første var en spørreskjemaundersøkelse blant de statskirkelige menighetene i de to Agder-fylkene, med besvarelse fra 33 menigheter². Den viste tegn til viktige endringer i det religiøse landskapet i landsdelen. Dette er endringer som er så interessante at de fortjener mer omfattende dokumentasjon og analyser, fortrinnsvis også med andre og kompletterende metoder.

Den andre undersøkelsen, som her skal gjøres rede for, er en slik kompletterende kartlegging. Men den er planlagt og gjennomført som et selvstendig bidrag til tegningen av et helhetsbilde, og står på egne bein når det gjelder metode og resultater. Dette bidraget er en inter-

vjuundersøkelse blant prestene i de samme menighetene som deltok i menighetsundersøkelsen, og består av 25 presteintervjuer.

Begge undersøkelsene dreier seg om endringer i organisert religiøs virksomhet, nærmere bestemt innenfor dagens statskirkelige menigheter i landsdelen. I menighetssammenheng spiller prestene en nøkkelrolle, i kraft av sin utdanning, sitt embete og sine funksjoner. Presten er derfor en sentral aktør, både i forhold til endring og eventuelt i å forhindre endring. Det er grunnen til at jeg i denne undersøkelsen har valgt å konsentrere meg om denne gruppen. Valget av bare én gruppe ansatte er også gjort for å et mer ensartet materiale.

Begge undersøkelsene ligger innenfor feltet religiøs praksis. Men den religiøse praksis søkes her forstått og forklart i et videre perspektiv enn bare handlinger isolert sett. Derfor har jeg valgt en tilnæringsmåte som ser religiøs praksis i en sammenheng som åpner for faktorer som personlighetstype, åndelig utvikling og erfaring, selvforståelse og identitet.

Disse faktorene er her samlet i begrepet spiritualitet.

Tilnæringsmåte: spiritualitet

Begrepet spiritualitet har i de senere årene kommet inn i religionsforskningen med stor tyngde³. Standardverket på feltet, Crossroad Publishings serie «World Spirituality», er kommet opp i ca. 25 tykke bind, og dekker både naturreligioner og andre former for opprinnelig religiøsitet, de

store verdensreligionene – i både historisk utvikling og i dagens utgave, og moderne alternativ religiøsitet. Kristen spiritualitet er her dekket gjennom tre bind på til sammen ca. 1500 sider⁴.

Det finnes nesten like mange definisjoner av spiritualitet som det finnes forfattere på området, og det synes å være vanskelig å komme fram til en omforent eller enhetlig begrepsbruk. Men det er viktig å være klar over at begrepet i dag delvis brukes på en subjektiv/eksistensiell måte⁵, som har med identifikasjon og tilhørighet å gjøre, og som i litteraturen derfor beskrives som «levd erfaring»⁶, «artikulert erfaring»⁷, eller «levd erfaring og disippelskap»⁸. Men delvis benyttes begrepet spiritualitet også som analyseredskap og verktøy til å identifisere, beskrive og forklare yringer og fenomener av den første typen⁹. Denne bruken tilsier en kritisk distanse til de fenomener som beskrives som kan muliggjøre den nødvendige grad av objektivitet. Samtidig bør det også tilstrebtes et samsvar mellom «levd spiritualitet» og «studiet av spiritualitet»¹⁰ som innebærer at beskrivelser og analyser i størst mulig grad kan fange spiritualiteten som «levd erfaring».

I nyere spiritualitetsforskning skiller man ofte mellom tre ulike tilnæringsmåter: en historisk, en teologisk og en antropologisk tilnærming¹¹. I denne undersøkelsen er det den sistnevnte som er benyttet. Den tilnærmingen som her er valgt forutsetter videre en forståelse av spiritualitet som en dimensjon ved alle former for religiøsitet, enten den utfolder seg innenfor eller utenfor de etablerte religiøse sammenhengene, i de tradisjonelle religiøse institusjonene eller på et åpent og individuelt livssynsmarked¹².

Denne forståelsen av spiritualitet atskiller seg dermed fra en oppfatning som har gjort seg gjeldende i en del sosiologisk og antropologisk litteratur de senere år, der det skilles mellom religion og spiritualitet. Her betegner spiritualitet den individualistiske søken etter åndelige erfaringer som går utenom de etablerte religiøse institusjoner og miljøer, og i såkalt alternativreligiøs retning¹³. Ut fra en påpekning av det uhistoriske og begrensede i en slik begrepsbruk¹⁴ vil spiritualitet her altså benyttes som en dimensjon ved all form for religiøsitet, både i og utenom de etablerte religiøse sammen-

henger. Og denne dimensjonen er altså i hovedsak praksis-dimensjonen.

Spiritualitet forstått på denne måten handler altså ikke om religionens kognitive side, om meninger, oppfatninger, forestillinger, lære og dogmatikk. Spiritualitet dreier seg om den religiøse praksis som lære og oppfatninger nedfeller seg i, og den erfaring dette gir. Nå kan man ikke løsrive praksis fra lære og oppfatninger. Der vil alltid være en sammenheng mellom disse sidene ved menneskenes religiøsitet. Men i den faglige diskursen om forholdet mellom spiritualitet og teologi er det blitt stadig vanligere å betone spiritualitetens autonomi i forhold til teologien¹⁵. I tråd med dette vil jeg hevde at spiritualiteten er det dynamiske element i den religiøse utvikling. Det er spiritualiteten som hele tiden søker autentiske uttrykk for troen i den aktuelle virkelighet, i forhold til det omgivende samfunn og en kultur som er i stadig forandring. Teologien reflekterer, etterprøver og eventuelt korrigerer.

I de mange definisjoner av spiritualitet som forekommer i litteraturen er det særlig praksis- og erfaringsdimensjonen som går igjen. På denne bakgrunn, og med utgangspunkt i en del toneangivende forfattere på feltet¹⁶, velger jeg i denne sammenheng å definere spiritualitet på følgende måte¹⁷:

Spiritualitet er troens ytringsformer og manifestasjoner, slik den uttrykker seg i menneskers liv, når troen angår dem som hele mennesker – med kropp, sjel og ånd, når den resulterer i en praksis og i individuelle og kollektive handlinger i møte med det omgivende samfunn, når praksis og erfaring bidrar til identitet, og over tid nedfelles i mønstre og tradisjoner.

Denne spiritualitetsforståelsen er ytterligere presisert gjennom den typologien som er benyttet i denne undersøkelsen, og som er beskrevet i det følgende.

Spiritualitets-typologi

Med den forståelsen av spiritualitet som her er lagt til grunn blir det innlysende at der vil finnes mange forskjellige former for spiritualitet. Det viser seg da også å være tilfelle, både i faglitteraturen og i virkelighetens verden. For noen formål vil det være hensiktsmessig å

kunne strukturere dette mangfoldet ut fra noen fellestrekk, slik at man kan operere med enkelte nærmere definerte former eller typer spiritualitet¹⁸. Særlig i empiriske undersøkelser vil en eller annen form for typologi være hensiktsmessig og ønskelig.

I faglitteraturen opereres det med en rekke forskjellige spiritualitets-typologier, avhengig av faglig ståsted og tilnæringsmåte¹⁹. Noen knytter spiritualitetsform til faktorer som kjønn, alder, sosial gruppe osv.²⁰. Andre knytter spiritualitetsform opp mot historisk/konfesjonelle forhold²¹ eller institusjonell tilknytning²². For egen del har jeg funnet det ønskelig med en mer fenomenologisk orientert tilnæringsmåte, med hovedfokus på selve praksis- og ytringsformene, som vil gjøre det mulig å identifisere likheter og forskjeller på tvers av tradisjoner, bekjennelser og miljø- og institusjonsmessig tilhørighet. Jeg har også forsøkt å utvikle en typologi som i tilstrekkelig grad gir rom for både personlighetsmessige og kulturelle/miljømessige faktorer. Resultatet av disse bestrebelsene er en typologi som opererer med følgende fem hovedformer²³:

- + Verbal/rasjonell spiritualitet:
legger hovedvekten på forkynnelse og verbal formidling, og en framstilling av troens innhold i en mest mulig rasjonell og fornuftsmessig akseptabel form.
- + Kontemplativ spiritualitet:
vektlegger det indre åndelige liv gjennom bønn, meditasjon og kontemplasjon, og søker den stillhet som gir rom for dette.
- + Karismatisk spiritualitet:
gir stort rom for følelseslivet, de spesielle nådegaver, og de ofte ekstraordinære ytringsformer som følger disse.
- + Estetisk/rituell spiritualitet:
vektlegger ritualer, liturgi og symbolhandlinger, i en form som tilfredsstillende estetiske behov og gir skjønnheten rom.
- + Handlingsrettet spiritualitet:
legger hovedvekt på at troen må ytre seg i den gode handling (diakoni), og i et etisk forpliktende sosialt liv.

Dette er selvsagt grove kategoriseringer, og må benyttes med nennsomhet og med størst mulig

grad av nyansering. I virkelighetens verden vil det ikke være aktuelt å kategorisere verken religiøse miljøer eller enkeltindivider med kun én av disse hovedtypene. Disse formene vil nemlig forekomme i de forskjelligste blandingsforhold og legeringer, både hos de enkelte individer og i grupper og ulike miljøer og tradisjoner. Det metodiske hovedgrepet i anvendelsen av denne typologien vil derfor være å framstille selve blandingsforholdet, i det jeg her velger å kalle en spiritualitets-profil. Denne profilen vil da vise disse hovedformenes relative styrke eller betydning.

Denne typologien har sin bakgrunn i den kristne tradisjon, og springer ut av forskning i kristen spiritualitet. Men den bør i prinsippet kunne anvendes også på andre religiøse tradisjoner. Det må understrekes at i denne tilnæringsmåten kan ingen av disse fem hovedformene oppfattes som mer genuine eller autentiske enn andre. De er samlet sett uttrykk for den bredde og det mangfold som finnes i alle levende religiøse tradisjoner, og i den menneskelige utrustning og natur.

Metode

Den foreliggende undersøkelsen er en kvalitativ undersøkelse basert på standardisert intervju, med utgangspunkt i den spiritualitets-typologien som er beskrevet ovenfor. Hoveddesignet er en rekke standardspørsmål som alle informantene har besvart, men med rikelig anledning til utdyping og nyansering. Jeg har gjennomført alle intervjuene selv, og sørget for at informantene fikk mest mulig like vilkår og rammer. Hele intervjuet er tatt opp på bånd, også der standardspørsmålene besvares, slik at alle spørsmål, presiseringer og eventuelle forbehold informanten måtte ha er kommet med. Intervjuet har tatt ca. 1 time og følger et fast mønster.

Innledningsvis gikk jeg gjennom den definisjonen av spiritualitet som benyttes i undersøkelsen, og spiritualitets-typologiens hovedformer. Dette fikk informantene skriftlig på et ark, som hvis nødvendig kunne konsulteres i løpet av intervjuet. Her ble det også gitt god anledning til oppklarende spørsmål og presiseringer. Så fylte jeg ut et skjema med bakgrunnsinformasjon:

alder, kjønn, tidspunkt for uteksaminering som prest, eventuell videreutdanning, yrkeskarriere, nåværende stilling og tjenestetid i nåværende stilling, og litt informasjon om nåværende menighet. Det ble presisert at besvarelsene ville bli behandlet konfidensielt, og at resultatene ville bli presentert i anonymisert form.

Spiritualitets-profil

Et hovedelement i denne undersøkelsen er at informanten tegnet sin egen spiritualitets-profil, basert på den typologien som er beskrevet ovenfor. Det ble gjort grafisk i et koordinatsystem, der de fem hovedformene av spiritualitet er merket av på x-aksen, og der den relative betydningen eller viktigheten av disse fem formene markeres langs y-aksen, på en skala fra 0 til 5. Denne skalaen tilsvarende:

- 0 – ingenting
- 1 – svært lite
- 2 – lite
- 3 – noe
- 4 – mye
- 5 – svært mye

Det benyttede skjemaet er vist i figuren nedenfor. Informanten ble oppfordret til å gi begrunnelser for og kommentarer til det bildet som ble tegnet, og den score som de fem formene ble gitt. Denne profilen tegnet så informanten i to versjoner: en for informanten som nyutdannet prest, og en for informanten i dag. Det ble understreket at det som skal fram i profilene er den rolle som disse formene faktisk har spilt, og den betydning de faktisk har hatt i informantens liv, og ikke slik informanten eventuelt gjerne hadde sett at det var.

Da disse profilene var tegnet, ble informantene utfordret til å kommentere forskjellene mellom dem, dvs. den utvikling informanten har gjennomgått i årene som prest (eventuelt også kommentere om det ikke har vært noen endring). Her kunne informanten velge mellom ulike alternativer når det gjelder bestemmende faktorer og årsaker til de to profilene: egen karakter og personlighetstype, oppvekst- og bakgrunnsmiljø, utdanning, senere erfaringer i livet osv. Informanten fikk også her rikelig anledning til utdyping og presisering.

For å begrunne forskjellene mellom de to profilene, og hovedårsakene til den utvikling informanten har gjennomgått, kunne det også velges i en rekke alternativer:

- + videre utdanning og studier
- + endringer i det åndelige klima i kirke og samfunn
- + erfaringer i egen prestegjerning
- + erfaringer i privatliv og sosial omgangskrets
- + endringer i menigheten, nye forventninger og behov
- + flytting til annen menighet, med nye forventninger og behov
- + annet.

Avslutningsvis ble det stilt noen faste spørsmål om forholdet mellom prest og menighet. De går på om prestens egen utvikling – beskrevet gjennom de to profilene – og utviklingen i menigheten(e) har gått i samme eller forskjellig retning, om der har vært sammenhenger mellom disse utviklingsprosessene – og i tilfelle hvilke, om utviklingen har resultert i større nærhet eller avstand mellom prest og menighet, om dette har ført til spenninger osv. Til slutt ble informanten bedt om å gi en vurdering av selve metoden og dens egnethet til å beskrive egen utvikling.

Metodiske vurderinger

Enhver metode har sine begrensninger og svakheter. Det er for eksempel vanskelig å finne en typologi som fanger hele virkeligheten, og alle de faktorene som påvirker et menneskes personlige og åndelige utvikling. Det gjelder også den typologien som her er benyttet. Det viste seg da også under de supplerende intervjuene at for noen av informantene var det noen utviklingsbestemmende faktorer som ikke ble fanget opp (se nedenfor). For ikke å ende opp i for mange kategorier, og dermed en komplisert og uoversiktlig typologi, valgte jeg som nevnt å konsentrere meg om fem hovedformer. De er til gjengjeld relativt sammensatte. Det gjør verktøyet forholdsvis grovt, og enkelte nyanser kan derfor lett gå tapt. Derfor viste det supplerende intervjuet seg også å være nødvendig for å kunne nyansere bildet.

Der er også problematiske sider ved å

benytte en typologi med på forhånd klart definerte hovedformer, og et standardisert intervjuopplegg som også inneholder en del forut definerte svaralternativer. Dette er en form som lett kan lede informantene inn på bestemte spor og mot bestemte kategorier og svaralternativer som kanskje ikke er helt representative eller dekkende, og som derfor innebærer at man lett kan miste viktige nyanser. Dette tilsier forsiktighet med bruk av bastante kategoriseringer.

Det siste er imidlertid en innvending som gjelder enhver bruk av typologi, enten den benyttes direkte eller indirekte. En indirekte bruk av typologi vil være å benytte den i tolkningen av materialet, men ikke presentere den direkte for informantene. Da unngår man å lede dem inn på bestemte spor. Men faren er fortsatt til stede for at forskeren i tolkningen av svarmaterialet legger sine egne kategorier og oppfatninger tungt inn i det. Denne indirekte framgangsmåten ble benyttet i den tidligere gjennomførte menighetsundersøkelsen²⁴. Her ble den samme spiritualitets-typologien som er beskrevet ovenfor benyttet, men kun i tolkningen av besvarelsene. Hovedsvakheten ved denne framgangsmåten er at enda mer er overlatt til forskeren, enn der analyseverktøyet er lagt fram for informantene og de har fått anledning til å forholde seg til det. Informantenes egen vurdering av opplegget for denne undersøkelsen (se nedenfor) tyder ikke på at de har opplevd seg som utilbørlig «fanget» av typologi og faste svaralternativer.

Innenfor dette prosjektet har jeg altså gjennomført to ulike undersøkelser med forskjellig (direkte og indirekte) bruk av den samme spiritualitets-typologien. Det at hovedtendensen i de to undersøkelsene går i samme retning (se nedenfor) tar jeg som et uttrykk for at opplegget også for den herværende undersøkelsen – selv om den ikke fanger hele virkeligheten, og metodiske begrensninger til tross – likevel har gjort det mulig å identifisere noen viktige utviklingstendenser.

Materiale

Invitasjonen til å delta i denne undersøkelsen ble sendt ut til prestene i de 33 menighetene som deltok i den forrige undersøkelsen, sammen

med rapporten fra denne undersøkelsen (Det forelå her 33 svar fra landsdelens 84 menigheter i 37 prestegjeld, der en rekke av svarene nok var på vegne av prestegjeldene). Denne invitasjonen resulterte i 25 gjennomførte intervjuer. Årsakene til det noe reduserte svarmaterialet i forhold til forrige undersøkelse var flytting, permisjon og i noen tilfeller en svært anstrengt arbeidssituasjon. I intervjumaterialet er der 20 menn og 5 kvinner. Gjennomsnittsalderen er 52 år, 3 er under 40 og 8 er under 50. Materialet skriver seg fra 13 bymenigheter og 12 bygdemenigheter. Den geografiske spredningen strekker seg fra Sira i vest til Risør i øst, og fra Mandal i sør til Evje i nord. Samlet sett vurderes dette materialet som forholdsvis representativt for landsdelen. Materialet er imidlertid ikke stort nok til å tillate analyser av eventuelle forskjeller på grunn av alder, kjønn, geografi osv.

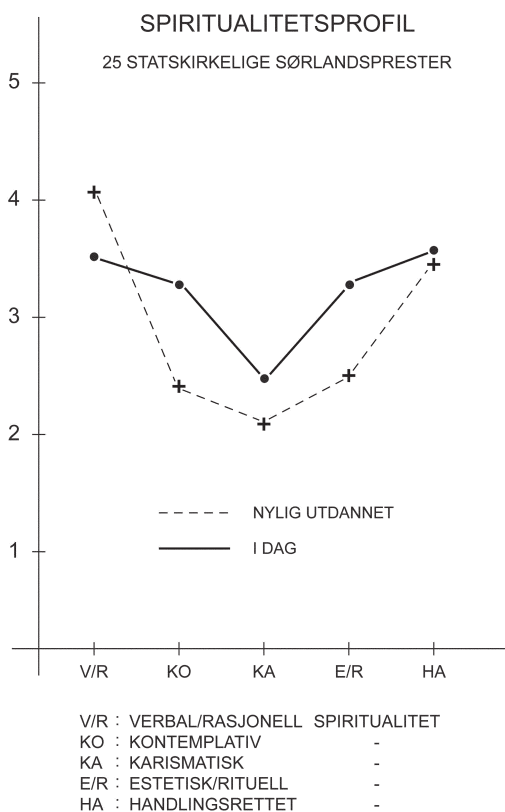
Resultater

I forhold til spørsmålet om metodens egnethet var det bare 1 av de 25 informantene som hadde innvendinger mot undersøkelsens design, ved ikke å kjenne seg helt igjen i svaralternativene og typologi. Men vedkommende stilte også spørsmål ved nytten av denne type empirisk forskning i det hele tatt, så innvendingene syntes å være av mer generell karakter enn å gå konkret på denne undersøkelsens utforming. Og innvendingene var ikke større enn at også denne informanten besvarte alle spørsmål på en adekvat måte. De øvrige 24 informantene fant undersøkelsens utforming hensiktsmessig og god i forhold til dens anliggende. Disse mente at de to spiritualitets-profilene som hver av dem tegnet gir et forholdsvis dekkende bilde av deres egen utvikling. Noen av informantene nevnte enkelte faktorer som det ikke var mulig å fange opp med den typologien som er benyttet. Et par av dem understreket for eksempel at forholdet til naturen – og det en kan kalle naturspiritualitet – hadde vært viktig i deres personlige og åndelige utvikling. Generelt fant de fleste informantene det både interessant, tankevekkende og nyttig å bli utfordret til å beskrive og forklare sin egen utvikling som prest på denne måten.

Ut fra det foreliggende svarmaterialet må en kunne si at der er betydelig bevegelse og utvik-

ling i prestestanden på Sørlandet. I alle 25 tilfellene er der forskjeller mellom de to profilene, for informantene som henholdsvis nyutdannet og i dag. Også de aller yngste har visse forskjeller, selv om de naturlig nok er størst hos dem som har virket noen år. I noen tilfeller er endringene så betydelige (opp til 3 hele enheter på skalaen) at det åpenbart er tale om en radikal nyorientering i disse prestenes liv. Hele 20 av de 25 informantene hadde tatt formelle videreutdanningskurs. Mange hadde også deltatt på ulike etterutdanningstiltak og studiereiser i utlandet. Dette vitner også om stor vilje til å utvikle sine kvalifikasjoner og søke nye impulser og inspirasjon til tjenesten.

For å gi et mest mulig konkret inntrykk av gjennomføringen av undersøkelsen er den figuren som informantene benyttet til å tegne sine egne spiritualitetsprofiler vist nedenfor. Her er også tegnet inn to grafer som viser gjennomsnittsverdiene i materialet, for informantene som henholdsvis nyutdannete og i dag. De illustrerer en merkbart tendens i svarmaterialet.



Det må imidlertid understrekes at dette kun er en illustrasjon av noen tendenser i materialet, og er ikke en framstilling som tillater kvantitativ bearbeiding. Det er derfor endringer og relative forhold, og ikke absolutte tall, som her er av interesse.

Endringer i spiritualitetsprofil

Går en så inn på de enkelte spiritualitetsformene i denne typologien, og hvordan utviklingen har vært fra informantene var nyutdannet og fram til i dag, viser det seg at for den verbalt/rasjonelle formens vedkommende gir 14 av de 25 informantene den redusert betydning, 8 holder den uforandret, mens 3 gir den økt betydning. Totalbildet er altså en fallende tendens. Her påpeker imidlertid flere av informantene at de to elementene i denne formen – verbalitet og rasjonalitet – ikke i alle henseender er sammenfallende. I de fleste utsagnene om denne formen er det tydelig at kravet til rasjonalitet har endret seg, og ikke lenger er så viktig. Men de fleste holder fast ved den verbale kommunikasjonens betydning, og prekenens plass i gudstjenesten.

Riktignok har en av informantene gått trett av «mine egne mange ord», og flere av dem konstaterer at prekenen er blitt kortere enn før. Dette er åpenbart basert på egen tolkning av menighetens ønsker, selv om ingen opplever menighetsforventninger i retning av å svekke prekenens plass. De fleste arbeider minst like mye med prekenforberedelsene som før. Men prekenen har for de fleste endret innhold og preg: fra det teologiske og lærefokuserte til det mer livsnære og eksistensielle. Dette er etter informantenes oppfatning noe menighetene verdsetter. En informant opplever det befriende i at en preken som på en naturlig måte er integrert i liturgien ikke lenger er et så tungt prestasjonsprosjekt for presten. Flere informanter beskriver også en utvikling av prekenen fra monolog til større grad av dialog, med mindre belærende skråsikkerhet i meninger og oppfatninger fra predikantens side. En av informantene beskriver denne utviklingen slik: «Jeg har en opplevelse av at min forkynnelse er kommet nærere livet». En annen oppsummerer egen utvikling på dette punktet på følgende måte:

«Jeg er nok blitt mindre luthersk og mer økumenisk med årene».

Når det gjelder den kontemplative spiritualiteten, er bildet det motsatte. 17 av de 25 informantene gir denne formen økt betydning, mens 4 gir den redusert betydning og 4 holder den uforandret. På dette punktet har noen av informantene behov for å presisere at de oppfatter den tradisjonelle lavkirkelige bønnefromheten, som hadde preget deres egen oppvekst, som en del av den kontemplative spiritualiteten, selv om den ikke er blitt betegnet på denne måten. For andre er sansen for det kontemplative blitt vekket gjennom deltakelse på moderne retreat. Flere drar regelmessig på retreat, og noen prøver å innarbeide kontemplative former – som tidebønner og tid for stillhet og meditasjon – i hverdagen.

I de tilfellene der det kontemplative er gitt redusert betydning på skalaen, oppgir informantene en hektisk jobbsituasjon som årsak. De fleste ønsker seg bedre tid til stillhet, fordypelse og bønn. Flere informanter understreker at det kontemplative er en av de kvalitetene det er mest behov for i norsk menighetsliv i dag, men at rammebetingelsene for både prest og menighet gjør dette vanskelig. Flere nevner likevel eksempler på at man har greid å innarbeide mer stillhet og fordypelse i gudstjenestelivet, for eksempel Taizégudstjenester, Tomasmesser osv. Flere understreker at et rikt indre og kontemplativt liv er en forutsetning for å kunne være en levende og utadrettet menighet.

For den karismatiske spiritualitetens vedkommende gir 13 av informantene denne økt betydning, 7 gir den redusert betydning og 5 holder den uforandret. Totalbildet er altså en svakt økende tendens. De fleste av informantene har på ett eller annet tidspunkt hatt kontakt med OASE-bevegelsen, men få synes å ha et sterkt engasjement der i dag. Likevel er det hos informantene en i hovedsak positiv oppfatning av det som karakteriseres som «sunn karismatikk», også hos dem som – av personlighetsmessige eller miljøbestemte grunner – ikke ble engasjert av dette (med begrunnelser som «Dette var ikke min greie», eller «Jeg kom aldri om bord i denne båten»).

En informant viser til svært negative og kon-

fliktskapende erfaringer med karismatiske grupperinger i menighetssammenheng, men ser også positive utviklingstendenser i noen slike miljøer. En annen viser til egen ungdommelig skepsis og kritikk, med bl.a. latterliggjøring av naive lovsangstekster, som ble vendt til respekt etter å ha lært engasjerte karismatikere å kjenne i egen menighet. En informant har også fått et mer positivt og nyansert syn på det karismatiske etter egne studier av fenomenet. Etter informantenes beskrivelser å dømme er det et sterkt karismatisk innslag i de kristne ungdomsmiljøene på Sørlandet, enkelte steder også i de statskirkelige ungdomsmiljøene.

Flere av informantene viser til at kontakt med karismatikken har hatt positive åndelige og personlighetsmessige konsekvenser for dem selv: de er blitt friere og mer kreative mennesker gjennom dette. En informant formulerer dette slik: «Karismatikeren er en skyggepersonlighet i meg, som jeg av og til slipper fram». En annen oppfattet seg tidligere som en bunden «tørrpinne», men har gjennom karismatikken opplevd at den egentlige personligheten er blitt frigjort og har fått komme mer til uttrykk. En informant hadde et «karismatisk kick» i ungdommen, men har i dag et mer «avslappet» forhold til det hele, med «mer senkede skuldre». Vedkommende ser likevel fortsatt verdien i det karismatiske, særlig innenfor en trygg menighetssammenheng og i en fast gudstjenestelig ramme. Hun praktiserer for eksempel forbønn med håndspåleggelse og salving.

Noen av informantene ser en dypere sammenheng mellom det karismatiske og det kontemplative, ikke minst på det personlige plan. Noen ser det som en oppgave å bygge bro mellom karismatiske og andre grupperinger i menigheten, og forsøker å forene det karismatiske og kontemplative også i menighetssammenheng, bl.a. ved å nydefinere det karismatiske og frigjøre det fra tradisjonelle oppfatninger om former og uttrykk. Enkelte søker også å stimulere til en sunn nådegavetenkning, ikke minst blant menighetens frivillige medarbeidere, og gi dem bekreftelse og støtte i dette.

Den estetisk/rituelle spiritualitetsformen er den som har endret seg mest. 18 av de 25 informantene gir denne formen økt betydning, 4 gir

den redusert betydning, og 3 holder den uforandret. Dette er en form som de fleste informantene kobler sterkt til menigheten, kirkerommet og funksjonen som prest. Men utviklingen har også en tydelig personlig dimensjon.

Alle informantene ser verdien i en fast liturgisk form, et rikt gudstjenesteliv og et vakkert kirkerom. Noen gjengir sterke opplevelser av kirkerommet fra tidlig barndom som grunnlag for en vedvarende sans for det estetiske. En av disse definerer skjønnheten som «en forutsetning for å overleve». Andre har en lavkirkelig bakgrunn som var liturgisk og estetisk sett magrere, men som har fått sans for disse kvalitetene med årene, ikke minst gjennom menighetsarbeidet. En av disse har oppdaget at «Gud er fargeglad». En informant som var på studietur i England hadde mer utbytte av å besøke noen av landets katedraler og kirker enn å høre på forelesninger. En annen påpeker verdien av de faste liturgiske formene når man som aleneprest havner i en liten menighet i den ytterste periferien.

Mange av informantene understreker verdien av et vakkert kirkerom, både gjennom den faste utsmykningen og det som gjøres for hver enkelt gudstjeneste. At det hellige rommet er ryddet og pyntet er for en informant «et spørsmål om kjærlighet». Samtidig stiller det sakrale rommet krav til det som skal foregår der. Det må være «ordentlig og kvalitet over». Flere påpeker at kirkerommet taler i seg selv, og viser til at det ordløse språket – gjennom utsmykning, gjenstander og symbolhandlinger – kan være like sterkt som forkynnelsen fra prekestolen. Ikke minst gjelder dette overfor mennesker som ikke er blant de flittigste kirkegjengerne. Flere informanter viser til eksempler på økt kirkesøkning etter større vektlegging av det estetisk/rituelle i menigheten.

En av informantene definerer det estetisk/rituelle som – ved siden av det kontemplative – det viktigste innsatsområdet for norsk menighetsliv i årene framover. En annen ser nødvendigheten av å kunne kombinere den estetisk/rituelle og den karismatiske spiritualitetsformen, og bl.a. bygge bro mellom grupperinger i menigheten som representerer hver av disse

formene. Bare en av informantene ser mulige negative sider ved økt satsing på det estetisk/rituelle. Vedkommende er redd for at en slik satsing vil sminke og tildekke en folkekirke som blir stadig mer utarmet åndelig sett, og mer utydelig i viktige stridsspørsmål (abortsak, homifili-spørsmålet osv.). De øvrige som oppgir redusert betydning for denne spiritualitetsformen gir arbeidssituasjon, praktiske forhold og situasjonen i menigheten som begrunnelse. De fleste av informantene vil holde på høymessen som det felles møtepunkt i menigheten, men ser nødvendigheten av å supplere denne med et variert tilbud på alternative former og et rikere gudstjenestelig språk.

Den handlingsrettede spiritualitetsformen er den som i gjennomsnitt forandrer seg minst. Til gjengjeld ligger den høyest på betydningsskalaen. 10 av de 25 informantene gir den økt betydning, 13 redusert betydning og 2 holder den uforandret. Totalresultatet er en uforandret plassering på toppen av skalaen. I dette bildet ligger det en allmenn oppfatning av at troen må ytre seg i den gode handling. En informant sier det slik: «Troen må ha et konkret og praktisk språk». En annen understreker at «Det er dette troen egentlig dreier seg om».

De som angir redusert betydning for denne formen viser til at en ungdommelig radikalisme og et sterkt engasjement på dette feltet har forlatt seg noe med årene. Det betyr imidlertid ikke at de ikke fortsatt holder denne formen for viktig. En krevende jobbsituasjon og forholdene i menigheten er oftest de konkrete årsakene. En informant har imidlertid fått nok av «menighetsaktivismen» og en tyngende plikttenkning, og orker ikke å høre ordet «handlingsplan»!

De fleste informantene angir et nært samspill med menigheten på dette feltet. Fra en av kystbyene er det nevnt som eksempel hvordan hele menigheten ble forvandlet ved å ta det diakonale ansvar på alvor. Det var knyttet til at byen og menigheten mottok en betydelig gruppe flyktninger. Det at hele menigheten valgte å gå aktivt inn i arbeidet med å integrere disse kom til å vitalisere og fornye den. Også presten ble preget av dette, bl.a. gjennom prekener med en tydeligere diakonal og sosial-

etisk profil. En annen informant nevner imidlertid eksempel på at å bli tydelig på den sosial-etiske utfordringen også kan bli opplevd som provoserende. Vedkommende, med bakgrunn som feltprest i FN-styrkene i Libanon, hadde opplevd at det å være tydelig på prekestolen om solidaritet med de kristne palestinerne i Midt-Østen var upopulært blant Israel-vennene i menigheten. I en annen av kystmenighetene er diakonale oppgaver tatt inn i dåpsopplæringsprogrammet, med bl.a. tilskudd fra kirkens sentrale dåpsopplæringsmidler. Dette har også bidratt til å vitalisere menighetsarbeidet.

Det samlede resultatet av disse endringsprosessene er en utjevne effekt, der forskjellene i verdisetting av de fem spiritualitetsformene for informantene som nyutdannede prester er redusert til mer gjennomsnittlige verdier midt på skalaen for informantene i dag. Dette er visualisert på figuren ovenfor. Flere av informantene kjenner seg igjen i dette mønsteret, og har en klar bevissthet om det. En oppfatter seg som en «mer satt person» enn i ungdommen. En annen definerer seg med en viss selvironi som en «rund middelveisfarer» som har fått slipt av seg kantene og ikke går til ytterligheter i noen retning. Vanligere blant informantene er det imidlertid å forstå seg selv i dag som en typisk «allrounder», eller en «potet» som kan benyttes til det meste – slik en informant uttrykker det. De fleste ser på dette som en naturlig konsekvens av presterollen og dens utfordringer og oppgaver.

Endringsfaktorer

Informantene ble invitert til å identifisere de faktorene som de tror har vært mest bestemende for de to spiritualitets-profilene, som henholdsvis nyutdannet og i dag. Her fant informantene det vanskelig å avgrense seg til bare én faktor, og fikk følgelig anledning til å oppgi de to viktigste. For profilen som nyutdannet prest viser det seg at faktoren oppvekst/bakgrunnsmiljø/utdanning er den som er klart mest vektlagt (21 av 33 registreringer). Faktoren egen karakter/personlighetstype (8 av 33) og egne åndelige erfaringer (4 av 33) er ikke vurdert som like viktige. Men for dagens profil er bildet det motsatte. Her er faktoren egne ånde-

lige erfaringer oppgitt som den klart viktigste (20 av 37 registreringer), etterfulgt av egen karakter/personlighetstype (11 av 37) og oppvekst/bakgrunnsmiljø (6 av 37).

Et interessant funn her er hvordan informantene vurderer betydningen av egen karakter/personlighetstype. Jeg hadde forventet at denne ville være viktig for informantene som nyutdannede, men at den ville bli «overskygget» av de erfaringer informantene har gjort og den utvikling de har gjennomgått senere i livet. Dette viste seg imidlertid ikke å være tilfelle. Relativt sett flere vektlegger karakter/personlighetstype som forklaring på sin profil i dag. Og flere gir en klar begrunnelse for dette: Erfaringene i liv og tjeneste, og modningen som menneske og prest, har tillatt egen karakter og personlighetstype å komme tydeligere fram. En informant opplever seg som mer «på hjemmebane» nå enn som nyutdannet. En annen opplevde seg som nyutdannet først og fremst som et produkt av presteutdanningen, mens vedkommende i dag er mer seg selv. For flere innebærer denne utviklingen at de føler seg tryggere og friere i presterollen.

Til et spørsmål som mer i detalj går på årsaker til forskjellene mellom de to profilene, dvs. den utvikling informantene har gjennomgått, ble det også gitt anledning til å oppgi de to viktigste. De 49 registreringene fordeler seg slik på de aktuelle alternativene:

- + Videre utdanning og studier: 8
- + Endringer i åndelig klima i kirke og samfunn: 5
- + Erfaringer i egen prestegjerning: 20
- + Erfaringer i privatliv og sosial omgangskrets: 7
- + Endringer i menigheten – nye forventninger og behov: 3
- + Flytting til annen menighet – med nye forventninger og behov: 6

Det er altså erfaringene i egen prestegjerning som er den klart viktigste årsaken til den utvikling som har funnet sted. For noen av informantene har enkelte av disse faktorene i kombinasjon med organisert åndelig veiledning vært viktig.

I intervjuopplegget inngår også et spørsmål om informantenes egen utvikling, slik den er beskrevet i forskjellene mellom de to profilene, har ført til endrede relasjoner til menigheten, og om dette har vært en utvikling i positiv eller negativ retning. Av de 25 informantene svarer 18 bekreftende, og at dette har vært en utvikling i positiv retning. 4 svarer at dette har vært en utvikling med både positive og negative sider. I disse tilfellene er det delvis slik at prestens utvikling har vært opplevd positivt for noen grupper i menigheten, og negativt for andre. Og delvis har det vært forskjeller mellom menighet og stab i vurderingen av prestens utvikling. Ingen svarer at utviklingen kun har vært negativ i forhold til menigheten.

I det hele tatt vurderes samspillet med menigheten som svært viktig for informantenes utvikling. En ung kvinnelig informant er tydelig på at respons og impulser fra menigheten er klart viktigere enn andre impulser til utvikling vedkommende har søkt. Flere understreker at egen utvikling i samspill med menigheten har gjort dem til friere mennesker, med bedre evne til å kommunisere, og til prester som «lever nærmere folks hverdag». Viljen til å tilpasse seg menighetenes behov er gjennomgående stor, og få nevner det å utfordre eller provosere menigheten som særlig viktig. Noen påpeker imidlertid faren for tidlig utbrenning ved å leve alt for intenst med i menighetens liv.

Et spørsmål i intervjuet går på om prestens utvikling har resultert i nye, konkrete tiltak og aktiviteter i menigheten. 17 av 25 informanter svarer positivt på dette, og nevner konkrete eksempler. Det dreier seg om nye former for liturgi, etablering av et større liturgisk mangfold ved å markere forskjellene mellom høymessen og andre gudstjenester, egne gudstjenester for spesielle målgrupper (eks. ungdom), mer bruk av kunstneriske og estetiske uttrykk i gudstjenestene, innføring av påskemåltid for menigheten, nye tiltak innen ungdomsdiakoni, pilegrimsvandring som konfirmantarbeid osv. En informant uttrykker dette slik at egen utvikling i samspill med menigheten har gjort vedkommende til en åndelig håndverker med en mer innholdsrik og mangfoldig verktøykasse.

Vurdering

Et av hovedinntrykkene fra denne undersøkelsen er at de deltakende prestene viser stor endringsvillighet. De legger for dagen interesse og åpenhet i forhold til det som skjer i samfunnet, kirken og menighetene, og viser vilje til å ta inn over seg endrede behov og ønsker i egen menighet, og la det få konsekvenser for egen praksis. Alle prestene viser da også til endringer som har skjedd med dem selv fra de var nyutdannet og til i dag.

Når det gjelder endringenes innhold og retning er der en tendens i materialet til at den kontemplative og den estetisk/rituelle spiritualitetsformen endrer seg mest, i den forstand at de spiller en viktigere rolle i prestenes liv og virke enn de har gjort før. Den verbalt/rasjonelle formen, som i utgangspunkt var den dominerende, synes derimot å ha blitt mindre viktig for disse prestene. Den handlingsrettede formen holder posisjonen, og er i prestenes nåværende situasjon den som oppgis som aller viktigst. Den karismatiske spiritualitetsformen er ikke overraskende den som ligger lavest. Nivået på betydningsskalaen gir likevel grunn til å spørre om ikke dette er overraskende høyt, til statskirkelige prester å være.

Denne tendensen bekrefter i stor grad det som kom fram i den tidligere gjennomførte menighetsundersøkelsen. Her var også ønsket om en sterkere vektlegging av den kontemplative og den estetisk/rituelle spiritualitetsformen et av de tydeligste funnene²⁵. I menighetsundersøkelsen kunne det ikke dokumenteres at denne utviklingen skjedde på bekostning av den verbalt/rasjonelle formen²⁶. Det er det imidlertid en tendens til i denne undersøkelsen. Sett under ett viser disse undersøkelsene altså at det i den sørlandske spiritualitet er en utviklingstendens i retning av det kontemplative og det estetisk/rituelle: en bevegelse mot stillheten og skjønnheten.

Når det gjelder mulige årsaker til denne utviklingen, synes de i dominerende grad å være erfaringsbaserte: det er først og fremst erfaringer i egen prestegjerning som har utløst og stimulert utviklingen. Dette synes altså å være endringer som skjer i et samspill med menigheten mer enn en rent individuell utvik-

ling. Resultatene fra menighetsundersøkelsen, som peker i samme retning, underbygger dette. Prestene opplever det da også slik at samspillet mellom prest og menighet i denne utviklingsprosessen i overveiende grad har vært positivt.

Litteratur

- Aldén, Ann 2004. *Rites in the Spirit. A Ritual Approach to the Pentecostal/Charismatic Spirituality*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Berling, Judith A. 2006. *Christian Spirituality: Intrinsically Interdisciplinary*. I Bruce H. Lescher og Elizabeth Liebert (red): *Exploring Christian Spirituality*. New York: Paulist Press.
- Cousins, Ewert 1989. *Spirituality – Preface to the Series*. I Bernard McGinn og John Meyendorf (red): *Christian Spirituality Vol.1* (World Spirituality). London: SCM Press.
- Cunningham, Lawrence og Keith J.Egan 1996. *Christian Spirituality*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Downey, Michael 1997. *Understanding Christian Spirituality*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Fontana, David 2003. *Psychology, Religion and Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Furseth, Inger og Pål Repstad 2003. *Innføring i religions sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heelas, Paul og Linda Woodhead 2005. *The Spiritual Revolution – Why Religion is giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Henriksen, Jan-Olav 2005. *Spirituality and Religion – Worlds Apart?* *Tidsskrift for kirke, religion, samfunn*. Vol.18, No.1: 73–88.
- Holder, Arthur (red) 2005. *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Holt, Bradley P. 2005. *Thirsty for God. A Brief History of Christian Spirituality*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jones, Cheslyn, Geoffrey Wainwright og Edward Yarnold 1986. *The Study of Spirituality*. Oxford: Oxford University Press.
- LaPierre, Lawrence 2000. *A Model for Describing Spirituality*. I Kenneth J.Collins (red): *Exploring Christian Spirituality*. Grand Rapids, M: Baker Books.
- McGinn, Bernard, John Meyendorff og Jean Leclercq (red). *Christian Spirituality Vol.1*. London: SCM Press.
- McGrath, Alister 1999. *Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- McGuire, Meredith 2000. *Toward a Sociology of Spirituality*. *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn* 13:2, 99–111.
- Mursell, Gordon 2001. *The Study of Christian Spirituality*. Minneapolis: Fortress Press.
- Olsen, Harald 2005. *Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet*. I Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen (red): *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Olsen, Harald 2006. *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*. Skriftserien nr. 127. Kristiansand: Høgskolen i Agder.
- Pargament, Kenneth 1999. *The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No*. *International Journal of the Psychology of Religion*. Vol.9: 3–14.
- Principe, Walter 2000. *Toward Defining Spirituality*. I Kenneth J.Collins (red): *Exploring Christian Spirituality*. Grand Rapids, M: Baker Books.
- Repstad, Pål 2005. *Fra forskjellsreligion til humanitetsreligion? I Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen (red): Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Schneiders, Sandra 2000. *Spirituality in the Academy*. I Kenneth J.Collins (red): *Exploring Christian Spirituality*. Grand Rapids, M.: Baker Books.
- Schneiders, Sandra 2005a. *Christian Spirituality: Definitions, Methods and Types*. I Philip Sheldrake (red): *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Schneiders, Sandra 2005b. *Approaches to the Study of Christian Spirituality*. I Arthur Holder (red): *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sheldrake, Philip 1995. *Spirituality and History*. New York: Orbis Books.
- Sheldrake, Philip 1998. *Spirituality and Theology*. London: Darton, Longman & Todd.
- Sheldrake, Philip 2003. *Spirituality and Theology*. *Halvårsskrift for praktisk teologi*. No. 2:27–38.
- Waaijman, Kees 2002. *Spirituality – Forms, Foundations, Methods*. Lauren: Peeters.
- Woodhead, Linda og Paul Heelas 2000. *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.

Noter

- 1 Repstad 2005:9.
- 2 Olsen 2005.
- 3 Olsen 2006.
- 4 McGinn m.fl. 1985.
- 5 Principe 2000:48.
- 6 Schneiders 2005a:1.
- 7 Cunningham og Egan 1996:9.
- 8 Holt 2005:8, Holder 2005:1.
- 9 Principe 2000:48, Schneiders 2005a:2.
- 10 Waaijman 2002:311.
- 11 Schneiders 2005b:19.
- 12 Cousins 1989:xi; Downey 1997:21; McGuire 2000:99; Fontana 2003:11.
- 13 Woodhead og Heelas 2000:2,11; Heelas og Woodhead 2005:5).
- 14 Pargament 1999:12; McGuire 2000:99,101; Furseth og Repstad 2003:36; Henriksen 2005.
- 15 Schneiders 2000:254,258; Sheldrake 2003:31; Aldén 2004:11.
- 16 Jones et al 1986:xxii; Sheldrake 1998:34; Cunningham og Egan 1996:7,22; McGrath 1996:3; LaPierre 2000:76; Principe 2000:47; Mursell 2001:9; Schneiders 2005a:1; Holt 2005:22; Berling 2006:35.
- 17 Olsen 2006:46.
- 18 Sheldrake 1995:217.
- 19 Schneiders 2005a:5.
- 20 Downey 1997:107.
- 21 Mursell 2001:9.
- 22 Sheldrake 1995:198.
- 23 Olsen 2006:52.
- 24 Olsen 2005.
- 25 Olsen 2005:130,132.
- 25 Olsen 2005:134.
- 26 Olsen 2005:134

Sammendrag

Denne artikkelen gjengir resultatene av en intervjuundersøkelse blant statskirkeprester på Sørlandet. Den viser at den sørlandsk spiritualiteten er i endring. Sammen med en tidligere gjennomført menighetsundersøkelse i landsdelen tyder denne undersøkelsen på at utviklingen først og fremst går i retning av det forfatteren kaller en kontemplativ og en estetisk/rituell spiritualitetsform. I presteintervjuene synes det dessuten å være en tendens i retning av at denne utviklingen skjer på bekostning av en verbalt/rasjonell spiritualitetsform, som tidligere har vært den dominerende. En handlingsrettet (diakonal) spiritualitetsform verdsettes fortsatt meget høyt blant prestene i landsdelen. Undersøkelsen tyder dessuten på at utviklingen i dominerende grad er erfaringsbasert, og har skjedd i et samspill mellom prest og menighet, mer enn som en rent individuell endringsprosess.

Harald Olsen: forsker og underviser ved Institutt for religion, filosofi og historie, Universitetet i Agder
Adresse: Oddenveien 35, 4847 Arendal

«Mission-shaped» pastoralteologi?



AV OVE CONRAD HANSEN

ove.conrad.hanssen@msh.no

I de siste 10–15 år er det, særlig i den engelsktalende verden, vokst fram en ny, praktisk orientert, kritisk refleksjon omkring den kristne kirkes liv og tjeneste i verden. Denne er, på den ene side, motivert ut fra en økende erkjennelse av at de etablerte kirker ikke lenger har den oppslutning som de tidligere har hatt. Men, på den annen side, også ut fra en fornyet konsentrasjon om kirkens apostoliske egenart og det *sendelsesoppdrag* overfor verden som ligger i dette. Dette sendelsesoppdrag har alltid hatt sin plass i en teologisk reflektert ekklesiologi (jf Tjørhom 1999, 33f, 114 og 227–233), men er nå blitt mer praktisk utmyntet som en del av en strategisk refleksjon over tradisjonelle menigheters framtrekkesformer og arbeidsmetoder.

I en viss forstand kan en si at denne problemstillingen griper tilbake til debatten i økumeniske fora på 1960 tallet, hvor spørsmålet etter kirkens misjonsoppdrag og tjenlige strukturer for denne var sentrale tema.¹ Det er noe underlig at disse spørsmålsstillingene synes å ha spilt en heller beskjeden rolle i den praktisk kirkelige teologi og debatt på 1970- og 80 tallet, men desto mer gledelig at de nå, særlig i engelskspråklig sammenheng, igjen reises med full styrke.

I denne artikkelen ser vi først på hvordan disse perspektivene konkret er tatt opp i aktuell litteratur i engelsk og nordamerikansk sammenheng, for så særlig å konsentrere oss om det pastoralteologiske område. Vi spør om

denne nye vektlegging av kirken som *mission-shaped* eller *missional* har fått konsekvenser for forståelsen av, og utformingen, av prestetjenesten og et pastoralt lederskap i den engelskspråklige verden? Hovedvekten vil her ligge på en presentasjon av fire nye bøker til pastoralteologien fra engelsk/anglikansk kontekst. Avslutningsvis drøfter vi mulige konsekvenser for pastoralteologi og prestetjeneste i norsk sammenheng.

«Mission-Shaped Church»

I engelsk og anglikansk sammenheng er denne kritiske refleksjon omkring kirkens aktuelle praksis særlig kommet til uttrykk i rapporten *Mission-Shaped Church: church planting and fresh expressions of church in a changing culture* fra 2004 (MSC)). For norske lesere er denne rapporten gitt en forholdsvis fyldig presentasjon i artikkelen «Fra vedlikehold til misjon» (Hanssen 2004, 26–35)² og vi nøyer oss derfor her med noen korte oppsummeringer:

- Et avgjørende punkt er en erkjennelse av at misjonsdimensjonen, eller kirkens sendelsesoppdrag, hører nøye sammen med ekklesiologien, og at misjon derfor må tenkes sentralt inn i kirkens grunnleggende selvforståelse.
- Framveksten av et flerkulturelt samfunn i de fleste vesteuropeiske land må føre til den erkjennelse at misjon, også i Europa, nå må være *cross-cultural* og kontekstuel orientert.

- I denne, kontekstuelle orienterte, misjon må en tillate en mye større fleksibilitet og et større mangfold i typen av menigheter. De tradisjonelle soknemenighetene vil framdeles være meget viktige, men også disse må, ved siden av å være villige til å se ulike typer av *fresh expressions of church* innen sine gamle soknegrenser, også vise vilje til omfattende endringer.

Denne rapporten har, helt fra den ble presentert på Church of Englands (CofE) kirkemøte i februar 2004, fått en meget positiv mottakelse. Noen kritiske røster har naturligvis hevet seg, jf John M. Hull, *Mission-Shaped Church. A Theological Response* (2006), som særlig etterlyser en grundigere teologisk refleksjon om kring forholdet mellom ekklesiologi, misjon og Guds rike. Han slutter seg allikevel til de praktiske perspektivene i boken og dannelsen av *fresh expressions of church* ved siden av «re-vitalized local congregations of the more traditional type» (ix). Også dette at rapporten i stor utstrekning gjenspeiler en tenkning relatert til urbane områder er blitt kritisert. Svært mange anglikanske menigheter befinner seg i mer landlege (rural) områder, hvor de sosiale og kulturelle forhold ofte er annerledes enn i de store byområdene. Disse spørsmålene er tatt på alvor i flere nyere bøker som således supplerer rapporten på en god måte, *mission-shaped and rural. Growing churches in the countryside* (Sally Gaze 2006) og særlig *God-Shaped Mission: Theological and Practical Perspectives from the Rural Church* (Alan Smith 2008). En svakhet, som ellers er påpekt av flere, handler om at boken har sin hovedvekt på hva en menighet er kalt til å gjøre, altså et aktivitetsperspektiv, og i mindre utstrekning på hva den er kalt til å være, et værensperspektiv (Smith 2008, 50–61).

Når rapporten allikevel har fått et slikt gjennomslag og en så omfattende utbredelse, bare i løpet av det første halvannet år ble den solgt i 16000 eksemplarer, henger det utvilsomt sammen med at den hadde sterk støtte i toppledelsen i CofE. Ikke minst framsto erkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, som en engasjert støttespiller. Hans utsagn om behovet for «a mixed economy of churches» er

da også, sammen med begrepet *mission-shaped*, blitt noe av et slagord i engelsk kirkeliv.

For å fremme rapportens anbefalinger, og å hjelpe med å sette disse ut i praksis, er det opprettet studiegrupper rundt om i bispedømmene og en egen stiftelse med betegnelsen *fresh expressions* under ledelse av den vel ansette teologen Steven Croft, jf www.freshexpressions.org.uk. Her kan ulike grupper og menigheter registrere sine forsøk på å plante nye menigheter, og de kan få råd om materiell og samlinger som gir konkret hjelp til dette.³ Også på litteraturfronten har MSC rapporten, eller rettere; den prosess av nytenkning som denne er en del av, medført stor kreativitet. Church House Publishing, som er CofE's offisielle forlag, har startet utgivelsen av to serier med stor relevans for oppfølgingen av de problemstillinger som nå er satt på dagsorden i kirken. I den første, med samlebetegnelsen *Explorations*, er det siden 2002 utgitt 7 bøker.⁴ En annen serie har selve det programmatisk uttrykket *mission-shaped* i selve tittelen, og omfatter en rekke aktuelle sider av kirkens liv og tjeneste⁵.

Som en ser pågår det en omfattende prosess med å gjennomtenke og konkretisere konsekvensene av et *mission-shaped church* konsept på ulike områder av kirkens liv.

«Missional Church»

Fra den andre siden av Atlanterhavet er en liknende problemstilling blitt utmyntet i begrepet *missional church*.⁶ Til selve begrepet kan en si at det *misjonale*, til forskjell fra det mer vanlige *misjonerende*, er en værensbeskrivelse mer enn en aktivitetsbeskrivelse. En kirke med en misjonal selvforståelse driver ikke misjon som én blant mange andre aktiviteter. Den ser misjon, forstått som sendelse til verden med evangeliet, som et grunnleggende perspektiv på alt den gjør.

Også i Nord-Amerika står mange av de etablerte kirkene overfor store utfordringer i forhold til den sekulære kulturen, og mange er i tilbakegang. Det er denne erkjennelse som, sammen med en større vekt på forholdet mellom ekklesiologi og missiologi, har avfødt *missional church* bevegelsen eller konseptet. I den kritiske, og teologiske, refleksjonen

omkring ekklesiologien i denne sammenhengen spiller tanken om *kirkens stadig pågående omvendelse* (ecclesia semper reformanda) en viktig rolle (Guder 1999), i den forstand at det må pågå en kontinuerlig selvkritikk og selvransakelse innenfor kirken. Og det kritiske spørsmål er: er det å i vareta egne interesser, maktposisjoner, ordninger og tradisjoner blitt viktigere enn å vektlegge sendelsen til verden med evangeliet? Darrell Guder går så langt som til å hevde at kirker som er bundet opp av sine egeninteresser og tradisjoner, på en slik måte at de hindres i realisere sitt sendelsesoppdrag, står i fare for å representere «a reductionist gospel».

Det synes videre klart for «ideologene» innen denne bevegelsen at en slik kontinuerlig omvendelse, og selvransakelse, kun er mulig i kirker og menigheter hvor det utøves et bevisst lederskap. Et lederskap som både har en realistisk forståelse av de utfordringer kirkene står overfor i samtidskulturen, og klare visjoner av hva som er kirkens uoppgivelige og påtrengende oppdrag. I mye av den aktuelle litteraturen er derfor lederskapstenkning, og det vi tradisjonelt ville kalle pastoralteologi, integrert i drøftingen av den misjonale kirke. Vi nevner allikevel et par spesialarbeider til dette.

Engelskmannen og anglikaneren Eddie Gibbs har tilbrakt store deler av sitt liv i USA og kjenner situasjonen vel på begge sider av Atlanterhavet. I sin viktige bok *LeadershipNext. Changing Leaders in a changing Culture* (2005) sier han, «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» (s38). For mange prester og ledere over 40 gjelder det således at de ikke bare må lære seg nye ting om lederskap, men også «avlære seg» «are unlearning» det de tidligere har lært om et hierarkisk, kontrollerende lederskap. Denne boken representerer således et visst oppgjør med noen tradisjonelle lederskapsmodeller, og for så vidt med en tradisjonell pastoralteologi, samtidig som den søker å peke framover, blant annet ved hjelp av begreper som *inclusive*, *relational* og *servant leadership*.

Mye av lederskapstenkingen innen *missional church* konseptet summeres opp i boken *The Missional Leader. Equipping your Church to*

reach a changing World (2006) av Alan J. Roxburgh og Fred Romanuk. Her beskrives en utvikling innen pastoral lederskapstenkning i USA langs følgende linjer:

Pastoral leadership as an identity that participates in forming an alternative society of God's kingdom has been largely abandoned in favor of the caregiving identity. [...] Even though the caregiving pastoral model of leadership has been dominant, it is being rapidly displaced by an entrepreneurial model. [...]

In this book we offer an alternative model of the missional leader who is a cultivator of an environment that discerns God's activities among the congregation and in its context. It is leadership that cultivates the practice of indwelling Scripture and of discovering places for excitement and risk as people discover that the Spirit of God's life-giving future in Jesus is among them (jf særlig s27).

Vi er vel kjent med en amerikansk pastoralteologi som legger vekt på *caregiving* og *counseling*. Og likeså med *an entrepreneurial model*, ledere med sterke og klare visjoner som bygger store og målrettede menigheter. Den *misjonale leder* defineres i denne boken primært som en *kultivator*, som en person som primært er opptatt av å oppdage, oppmuntre og utløse de gaver som foreligger i hele menigheten som Guds folk. Og av å skape et miljø (*an environment*) hvor alle våger å ta i bruk sine skapende evner, og å være åpne for Guds Ånds inspirasjon og veiledning, i et inkluderende samarbeide for å bygge menighet. Og for å nå verden med evangeliet. Med en terminologi som er kjent fra norsk sammenheng (Skjevesland 1999), kan en si at pastoralteologien, eller lederskapstenkingen, her løftes ut av *et klerikalt paradigme* og søkes nyformulert innen rammen av et *ekkesialt paradigme*. Det vil si: det er ikke så mye prestens eller lederens oppdrag og oppgaver som står i sentrum, men selve menighetens kall og sendelse. Og spørsmålet etter hvordan presten, eller lederen, kan samvirke med og inspirere hele menigheten til å leve ut denne sendelse.

Før vi forlater den nordamerikanske konteksten nevner vi at det her også foreligger interessante innspill fra romersk-katolsk hold, med synspunkter som ligger nært opp til *missional church* konseptet. Jf et par sitater fra Robert S. Rivers, *From Maintenance to Mission. Evangelization and the Revitalization of the Parish* (2005): «Evangelization is the Church's dee-

pest identity because our God is a missionary God» (61–75) og «Pastors organize parishes for evangelization by communicating a vision, managing for results, and providing administrative support» (195–223).

Konsekvenser av MSC for presteutdanning og pastoralteologi?

Om vi nå vender tilbake til den engelske sammenhengen, og til MSC rapporten, er det interessant å spørre om det her foreligger føringer for, eller perspektiver på, presteutdannelsen og på pastoralteologien. Til det er det bare å svare et helt klart ja! Både i selve rapporten, og i andre bøker som er blitt til i den samme prosess av nytenkning, er det en helt klar forutsetning at den praktiske gjennomføring av rapportens intensjoner medfører store utfordringer for lederskapet, både ordinert og lek, innen kirken. Om vi her konsentrerer oss om det ordinerte lederskap ser en utfordringer på tre områder:

- Når det gjelder utvelgelse av personer til presteutdanning og ordinasjon. Av de ni nå aktuelle *selection criteria for ministry*⁷ er særlig to nye kommet til de siste årene. De dreier seg særlig om evne til samarbeidende og utrustende lederskap, og om en klar forståelse av nødvendigheten av misjon og evangelisering i en endret kultursituasjon. If her også kapitlet *Clergy selection and training for a missionary Church* hos Bob Jackson (2005), hvor også behovet for å rekruttere yngre mennesker inn i prestedtjenesten framheves. Undersøkelser viser at det er menigheter med prester under 40 år som best klarer å omstille seg.
- For det andre dreier det seg om selve utdannelsen av prester. Den anglikanske kirke har allerede ulike modeller for presteutdanning, og rekrutterer de fleste av sine prester blant mennesker med erfaring fra ulike typer av yrkesliv og med aktiv bakgrunn i menighetsarbeide. I MCS rapporten framheves det at alle som skal inn i en kirkelig tjeneste nå må gjøres fortrolige med *cross-cultural evangelism*, og at det må utvikles typer av presteutdanning hvor *'on the job' training* i evangelisering blir vanlig (s 147f.). En ledende

menighetsanalytiker sier det slik, «Theology and biblical studies cannot be abandoned, but they need to be woven into a training programme for missional leaders.» (Jackson 2005,123)⁸ CofE har da også begynt å utvikle et program for *mixed-mode pioneer ordinands* hvor studentene hele tiden bor og arbeider i en spesiell menighet. Her står de under veiledning av en prest og har, ved siden av sin tjeneste, ukentlige studiedager og regelmessige opphold ved et teologisk college. Ellers har *formation* perspektivet (*formatio*), lenge spilt en rolle i anglikansk presteutdanning. Dette gjenspeiles også i den nye litteraturen til presteutdannelsen.⁹

- Et tredje område har naturligvis å gjøre med å utvikle en pastoralteologi og ulike typer av etterutdanning, *continuing ministerial education*, som gjenspeiler den nytenkning som nå foreligger og de konsekvenser dette må få for prestedtjenesten i alle typer av menigheter. Det er dette vi særlig vil konsentrere oss om i siste del av denne artikkelen.

Lærebøker i pastoralteologi i engelsk kontekst

Foreløpig er det ikke, så vidt denne forfatter har registrert, kommet noen bok med tittelen *mission-shaped pastoral theology* eller *mission-shaped priests*. Men flere av de bøker vi allerede har nevnt gir interessante innspill til utformingen av prestedtjenesten i den nå aktuelle historiske og kulturelle kontekst. Ikke minst er dette tilfelle i den nevnte bok av Jackson (2005). Et viktig poeng hos ham er at prester nå må kunne lede an i endringsprosesser i tradisjonelle menigheter. Ikke fordi endringer er noe mål i seg selv, men fordi det er helt nødvendig for å overleve. Riktignok kan endringer være smertefulle, men, sier han: «Most churches need to make a choice between having a comfortable death or an uncomfortable life» (58).

Boken *mission-shaped spirituality* (2006) av Susan Hope har et videre sikte enn prester og ledere. Vi kan si at det dreier seg om en spiritualitet for hele Guds folk, det hun kaller en *apostolisk spiritualitet*. Her møter vi en erfaren prest som i høy grad er opptatt av å inspirere menigheter til kreativitet og nytenkning for å nå kir-

keuvante og å sette kirkens sendelsesoppdrag ut i livet. Og som selv er med helt i første linje når det gjelder ulike former for evangelisering. Når det gjelder prester og ledere blir det en viktig oppgave for disse å lede menighetene ut i det hun kaller «an apostolic adventure». En spennende, og kanskje farefull, reise hvor en søker, etter forbilde av Jesus og apostlene, å krysse ulike sosiale og kulturelle grenser og våger å ta risikoen med å mislykkes i noen situasjoner.

Men den anglikanske kirke har en lang tradisjon med bøker som særlig berører den ordinerte prestejeneste og som, i vid forstand, kan kalles lærebøker i pastoralteologi. Av klassikere fra 1960-70 tallet nevner vi John R. W. Stott, *The Preachers Portrait. Some New Testament Word Pictures* (1961) som dreier seg om mye mer enn forkynnelse fra prekestolen. Videre Michael Ramsey, *The Christian Priest Today* (1972). Det nye, reviderte, opplaget av denne i 1985 er særlig motivert av den økende vektlegging av lekfolkets tjeneste og «the role of the priest in encouraging this ministry» (1985:ix).

På 1990 tallet er det publisert en rekke betydelige bøker, vi nevner: Francis Dewar, *Called or Collared. An Alternative Approach to Vocation* (1991), ny utgave i 2000, særlig motivert ut fra spørsmålet om kvinners tjeneste; Robin Greenwood, *Transforming Priesthood* (1994); Alastair Redfern, *Ministry and Priesthood* (1999) og Steven Croft, *Ministry in Three Dimensions* (1999). Flere av disse gjenspeiler, i ulik grad, noen av de perspektiver som er presentert i MSC rapporten. Vi konsentrerer oss i fortsettelsen allikevel om bøker som er utgitt litt inn på 2000 tallet, og hvor en vel kan forvente at viktige elementer i den prosess som ledet fram til rapporten kommer til uttrykk?

Fire nye bøker til pastoralteologien

Spørsmålene vi tar med oss inn i arbeidet med disse fire nye lærebøker i pastoralteologi, igjen er dette begrepet brukt i noe vid forstand, er da som følger:

i hvor stor utstrekning gjenspeiles *mission-shaped church* konseptet og åpenheten for *fresh expressions* og *a mixed economy of churches* i disse bøkene? Og hvilke konsekvenser får dette

for profileringen av prestejenesten? Kan en i noen av disse finne en *mission-shaped* pastoralteologi?

Først gis en generell presentasjon av disse fire bøkene, mens vi deretter spør mer systematisk etter den missiologiske profilering og åpenheten for ekklesiologisk nytenkning.

Vi begynner med boken *Being a Priest Today. Exploring priestly identity* (xii+237s), først utgitt i 2002 av Christoffer Cocksworth og Rosalind Brown. De har begge erfaring fra utdannelse av prester, Cocksworth er etter at boken ble utgitt også blitt rektor ved Ridley Hall i Cambridge, og tiltrer sommeren 2008 som «diocesan bishop» i Coventry. Brown, som har bakgrunn i den episkopale kirke i USA, har fått en stilling ved katedralen i Durham. Boken har fått god mottakelse og stor utbredelse, innen to år var den trykket opp i fire utgaver. Den er også blitt rost for å representere en god kombinasjon av akademisk lærdom og aktuell kirkelig praksis, Cocksworth har sin styrke innen liturgihistorie og liturgisk teologi¹⁰ og Brown som hymnolog og salmediker¹¹.

Boken kan synes noe tradisjonell i sin oppbygning, tre hoveddeler med tre underavsnitt, eller kapitler, hver, og de ulike overskrifter kan gi inntrykk av at det i stor utstrekning er prestens person og tjeneste som står i sentrum for interessen:

The Root of priestly life

1. Being Called
2. Being for the Other
3. Being for God

The Shape of priestly life

4. Being for Worship
5. Being for the Word
6. Being for Prayer

The Fruit of priestly life

7. Being for Holiness
8. Being for Reconciliation
9. Being for Blessing

Det er svært mye verdifullt i denne boken, ikke minst om ordinasjonens historiske bakgrunn og innhold, prestens eget åndelige liv og om ulike tradisjonelle sider ved prestejenesten. Mest interessant fra vårt perspektiv er imidler-

tid den revisjon og bearbeiding som er skjedd med henblikk på den nye utgaven i 2006. Her er det helt tydelig at det er impulser fra MSC rapporten og den nye missiologiske bevissthet innen CofE som har slått inn.

Paul Avis er en av ekspertene på ekklesiologi innen den anglikanske kirke,¹² generalsekretær for mellomkirkelig råd i CofE og leder av et *Centre for the Study of the Christian Church*. I 2005 utgav han den spennende boken *A Ministry shaped by Mission* (xvi+129s). Denne har ikke det samme omfattende sikte som den først omtalte, men er særlig preget av to hovedperspektiver (vii):

- «to show what ministry is for by integrating it with what the Church is for.»
- «it explores the pivotal connection between ministry and mission.»

Han understreker at begrepet *ministry* her ikke bare brukes om den ordinerte tjeneste, men inkluderer også alle typer av lek tjeneste i dette. Allikevel er det et viktig poeng i boken å profilere den ordinerte tjeneste på en balansert måte, og i et kirkehistorisk og økumenisk perspektiv. En merker også i denne boken noe av det engasjement som preger MSC rapporten. Det er som om store deler av CofE nå er våknet opp til å se med friske øyne og til å sette navn på den kritiske situasjon som har utviklet seg i forholdet mellom kirken og samfunnet. Avis sier således om sin bok: «[it] is impelled by the urgency of our missionary situation in the West, in a culture that is increasingly being torn away from its Christian moorings by powerful secular and non-Christian currents.» (viii).

De to neste bøkene er begge utgitt i 2007, henholdsvis i juni og november, og forfatterne skulle ha således ha hatt god tid til å ta stilling til og drøfte *mission-shaped church* konseptet.

Den første av disse er John Pritchard, *The Life and Work of a Priest* (xii+164s) (2007). Pritchard er forholdsvis nylig utnevnt som biskop i Oxford og har en bred bakgrunn som menighetsprest, prestelærer¹³ og fra andre høye embeter i kirken. Boken er meget velskrevet og lettlest, selv om språket er innholdsmettet. En viss selvironisk og humoristisk tone letter også lesningen. Det spennende ved denne boken er at den helt fra introduksjonsavsnittet av, og

gjennom de ulike kapitler, er opptatt av at enhver prest i dag må tilpasse seg «a 'mixed-economy Church' of both inherited models and fresh expressions» (xi). Den er inndelt i tre hoveddeler, og med innledning og avslutning utgjør den 17 kapitler. Hoveddelene har følgende overskrifter:

Part One. The Glory of God

Part Two. The Pain of the World

Part Three. The Renewal of the Church

Styrken i denne boken er at den både gir en klok og praktisk orientert innføring i viktige sider ved en tradisjonell prestetjeneste, samtidig som det bygges bro over til den nye kulturelle og sosiale virkelighet kirken nå befinner seg i. Med henvisning til moderne samfunnsforskning beskrives det paradigmeskiftet som nå foregår i den vestlige verden, og det hevdes: «The Church is caught up in this deep structural shift. No priest can afford to keep doing the same things in the same way as they were done in the 1970s» (44).

Den siste boken har tittelen, *The Human Face of Church. A Social Psychology and Pastoral Theology Resource for Pioneer and Traditional Ministry* (xvii+332) (2007), og de to forfatterne, Sara Savage og Eolene Boyd-MacMillan, er begge psykologer og forskere knyttet til «The Psychology and Religion Research Group» ved universitetet i Cambridge. Savage er kjent fra sin forskning omkring ungdom og spiritualitet¹⁴, og Boyd-MacMillan er for tiden involvert i et prosjekt vedrørende konflikter blant kirkeledere med ulike teologiske ståsted. Boken kan ikke vurderes som en vanlig lærebok i pastoralteologi, til det er dens sikte altfor begrenset. Allikevel har den svært mange anliggender som er viktige for prester og kristne ledere. I forordet omtales den av Steven Croft som «one of the first textbooks on Christian ministry to be written for this mixed economy of church life» (xii).

Vi nøyer oss med en generell presentasjon av denne boken ettersom mange av MSC rapportens anliggender er innarbeidet som viktige forutsetninger, uten alltid å være klart eksplisert.

Forfatterne presenterer selv boken på følgende måte: «This book is for everyone interested in the unfolding drama of the Christian church during a time of rapid change. [...] We have developed this social psychology and pastoral theology resource to support a 'mixed economy of church' comprising pioneer, traditional, lay and ordained ministries» (xiii).

Som sidetallet indikerer er det en omfattende framstilling. Den er dels bygget opp som en arbeidsbok med spørreskjemaer, og dels som en resursbok hvor en kan gå inn i spesielle tema. Svært forenklet kan en sammenfattere si at forfatterne søker å bevisstgjøre på de ulike sosial-psykologiske prosesser og menneskelige personlighetstrekk som ofte ligger bak konflikter i kirkelig sammenheng. Dette er ikke minst aktuelt i en tid med store endringer og behov for mental omstilling og nytenkning. Vår generasjon karakteriseres som en «hengsel-generasjon» som lever i overgangen mellom to kulturelle paradigmer. Forfatterne forsøker, i dette perspektiv, å gi hjelp til å se at det noen ganger virkelig foreligger en konflikt, jf kapittel 3, «No Conflict Here – We are all Christians», og til å bevisstgjøre på hva som egentlig gjenspeiles i konflikten. I andre kapitler drøftes ulike typer av lederskap, teamarbeide, gruppedynamiske prosesser, endringsledelse og konfliktløsning. Videre vektlegges, i andre hoveddel, viktigheten av å utvikle sunne og ærlige personlige relasjoner, og det sies gode og kloke ting om hvordan mennesker vokser i tro og modenhet. Tredje hoveddel omhandler tilgjengelige resurser av ulik karakter for den som vil arbeide videre med problemstillingene i boken. Her er mye praktisk og nyttig materiale.

Den missiologiske profilering

Når det gjelder Cocksworth og Brown har, som nevnt, det missiologiske perspektiv særlig fått gjennomslag i den nye utgaven fra 2006. Her finner vi en ny introduksjon, en bearbeidelse av noen av de eksisterende kapitler og et helt nytt kapittel:

10. Being Sent.

Det sies nå i introduksjonen at dette er en bok «for those who want to think more about the priestly ministry of leading and shaping, gui-

ding and forming God's priestly people» (x). Vekten på Guds folks prestelige tjeneste, på bakgrunn av dåpen, går da også som en rød tråd gjennom viktige deler av boken, og prestedtjenesten defineres relasjonelt inn i et samspill med de andre lemmene på menigheten som Kristi legeme (15). Forfatterne avgrenser seg også overfor et klerikalt paradigme «in which the Church can only be present and active when authenticated by the ordained» (19). Den ordnerte tjeneste er allikevel viktig og ønskelig, og har som sitt særlige ansvar å se til at menigheten vokser som «a community embodying and demonstrating the *with-other-ness* and *for-other-ness* of God's life of love» (20). I en slik tjeneste indikerer og symboliserer presten at menighetens prestelige identitet ikke er noe mindre enn Kristi egen prestelige identitet (27).

Men det er i det nye kapittel 10 at intensjonene i MSC rapporten klart kommer til uttrykk.

Her knyttes det an til nyere missiologisk tenkning, særlig *missio dei* konseptet, og hele det trinitariske sendelsesperspektiv i NT. Ettersom kirken selv både er skapt gjennom Faderens sendelse av Sønnen og Ånden, og tatt inn i denne sendelse, må hele kirkens liv være innrettet på misjon. På det å bringe Guds frelse gjennom Kristus til alle mennesker (207–210). Og dette må også prege prestedtjenesten, «We are to embody and demonstrate the Church's *sentness*» (210). Ettersom mange tradisjonelle framstillinger av pastorteologien har hentet mye av sitt materiale fra Pastoralbrevene i NT, har denne mye handlet om å ta seg av, under vise og betjene de mennesker som allerede tilhører kirken, sies det. Dette har da også vært naturlig i en tradisjonell folkekirkesituasjon hvor de aller fleste i det geografiske sokn har tilhørt kirken og deltatt i dens liv. Faren er imidlertid at en da lett har mistet «the missionary orientation of pastoral ministry» (211). I vår tid, hvor så mange mennesker er blitt fremmedgjort for kirken og et kristent gudstjenesteliv, er det derfor en praktisk nødvendighet at dette perspektivet på prestedtjenesten gjenvinnes.

Selve inndelingen av Paul Avis bok gjenspeiler et klart missiologisk perspektiv:

1. *The Mission of God that shapes our Ministry*
2. *A Ministry shaped by the Mission of God*
3. *Ordained to a Ministry shaped by Mission*

I sin tilretteleggelse av misjonsbegrepet knytter også Avis an til *missio dei* konseptet slik dette særlig er tilrettelagt av David Bosch og i ulike økumeniske dokumenter, og han gir følgende definisjon:

«Mission is the whole Church bringing the whole Christ to the whole world» (1). Dette holistiske aspekt utdypes ved at missiologien og ekklesiologien knyttes nært sammen, og ved at misjon ikke tenkes snevert som evangelisering ved ord alene, eller ved ord og sakrament, men også ved en pastoral praksis i bred forstand. I et oppgjør med den tanke at misjon er noe som finner sted ved siden av, eller i tillegg til, kirkens daglige og ordinære tjeneste med ord, sakrament og pastoral omsorg, henviser han til misjonsbefalingen i Matt 28,19–20. Vi finner altså også her en grunnleggende korrespondanse med MSC rapporten. I sin innholdsbestemmelse av kirkens oppdrag bygger han videre på de tre leddene i misjonsbefalingen: forkynnelse med ord (proklamasjon og undervisning), forvaltning av sakramentene og pastoral omsorg (sjelesorg, veiledning og praktisk omsorg) (21–42). For Avis er det avgjørende å framheve at misjon, forstått som forkynnelse i ord, ikke er troverdig dersom denne ikke går hånd i hånd med pastoral omsorg. Han polemiserer derfor sterkt mot den tanke at pastoral omsorg bare dreier seg «maintenance» (vedlikehold) adskilt fra misjon (42).

Selv om Pritchard i sin bok er meget opptatt av den endrede samfunnssituasjonen, gir en fornyet vektlegging av kirkens misjonsoppdrag seg ikke bare av denne. Også han framhever det trinitariske sendelsesperspektiv som står sentralt i MSC: «God is forever in mission mode because that's God's nature» (5). Og dette misjonsoppdrag «[...] is exercised through the baptismal vocation of all God's people, in the power of the Spirit» (6). Dette perspektiv er viktig for en prest som ofte føler seg presset av alle utfordringene rundt seg. Det gjelder å mobilisere og virke sammen med alle de samlede pastorale resurser som finnes blant Guds

folk i den lokale menighet, det han også kaller «[...] the full ministerial workforce that God has given him or her» (145).

Mest interessant ut fra vårt perspektiv er del 3, og ikke minst de viktige kapitlene om presten som «Creative leader» og «Mature risk-taker». Her profileres presten som teamleder og det sies: «*the priest always leads in collaboration with others*» (104). Interessant er her vekten på presten som «kulturanalytiker» som hjelper menigheten til å se de aktuelle utfordringer i tiden og som inspirerer til kreativitet og nytenkning for å møte disse, «Radical thinking is no longer a luxury and no priest is immune from the challenge of re-thinking the Church's ministry» (129). Pritchard framstår her som en biskop som ikke ønsker å bremse eller kontrollere, men snarere utfordre til å gå nye veier.

Ekklesiologisk nytenkning

Ved siden av sendelsesperspektivet og det misjonale perspektiv på ekklesiologien, framhever MSC rapporten også behovet for ulike, nye typer av menigheter ved siden av de tradisjonelle soknemenighetene. Også dette gjenspeiles i det nye kapittel 10 hos Cocksworth og Brown: «We need *ecclesiological imagination*», heter det (219). Det er et klart behov for å «nyforestille» seg (reimagine) hva det innebærer å være kirke i dag. Men dette forutsetter også en dyp innlevelse i selve kirkens vesen, en klar forståelse av hva som er kirkens kode eller DNA, og det kan ikke gjøres av en enkelt prest alene. Her kommer også det episkopale aspekt ved den anglikanske kirkeforståelse inn, planting av nye menigheter må skje i samforstand med den lokale biskop. Tidligere var det ofte slik at unge prester prøvde å skjule sine litt radikale og kreative tanker for sin biskop. Den tid er imidlertid forbi i de fleste bispedømmer i England, sies det, og mange biskoper er nå opptatt av å se sin tjeneste i et apostolisk sendelsesperspektiv: «They want to be able to exercise their *apostolic ministry* of sending and supporting, creating space for the Church to grow, blessing and nurturing new life as it emerges» (220). Faktisk er det slik at mange biskoper nå savner og etterlyser større kreativitet og nytenkning i menighetene.

I den andre hoveddelen av Avis bok, (43–86), reises særlig to problemstillinger. Den første dreier seg om å avgrense «ministry», tjeneste, fra det å leve et bevisst kristent disippel-liv i hverdagen. Det siste er en enhver kristen kalt til. Begrepet *tjeneste*, hva enten det dreier seg om lek eller ordinert, dreier seg om noe mer. Og, for det andre, er det viktig å se at dette ikke er et individuelt begrep, men at det må ha en ekklesiologisk forankring. Mye av tankegangen her summeres opp i følgende sitat: «Christian actions are acknowledged by us to be expressions of ministry if they are recognized, expected or mandated by the Church, if they have a public dimension and if they are subject to some kind of accountability and oversight» (46). Denne ekklesiologiske forankring av tjenestebegrepet innebærer således at enhver tjeneste, i eller på vegne av kirken, må være inneforstått med og preget av det som er kirkens oppgave, nemlig det å representere og videreføre Kristi egen tjeneste overfor verden.

I sin tredje hoveddel (88–120) definerer og avgrenser Avis den ordinerte tjeneste i forhold til andre tjenester i kirken i dag. Ut fra vårt perspektiv er det her interessant å se at også den ordinerte prestedtjeneste klart sees i rammen av en *misjonalt orientert ekklesiologi*.

Spørsmålet om ny menighetsplanting og *a mixed economy of churches* ligger imidlertid utenfor fokus i denne boken.

Pritchard er tydelig klar over at den komplekse tiden kirken nå befinner seg i er svært krevende for mange prester. De må nemlig vende seg til å leve i to virkeligheter samtidig, eller i to «ecclesial worlds at the same time» (130). På den ene siden må de prøve å ivareta mange av de tradisjonelle tjenestene, samtidig med at de søker å omstille seg selv og sin menighet til de nye radikale endringer som er nødvendige dersom kirken skal overleve.

Som en hjelp til denne omstillingen, både for pastoralteologien og ekklesiologien, beskriver han 8 «Design principles for a new Church» (132–136). Det må skje en bevegelse:

- *From individual ministry to a community of ministers in mission.* Tiden krever team av prester og lekfolk som arbeider nært sammen og støtter og oppmuntrer hverandre.

- *From guarding boundaries to growing relationships.* De fleste steder spiller ikke lenger geografiske grenser den samme rolle som tidligere. Folk er mobile og er mer opptatt av nettverk og relasjoner på tvers av geografi. Det gjelder derfor å tilstrebe gode relasjoner mellom tradisjonelle menigheter og nye som vokser fram i deres nærmiljøer.
- *From partial ministry to holistic mission.* Det trenges en ny bevissthet om at sosiale og kulturelle aktiviteter må gå sammen med evangelisering. Mange menigheter har vektlagt det første, men har ofte glemt å skape kontekster hvor åndelig søkende mennesker kan få stille, og eventuelt få svar på, dypere livsspørsmål.
- *From Sunday faithful to weekday disciples.* Kristne mennesker må her hjelpes til å tenke at det ikke så mye dreier seg om å gå til kirke som å være kirke. Det gjelder her å bevisstgjøre på et disippel-liv som ser de 167 timene i uka de ikke er i kirken som det som virkelig teller.
- *From delegated ministry to shared ministry.* Det er ikke nok å delegere ansvar, men det må skje en reell deling av dette. En delt tjeneste har som mål å istandsette hele Guds folk til å tjene med sine gaver.
- *From autonomy to accountability.* Det å utøve autoritet uten å bli stilt til ansvar er farlig. Dette er noe vi i dag lærer fra mange sekulære sammenhenger, og det må også gjøres gjeldende for en kirkelig tjeneste.
- *From conventional faith to passionate commitment.* I økende grad er det å delta i en menighets liv i dag uttrykk for et positivt valg og ikke bare en tilfeldighet. Og etter som vi nå lever i en «seeing is believing» kultur ser mange utenforstående etter forandrede liv hos aktive kirkefolk. Ulike typer av åndelig fornyelse er derfor viktig.
- *From self-preservation to suffering and celebration.* For lenge har kirken i den vestlige verden hatt en dominerende og selvsagt posisjon. Vi beveger oss nå inn i tider som vil bli mye vanskeligere, og vi må være forberedt på lidelse. Men midt i dette vok-

ser det fram nye typer av gudstjenester og samlinger, i katedraler og andre steder, som feirer Guds storhet og demonstrerer at lovprisning ofte er kirkens beste reaksjon på vanskelige tider.

At det i denne boken utvikles en pastoralteologi som er helt i tråd med intensjonene i MSC gir seg også av et følgende sitat. Selv om CofE har identifisert behovet for en ny pionertjeneste for både ordinerte og leke menighetsledere, gjelder det at «every priest will need to have some of this pioneering spirit in his or her soul. The one disabling characteristic will be rigidity.» (138).

Konklusjon

En kortfattet konklusjon på vår undersøkelse kan formuleres slik:

Intensjonene fra MSC rapporten er i ferd med å slå igjennom på bred front, og i ulike kirkelige tradisjoner, i arbeidet med pastoralteologi og presteutdanning innen CofE.

Avsluttende kommentar og utblikk til norsk kirkevirkelighet

Steven Croft, som er en av de ledende skikkelser i den omstillingsprosess som skjer innen CofE, summerer den utfordring kirken nå står overfor i tre enkle spørsmål¹⁵:

1. Hvordan kan vi støtte og opprettholde eksisterende menigheter i deres gudstjenesteliv og misjon?
2. Hvordan kan vi plante og utvikle nye menigheter som tar på alvor den nye kontekst vi befinner oss i?
3. Og hvordan kan vi hjelpe begge parter i denne nye «blandede økonomi» av menigheter til å leve og blomstre sammen?

For vår egen del vil vi legge til et fjerde spørsmål:

Hvordan skal en makte å rekruttere nok personell, særlig av ordinerte prester til å arbeide i det større, samlede, antall av menigheter som denne utviklingen vil føre med seg?

Vi har tidligere nevnt at CofE har flere modeller for utdanning av sine prester. Det er mitt bestemte inntrykk at den nye kreativitet og flek-

sibilitet innen kirken, i seg selv, allerede virker motiverende og rekrutterende blant mennesker som kanskje ikke kunne tenke seg en helt tradisjonell presterolle. En stadig stigende prosentdel av personer som nå rekrutteres til prestetjeneste kommer da også fra livskraftige menigheter som, over tid, har utviklet et noe mer utradisjonelt gudstjeneste- og menighetsliv. Mange av disse vil ha en spesiell motivering for å arbeide med ulike *fresh expressions of church*. Den nye vilje til endring i mange tradisjonelle menigheter, og mange biskopers tilskyndelse til nytenkning, leder også til at mange unge mennesker med bakgrunn i slike menigheter nå trekkes mot prestetjeneste. Som et eksempel nevner vi her at en menighet i Londonområdet, med en moderat evangelikal/karismatisk profil, i løpet av de 12–13 siste år har rekruttert 20 personer til presteutdanning. Og de regner med at 10 nye vil følge etter i løpet av de kommende 5 år.

Ellers er det særlig to faktorer som har vært nevnt som drivkreftene bak den omstillingsprosessen som nå foregår i England:

- Et realistisk forhold til den tilbakegang over mange år som har preget kirkelivet i England, og som også har fått store økonomiske konsekvenser for kirken.
- En ny bevisstgjøring på det misjonale aspekt ved ekklesiologien og de konsekvenser dette også må få for prestetjenesten og alt kristent lederskap. Det interessante er at disse spørsmålsstillingene ikke bare har fått en legitim status innen CofE, men også blir sett som helt presserende for kirkens framtid.

Nå er det forskjeller på den kirkelige og samfunnsmessige situasjon i England og Norge. En viktig forskjell er at vi i Norge har mange flere døpte, ikke aktivt engasjerte, medlemmer av kirken. Dette innebærer at det misjonale aspekt må utformes på en noe annen måte. Et godt skritt i riktig retning her foreligger, etter min mening, i artikkelen «Misjonerende folkekirke. Selvmotsigelse eller mulighet» (Hegstad 2004). En viktig side ved en misjonal tenkning og praksis dreier seg om å *bekrefteth tilhørighet* hos mennesker som sliter med livet sitt, eller

opplever å ha liten tro. På den annen side må en misjonalt tenkning hele tiden ha kontakt med misjonsbefalingens målsetting og *utfordre* døpte mennesker som svært sjelden søker til kirke, eller et kristent fellesskap, på at det å være en kristen også dreier seg om disippelskap og etterfølgelse av Jesus. Og om deltakelse i et gudstjenestefeirende fellesskap.

En annen viktig forskjell er at vi i Norge har tilgang til en betydelig offentlig økonomi. Men kanskje trenger vi i dag å spørre om dette faktum «kamouflerer» den situasjon at det mange steder i Norge ikke finnes en kirkelig engasjert grasrot sterk nok til å holde oppe den type av menigheter som nå finnes?

Selv om CofE framdeles har adgang til visse fond er det nå, i hovedsak, den kirkelig engasjerte grasrot som har det bærende ansvar, åndelig og økonomisk, for kirkens fortsatte eksistens.

Kanskje kan vi se fire utviklingstendenser i Norge:

1. Samfunnskulturen, ikke minst slik denne gjenspeiles i massemedia og offentlig debatt, fjerner seg, i Norge som i resten av Vest-Europa, mer og mer fra en kristen virkelighetsforståelse og et kristent verdigrunnlag.
2. Statistikkene over gudstjenestedeltakelse tyder, i de fleste deler av landet, på at den kirkelig engasjerte grasrot blir mindre og mindre.
3. Troen på Gud fornektes av en stadig større del av befolkningen. I følge en undersøkelse fra februar 2008 regner nå 47% av norske menn seg som ateister. Her må det legges til at det synes å være et betydelig sprik i resultatene fra ulike undersøkelser av norske innbyggers forhold til tro og religion.
4. På det økonomiske område kan en knapt forvente at tilskuddene fra stat og kommune vil øke vesentlig i årene som kommer. Snarere er det grunn til regne med at de kirkelige budsjetter, særlig i kommunesektoren, vil tape i konkurransen med eldreomsorg, helse- og skolepolitikk.

Om disse observasjonene er holdbare er det på

høy tid at vi også i Norge, og i de andre nordiske land, begynner å stille følgende spørsmål:

- Hva slags menigheter kan vi, i et slikt perspektiv, begynne å se for oss i en ikke altfor fjern framtid?
- Og hva slags pastoralteologi og presteutdanning trenger vi da å utforme for å utvikle og lede disse menighetene?
- Videre trenger vi kanskje å undersøke hva slags typer av menigheter, eller kristne organisasjoner, i norsk sammenheng, som driver et arbeide som har potensial til å rekruttere til kirkelige tjenester.
- Og vi trenger å spørre: Kan vi forvente at engasjerte kristne ungdommer i dag vil la seg rekruttere til de tradisjonelle akademiske teologistudiene og til å gjøre tjeneste i tradisjonelle norske soknemenigheter? Eller til tjeneste i en kirke hvor den teologiske profil stadig synes å bli mer uklart?

Etter denne forfatters mening haster det ikke minst med å utforme ulike typer av presteutdanning, som ikke bare vektlegger en akademisk skoloring, men også ferdigheter i å plante nye typer av menigheter og til å hjelpe tradisjonelle menigheter til omstilling og ny utvikling. Her foreligger det store utfordringer både til de teologiske utdanningsinstitusjonene og til det kirkelig lederskap på ulike nivåer.

Litteratur

- Avis, Paul (2005): *A Ministry shaped by Mission* (xvi+129s), London: T & T Clark International.
- Avis, Paul (2000): *The Anglican Understanding of the Church. An Introduction*, London: SPCK.
- Avis, Paul (2003): *A Church Drawing Near. Spirituality and Mission in a Post-Christian Culture*, London: T&T Clark International.
- Bayes, Paul and Sledge, Tim (m.fl.) (2006): *mission-shaped parish. traditional church in a changing context*, London: Church House Publishing.
- Cocksworth, Christoffer and Brown, Rosalind (2002/2006): *Being a Priest Today. Exploring priestly identity* (xii+237s), Norwich: Canterbury Press.
- Cocksworth, Christoffer (1997): *Holy, Holy, Holy. Worshiping the Trinitarian God*, London: DLT.
- Cray, Graham (2006): «En verden i forandring – en kirke i forandring? Utfordringen fra dagens samfunn til den etablerte kirke» og «Fra vedlikehold til misjon. Behovet for en missional ekklesiologi i de etablerte europeiske kirker», i Hesselberg (2006: 28–36 og 94–102).

- Croft, Steven (1999): *Ministry in Three Dimensions*, London: DLT.
- Croft, Steven (ed) (2006): *The Future of the Parish System. Shaping the Church of England for the 21st Century*, London: Church House Publishing.
- Croft, Steven and Walton, Roger (2005): *Learning for Ministry. Making the most of study and training*, London: Church House Publishing.
- Croft, Steven (ed) (2006): *Mission-shaped Questions. Defining issues for today's Church*, London: Church House Publishing.
- Dewar, Francis (1991/2000): *Called or Collared. An Alternative Approach to Vocation*, London: SPCK.
- Engelsviken, Tormod og Sannes, Kjell Olav (utg.) (2004): *Hva vil det si å være kirke. Kirkens vesen og oppdrag*, Trondheim: Tapir.
- Engelsviken, Tormod (2004): «Den misjonale kirke og utfordringer fra kirken i sør», i Engelsviken og Sannes (utg.), 2004, 69–92.
- Gaze, Sally (2006): *mission-shaped and rural. growing churches in the countryside*, London: Church House.
- Gibbs, Eddie (2005): *LeadershipNext. Changing Leaders in a changing Culture*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Guder, Darrell L. (1999): *The Continuing Conversion of the Church*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Hanssen, Ove Conrad (2004): «Fra vedlikehold til misjon», *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 21, 2/2004, 26–35.
- Hanssen, Ove Conrad (2006): «Kirkens framtid – framtidens kirke» i Hesselberg (2006), 9–19.
- Hanssen, Ove Conrad (1/2007): «Fra empirisk undersøkelse til pastoral praksis», *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 61, 1/2007, 45–60.
- Hanssen, Ove Conrad (2/2007): «Kirke i en ny tid? Utfordringer fra 'emerging churches' og 'fresh expressions of church'», *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 24, 2/2007, 3–13.
- Hegstad, Harald (2007): «Menighetsutvikling på amerikansk», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 24, 2/2007, 14–23.
- Hegstad, Harald (2004): «Misjonerende folkekirke. Selvmotigelse eller mulighet», *Norsk tidsskrift for misjon* 58, 4/2004, 213–224.
- Hesselberg, Thor (utg.) (2006): *Kirkens framtid og framtidens kirke*, Oslo: Luther.
- Hope, Susan (2006): *mission-shaped spirituality. the transforming power of mission*, London: Church House Publishing.
- Hull, John M. (2006): *Mission-Shaped Church. A Theological Response*, London: SCM Press.
- Jackson, Bob (2005): *The Road to Growth. Towards a thriving Church*, London: Church House Publishing.
- Jørgensen, Knud (2004): «Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonal ekklesiologi» i Engelsviken og Sannes (utg.), 2004, 51–68.
- Mission-Shaped Church: church planting and fresh expressions of church in a changing culture*, London: Church House Publishing 2004.
- Mobsby, Ian (2006): *Emerging and fresh expressions of Church. How are they authentically Church and Anglican?*, London: Moot Community Publishing.
- Pritchard, John (2007): *The Life and Work of a Priest*, London: SPCK.
- Pritchard, John and Ballard, Paul (1997/2006): *Practical Theology in Action. Christian Thinking in the Service of Church and Society*, London: SPCK.
- Ramsey, Michael (1972/1985): *The Christian Priest Today*, London: SPCK.
- Redfern, Alastair (1999): *Ministry and Priesthood*, London: DLT.
- Rivers, Robert S. (2005): *From Maintenance to Mission. Evangelization and the Revitalization of the Parish*, New York/Mahwah N.J.: Paulist Press.
- Robinson, Martin (2005): *Planting Mission-Shaped Churches Today*, Oxford: Monarch.
- Roxburgh, Alan J. and Romanuk, Fred (2006): *The Missional Leader. Equipping your Church to reach a changing World*, San Francisco: Joey-Bass.
- Savage, Sara and Boyd-MacMillan, Eolene (2007): *The Human Face of Church. A Social Psychology and Pastoral Theology Resource for Pioneer and Traditional Ministry* (xvii+332), Norwich: Canterbury Press.
- Savage, Sara (m.fl.) (2006): *Making sense of Generation Y. The world view of 15–25-year-old*, London: Church House Publishing.
- Skjevesland, Olav (1999): *Invitasjon til praktisk teologi*, Oslo: Luther.
- Smith, Alan (2008): *God-Shaped Mission: Theological and Practical Perspectives from the Rural Church*, Norwich: Canterbury Press.
- Stott, John R. W. (1961): *The Preachers Portrait. Some New Testament Word Pictures*, London: Tyndale Press.
- Sudworth, Tim (m.fl.) (2007): *mission-shaped youth. rethinking young people and church*, London: Church House Publishing.
- Tjørhom, Ola (1999): *Kirken – troens mor. Et økumenisk bidrag til luthersk ekklesiologi*, Oslo: Verbum.
- Williams, Eleanor (2008): *Fresh Expressions in Urban Context*, Cambridge: YTC Press.
- Whithers, Margaret (2006): *mission-shaped children. moving towards a child-centered church*, London: Church House Publishing.

Noter

- 1 En kortfattet presentasjon av denne debatten gis i Hanssen (2006: 10f.).
- 2 Jf også de to foredragene av biskop Graham Cray (2006), som ledet gruppen bak rapporten.
- 3 Et par spesialstudier gir allerede et godt inntrykk av hva som skjer på dette område, jf Ian Mobsby (2006) og Eleanor Williams (2008). En forholdsvis bred innføring i den internasjonale utviklingen gis på norsk i Hanssen (2/2007).
- 4 Se til en presentasjon av de fem første av disse i Hanssen (1/2007). De to nyeste, begge med Steven Croft som utgiver: *The Future of the Parish System. Shaping the Church of England for the 21st Century* (2006) og *Mission-shaped Questions. Defining issues for today's Church* (2008) demonstrerer hvilken bredde og tyngde det nå er blitt i debatten i England. Her er det samlet artikler og foredrag av ledende teologer og samfunnsforskere som alle synes å være levende opptatt av kirkens framtid.
- 5 Se Paul Bayes and Tim Sledge m.fl. (2006); Margaret Whithers (2006); Sally Gaze (2006); Susan Hope (2006); Tim Sudworth m.fl. (2007) etc., jf også Martin Robinson, *Planting Mission-Shaped Churches Today* (2006).
- 6 Til en introduksjon til denne tenkningen, og den mest aktuelle litteraturen, i norsk sammenheng, jf Jørgensen

- (2004); Engelsviken (2004) og Hegstad (2007, særlig s 20–22).
- 7 Jf Pritchard (2007: 2ff.).
- 8 Jackson (2005:123).
- 9 Se for eksempel, Steven Croft and Roger Walton, *Learning for Ministry. Making the most of study and training* (2005: 68–78).
- 10 Jf særlig hans bok; *Holy, Holy, Holy. Worshipping the Trinitarian God* (1997).
- 11 En rekke av hennes salmer er gjengitt i boken.
- 12 Jf, for eksempel, hans bøker; *The Anglican Understanding of the Church. An Introduction* (2000) og *A Church Drawing Near. Spirituality and Mission in a Post-Christian Culture* (2003).
- 13 Jf boken, utgitt sammen med Paul Ballard, *Practical Theology in Action. Christian Thinking in the Service of Church and Society* (1997/2006).
- 14 Jf, sammen med flere forfattere, *Making sense of Generation Y. The world view of 15–25-year-old* (2006).
- 15 Forordet, Savage and Boyd-MacMillan (2007:xi).

Sammendrag:

I kjølvannet av rapporten *Mission-shaped Church* (2004) er store deler av engelsk kirkeliv blitt mer bevisstgjort på kirkens sendelsesoppdrag og misjonale karakter. Dette perspektiv er nå i ferd med å bli utmyntet på en hel rekke områder av kirkens liv og tjeneste. Denne artikkelen konstaterer dette og setter særlig søkelyset på pastoralteologien og tenkningen om presters utdanning og tjeneste. Ved en gjennomgang av fire nye (etter 2006) lærebøker i pastoralteologi, påvises det at også pastoralteologien nå er i ferd med å bli preget av dette perspektivet. Avslutningsvis spørres det om denne vilje til nytenkning omkring menighetsliv, prestedtjeneste og utdanning til kirkelige tjenester har interesse for norsk sammenheng.¹⁵

Hvem er egentlig Paulus – reaksjonær rabbi eller raus radikaler?

Fire blikk inn i et praktisk teologisk verksted



AV NILS AKSEL RØSÆG
nils.a.rosag@mf.no.

Paulus er stadig under debatt. Vi møter vi mange som støter seg på og avviser Paulus, men elsker menneskevennen Jesus. «Men det der var det bare Paulus som sa», sier de ofte. Dette er en problemstilling som både er teoretisk og praktisk-teologisk. Det er godt at folk elsker menneskevennen Jesus. Det er fortsatt et poeng at Jesus er hovedsaken i kristen tro. Men jeg tror altfor mange går glipp av veldig mye ved ikke å komme bak fordømmene sine og bli nærmere kjent med Paulus. Paulus er ikke Herren. Ingen visste det bedre enn apostelen selv. Men han har noe å bidra med. Det ser vi når det prekes og samtales også over brevtekster fra tid til annen. Brevene viser de første kristnes levde liv og deres hverdag. Snart vil nye prekantekstrekker utfordre oss mer på det.

Kort sagt: Går det an å tegne et litt nytt og inspirerende analytisk bilde av denne energiske, dedikerte og sammensatte mannen Paulus, som var apostel i sin beste og mest kreative alder, fra rundt 30–50 år? Jeg tenker at for å bli faglig interessant og relevant, er det en fordel at praktisk teologi har et fullt oppdatert og inspirerende nytestamentlig feste. I NT-forskningen skjer det mye spennende for tiden. Slik ser eksemplvis Don Browning det:

«Christian practical theology, by virtue of being Christian, will give special weight to Christian texts... We

now have an excellent fund of new literature that investigates the social environment of early Christianity... Their work illuminates how the different New Testament theologies interact with their rich social contexts.»¹

Som bidrag til dette tverrfaglige feltet vil jeg i det følgende gi noen små 'vinduer' – noen perspektiver til refleksjon. På en rekke områder vet vi nå mye mer om Paulus og de første kristne og deres verden enn vi gjorde for bare 20–30 år siden. Også dette gir viktig ny empirisk kunnskap. Empiri handler ikke bare om nålevende mennesker. For teologer er det første århundres kristne avgjort viktige.

Jeg har her valgt ut fire punkter fra nyere og egen forskning som jeg utvikler videre. Jeg kaller dem: 1. Den revolusjonære realist, 2. En tolker av Guds handlinger, 3. En forteller av Guds nåde, og 4. En taler med bilder. Det som holder disse fire momentene sammen, er at de alle ser etter og legger vekt på *fornyende* trekk hos apostelen.

Det første, strategisk-politiske punktet har tradisjonelt vært mye diskutert, så det gir jeg mest plass. Men også de tre neste punktene, som går på apostelens tenkning og formidling, er viktige i en praktisk-teologisk sammenheng. Vil det avtegne seg en ny enhet ut fra disse fire punktene? Kan vi sette noen litt nye aksenter som vil ha betydning også for vår praktiske teologi?

1. Den revolusjonære realist?

Mitt første moment handler om langtidsplanleggeren. Særlig Ben Witherington har belyst det aspektet i sin fine 1998-bok om 'på sporet av Paulus: nye søk etter jøden fra Tarsus'.² Slik kommer vi rett inn i sosialetikken, og hermeneutiske spørsmål – hermeneutikk forstått som oversettelse fra datid til nåtid. Det er et kjernepunkt for oss, for det handler om vår bruk av tekstene.

Spørsmålet Witherington reiser er enkelt stilt: «Var Paulus revolusjonær?» Og han svarer: «Kildene tyder på at han på noen måter var en pragmatiker, på andre måter en pioner. Da han var fariseer, var Paulus så radikal at han var klar til å gripe til vold». If det han selv skriver i Fil 3,5f; 1 Kor 15,9 om 'midkjærhet' og om forfølgelse fra hans side. «Men da han ble en kristen, sluttet ikke Paulus å være radikal. Han ble rett og slett en ikke-voldelig radikal» (s.174).

Dette treffer etter min vurdering ganske poengtert: «Paulus' religion var ikke av det verdensfornektende, tilbaketrukne slaget. Det var snarere slik at han talte om forandring av verden, en verden hvis gamle og bestående skikkelse allerede var for utadgående.»³ Sagt i moderne språk: Paulus er en 'transformasjonsleder'. Det er interessant, for en slik tanke brukes nå tidvis også i moderne pastoralteologi.⁴

Witherington fortsetter: «Men måten denne forandringen, endringen skulle skje på, var ved å plassere evangeliets *surdeig* inn i en avgrenset, ny del-kultur i den gresk-romerske verden: *den nye, kristne sub-kultur*. Slik er det en klar sosial og politisk dimensjon ved Paulus' evangelium. Og samtidig var han ingen revolusjonær på den måten at han talte for en voldelig og øyeblikkelig omveltning av det romerske imperium og de strukturer i samfunnet som var der. Det var snarere slik at disse skulle endres ved *nåden*, i og ut fra *påvirkning* fra det kristne fellesskap. Dette betyr en reformasjon innen den kristne kirke og menighet, en endring og omveltning av de sosiale nettverk og relasjoner der. Men det betyr også at dette fellesskapet og de enkelte kristne forholdt seg til og påvirket omverdenen.»⁵

Apostelen var 'en radikal realist' sier Witherington. Denne Paulus-forståelsen og oppfat-

ningen deles nå av mange. For tiden er det flere som ennå tydeligere tegner ut den grunnleggende forskjellene mellom de nye kristne verdier og det romerske imperium med dets verdier på alle plan. Et eksempel er Crossan/Reed 2005: *In search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom. A new Vision of Paul's Words and World*.⁶ Disse to amerikanerne mener for øvrig at USA i dag har altfor mange trekk til felles med det gamle romerske imperiet.

Det er slett ikke bare enkelte amerikanske forskere som tenker slik. Det gjør også tyskere og briter. Om vi eksempelvis ser på Gerd Theissens omfattende og toneangivende forfatterskap, finner vi mye av den samme analyse av urkristendommen og av Paulus som en motbevegelse i samfunnet - med virkninger på sikt. Theissen beskriver «eine Revolution der Werte».⁷ Og i en bok som kommer, *The Pauline Corpus Against its Environment*, vil briter Bruce Winter med bredt tekstgrunnlag vise «the counter-cultural nature of substantial teaching on important aspects of the lives of the early Christians».⁸

Inn i to tilnærminger som vi alle bruker

Vi så at spørsmålet Witherington reiste er enkelt formulert: 'Var Paulus revolusjonær?' Men om spørsmålet er enkelt, er kanskje problemstillingen og saken atskillig mer komplisert? Var virkelig Paulus såpass nyskapende og kreativ? Det kan sikkert diskuteres. Vår egen kritiske sans skjerpes: Hvorfor fremstiller Witherington Paulus som en revolusjonær realist, som en radikal strateg? Har Witherington et apologetisk anliggende? Ønsker han å gjøre Paulus og den kristne tro mer akseptabel i vår moderne kontekst? Men på den annen side: Er et slikt apologetisk anliggende beveggrunnen til alle som historisk sett nå finner urkristendommen som en motkultur? Er det beveggrunnen også hos Theissen, Winter osv?

Våre refleksjoner over dette viser at det her dreier seg om to spørsmål: 1. Det historiske, hvordan Paulus 'egentlig' tenkte, og 2. Det aktuelle, hva vi kan bruke ham til. Disse to spørsmål står i et dialogisk forhold til hverandre. Til det første: Kan vi virkelig finne den 'historiske' Paulus? Og: Kan NT-teologen og den praktiske teolog bare leve i det første århundres sosialverden? Nepp, men presten bommer om han/hun ikke kjenner også den verdenen svært

godt, så vi Don Browning si.^{ix} Dernest, til det andre: Gjør Witherington egentlig noe galt om han i sin presentasjon understreker og legger vekt på Paulus' potensial på sikt? Er ikke det rett og slett nødvendig? Er det ikke det vi uavvendelig gjør alle sammen, når vi bruker bibeltekster aktuelt? Må ikke en teolog også reflektere kritisk over NTs virkningshistorie?

Samtidig må vi selvfølgelig ha dekning i materialet. Bedømmelsen av Witheringtons analyse og andres lignende analyser henger rimeligvis på om hans tekstlesning treffer. I alle fall utfordrer en slik analyse av Paulus som 'den radikale realist' våre aktuelle lesemåter av NT-tekstene – måten vi preker over dem på og bruker dem ellers.

Vi skal nå kort utfolde og teste temaet på fem eksempelområder. Først vil jeg gi perspektiver på tre mer velkjente tekstgrupper – øvrighet, hustavler og slaveri. Så gir jeg litt refleksjon over et par andre problemstillinger som nå er like viktige og utfordrende: rikdom/fattigdom og miljø. Hvordan leser og preker vi over Paulus om dette?

Tre velkjente spørsmål og tekstgrupper: øvrighet, hustavler og slaveri

Den nevnte Witherington eksemplifiserer sin tese nyttig og poengtert på tre grupper tekster: 1) spørsmålet om øvrigheten i Rom 13 og om pasifisme, 2) hustavlene, samfunnsordningene og kvinne- og familieforhold, og 3) spørsmålet om slaver og apartheid. Alle tre tekstgrupper tenker vi i mangt ganske *annerledes* om nå enn man gjorde for hundre, femti eller tyve år siden. Det er både lærerikt og tankevekkende. Jeg vil også mene: *inspirerende* – ikke minst. Dertil betyr det noe for en rekke aspekter ved praktisk teologi. Vi antar allment at denne nye tenkning har dekning i Paulus selv. Forholder det seg slik? Er for øvrig Witheringtons og like-sinnes tenkning egentlig så ny og kreativ?

1) I spørsmålet om *øvrigheten* og Rom 13 sier Witherington det samme som Eivind Berggrav og andre kom til overfor nazismen, og som mange andre har kommet til overfor totalitære regimer, fra Nero og fremover, både i sør-Amerika og Afrika. Denne teksten gir bare en viss legitimitet til en rettferdig og ordentlig stat.

Og bare en rettsstat har krav på kristen støtte.^x Slik tenkte man ikke i ordningsteologien fra mellomkrigstiden. Slik tenkte man ikke i den pietistiske enevoldstiden hos oss, eller under Solkongen, Ludvig den 14 i Frankrike. Nå er det nødvendig å tenke slik under Mugabe i Zimbabwe.

Witherington sier også: «Dette avsnittet gir ingen støtte til at kristne deltar i militæret. Det er jo slik at avsnittet rett før, Rom 12,14–21, henviser kristne til en etikk med ikke-vold og avkall på gjengjeldelse.» Witherington legger til: «Men Paulus taler ikke bare for kvietisme, altså passivitet. Han taler for å være proaktiv i det å elske også ens fiender». Som kjent er Rom 12 et av de stedene Paulus klart henviser til Jesus ord i evangeliene, til Bergprekenen.^{xi} Krig og kristen krigstjeneste er mot Guds skaperordning. Men i kristen etikk blir det oftest regnet som et nødvendig kompromiss. Kristen krig er frisk ført. Det er oppsiktsvekkende ut fra NT, og det vet vi alle. Det er et sterkt poeng vi kan ta med oss til mange andre etiske områder. Hvorfor finner vi så lett kompromisser når det berører oss selv, men så vanskelig når det berører andre?

2) *Hustavlene* er et enda mer interessant eksempel: «Den foregående diskusjonen kan gi oss det inntrykk at Paulus ikke var sosialt engasjert i det hele tatt», fortsetter Witherington. Men saken er at «Paulus rettet sitt sosiale engasjement og sin sosiale veiledning mot det fellesskap han *hadde* innflytelse og autoritet i – de kristne forsamlingene. Overraskende nok er det nettopp i Paulus' bemerkninger om den kristne familie og om troens familie at vi ser hvor rett ut radikal han kan være. Han går tvert imot status quo og den allmenne holdningen i datidens kultur.»

Witherington peker her på at Paulus' råd i hustavlene i Kol 3–4 og paralleller (Ef 5,12ff; 1 Pet 2,18ff) må forstås og bedømmes på bakgrunn av den meget patriarkalske verden de ble talt inn i.^{xii} Gjør man det, ser vi at Paulus snarere setter seg fore å modifisere og *justere* patriarkalske familiestrukturer. Han gjør dem mer likeverdige for de underordnede medlemmer i husholdet: kvinner, barn, slaver. For eksempel legges det krav og restriksjoner på den kristne

husfaren. Og kvinner, slaver og til og med barn blir tiltalt direkte, som ansvarlige individer.¹³ Akkurat som Jesus talte til og om barna. De kristne hustavlene rettes ikke bare til husfaren/mannen (*paterfamilias*), slik tradisjonen var – hos Aristoteles, stoikerne osv. Derfor er det interessant når kirken nå setter barna på dagsordenen, som eksempelvis Bjørgvin bispedømme har gjort.

Samtidig viser Bruce Winter i en viktig studie fra 2003 at tradisjonene om kvinners posisjon var under press også fra annet hold i det første århundre: Fremveksten av nye kvinneholdninger, 'the new woman', i det romerske imperiet setter tekster som 1 Kor 11,2–16 og 1 Tim 2,9–15; 5,11–15; Titus 2,3–5 i et kontekstuellet nytt lys.¹⁴ Paulus har også en annen front å forholde seg til. Han forsøker således å finne en farbar vei for den kristne tro mellom dem begge, for at evangeliet kan bli ivaretatt.¹⁵

Den samme *dobbeltheten* mellom det prinsipielt radikale nye og det pragmatiske hensynet til tradisjoner og omverdenen ser vi ellers hos Paulus både når det gjelder kjøtt ofret til avgudene, omskjærelsen og hans eget underhold som apostel (jf tekstene 1 Kor 8–10; Gal 5,2 versus det som skrives i Apgj 16,3; 1 Kor 9 versus Fil 4,10–19).

3) Paulus' takling av *slaveri* er illustrerende på samme måte: Her ser vi hvor målrettet men samtidig strategisk han søker å endre de sosiale strukturer. Om man *kan* oppnå frihet, skal man gjøre seg bruk av det (1 Kor 7,21). Og i alle tilfelle formaner apostelen at kristne slaver behandles som søstre og brødre, *ikke* som eiendom, ting. Brevet til Filemon gjør det klart at Paulus ikke støtter slaveri. Han advarer også mot at man selv velger å bli slave av økonomiske grunner, slik mange gjorde. Paulus' etikk gjør det ikke lett for herrer å utnytte sine slaver. Den legger heller restriksjoner, og nye føringer.¹⁶

Samtidig anser Paulus at det er mulig å være kristen selv som slave. Han ser det romerske imperium, slaveri-institusjonen, de gjeldende husholdsstrukturer, patron-klient forholdene, de økonomiske systemene i et kritisk lys. De kan misbrukes, og blir misbrukt. «Slik arbeider han for å begrense det syndefall som ligger i

disse institusjonene, ved å utvikle en forandringsstrategi innenfor de kristnes menigheter.» Det finnes nå nye interessante og store kilde-samlinger som gir direkte og bred kunnskap om de første kristnes sosiale verden til oss som lesere, teologer og predikanter.

Flere av de nevnte kategoriene ovenfor – kjønn, etnisitet, sosialt nivå, alder – griper over i hverandre. Delvis samvirker de også til definering av mennesker i samfunns-veven.¹⁷ I det offentlige og politiske liv i *polis* og imperiet var fremmede, barn, slaver og kvinner ikke en egentlig del. Men Paulus inkorporerer dem i kirken.¹⁸ I Jesus-bevegelsen etablerte man et nytt, fiktivt slektskap (søsken, far etc, jf Mk 3,31–35pp; Rom 8,14–17 osv).¹⁹

Det ser altså ut som Witherington, Theissen, Winter og andre peker på noe sentralt når de alle legger vekt på de sosialt *fornyende* elementer hos apostelen. Det har historisk dekning. Det har også aktualitet. Det finnes en lang eksegetisk og praktisk-teologisk tradisjon på *ikke* å legge vekt på de sosialt samfunnsutfordrende og fornyende elementer i NT. Vi trenger knapt å minne hverandre utførlig på det.

Et av de mer bemerkelsesverdige forsøkene i vårt land på skarpt å skille kristen tro og samfunnsliv/politikk har vi i NS-ekspedisjonssjefen under krigen som fremholdt at kirken skulle konsentrere seg om de indre-sjellelige perspektiver, «det rent oppbyggelige og det evighetsmessige i evangeliet».²⁰ Han var utdannet teolog, fra et konservativt fakultet. Og han virket under et imperium som lignet det romerske. Det er klart at NT-lesninger og NTs virkningshistorie er praktisk interessant. Og at enhver NT-teolog har et etisk ansvar for hva som velges å undersøke og hva man legger vekt på.

To like aktuelle problemstillinger: økonomi og miljø

Lignende analyser kan vi nå eksempelvis finne på norsk i boken *Makt, eiendom, rettferdighet: Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid* (red. Jan-Olav Henriksen, Oslo: Gyldendal akademisk 2000). Der vises både til konformitet med bestående samfunns-elementer i urkristendommen, men også til «de viktige systemkritiske antydninger som ligger i materialet» (s.180). En hovedsetning som Gal 3,28 var ny og radikal i omverdenen: «Her er ikke jøde eller greker, slave eller fri, mann og kvinne. Dere er alle én, i Kristus Jesus».

Det grunnleggende spørsmålet som eksempelvis Witherington setter oss på sporet av er da hvordan vi *vekter* denne dobbeltheten. Fra dette er det derfor naturlig å gå videre og antyde to andre felt. Jeg velger dem av tre grunner: De har feste i NT. De er aktuelle. De er underbelyste. Derfor er de vel verdt å arbeide med. Jeg tenker på rikdom/fattigdom og miljøspørsmål. De to – økonomi og økologi – henger naturligvis sammen.

4) Et fjerde og svært bredt hermeneutisk eksempelområde er spørsmålet om økonomi, om *rikdom/fattigdom*. Dette viderefører naturligvis feltene imperium, patronat/patriarkat og hushold. Her dreier det seg både om utført praktisk teologi og om refleksjon over praksis. Hva gjør NT-teologen og den praktiske teolog med området rikdom/fattigdom? Ganske mange prekatekster utfordrer dette temaet i våre liv. Det er nært og sentralt – for NTs budskap og for oss. Et godt kritisk grep er: «follow the money», eller *cui bono* – hvem tjener på situasjonen? Ser vi lignende endringer og utfordringer fra Paulus' side også her?

En rekke NT-teologer har tematisert feltet rikdom/fattigdom i det siste. Her nevner jeg særlig to. Brian Rosner har undersøkt sammenhengen mellom Paulus' etikk og GT i *Greed as Idolatry: The Origin and Meaning of a Pauline Metaphor*, 2007.²¹ For Rosner er *pleonexia* et sentralt problem hos Paulus. Og det henger nøye sammen med Jesus ord om samme sak. Det gir betydelige aktuelle utfordringer til bibellesere og predikanter.

I 1995 bidro Neil Elliott profilert med *Liberating Paul: The justice of God and the politics of the Apostle*. I mange århundre er Paulus blitt brukt til å legitimere undertrykkelse, hevder Elliott. Han er av dem som mener at Paulus' opprinnelige budskap er blitt vridd av de uekte Paulusbrev. Apostelen selv hadde et annet, *utfordrende og samfunnsendrende* sikte.²² Elliott beskriver altså Paulus på samme måte som den rekke av internasjonale eksegeter vi allerede har nevnt. Derfor må vi nå tenke annerledes om krigføring, overgrep, barn, økonomisk urett og antisemittisme. 'Post-kolonial' eksegesi kan gi oss nye og helt nødvendige perspektiver og forståelsesnøkler.²³

Jeg tror det er altfor mange både utenfor og i kirken som ikke helt har fått med seg disse nyere perspektivene på Paulus. For man ser dem bare når man vet litt mer om hva man skal sammenligne med i antikken. Da blir den kristne tro sosial dynamitt. Apostelen sier: det skal være likhet, *isotes* (2 Kor 8,14). Han er en meget flittig bruker av det resiproke pronomen 'hverandre', *alleløi*. Det er interessant å tenke gjennom disse temaene og å arbeide videre med dem. Trolig bør vi også preke tematisk om dem fra tid til annen. Slike perspektiver gir også sentrale utfordringer til teologisk utdanning fremover, ikke minst i global kontekst.

Jeg tenker: den franske revolusjons sentrale ideer kommer fra den kristne tro: frihet, likhet/gjensidighet, brorskap/søskenskap. Vi finner dem bredt i Det nye testamente – ikke minst i Paulus-brevene: *eleutheria*, *isotes/alleløi*, *filadelfia*. Vi klarer ikke å putte Paulus i en boks. Han er ingen reaksjonær rabbi, heller ingen mannsjåvinist. Han kom fra en borgerlig, privilegert bakgrunn, sier Apg (22,25 oa), men var ikke bare opptatt av å bygge sitt nettverk og sin ære der (Fil 2,5ff). Han arbeidet dag og natt med sine hender sammen med vanlige arbeidere (1 Tess 1,9), møtte mye motgang (1 Kor 4,8ff oa), og ble nærmest som en kynisk vandrefilosof uavhengig av underhold (1 Kor 9). Han overrasker stadig. Den kristne tro påvirket det romerske imperium innenfra.

To eksempler: 1) De sosiale verdier apostelen gjør gjeldende i 1 Kor er ganske andre enn dem som var vanlige konvensjoner i denne hurtig voksende romerske kolonibyen.²⁴ For eksempel har Anthony Thiselton nå argumentert godt for at *harpax* i 1 Kor 5,11 og 6,10 ikke bør oversettes med 'ransmann'. Det ville vært *lestes*, som landeveisrøverne mellom Jerusalem og Jeriko (Lk 10,30). Det er 'de andre', og de er enkle. Saken er mer 'pengeutpresser, spekulant eller svindler' – «extortioners, who exploit people who need a commodity or a service in such a way as to gain speedy and disproportionate wealth at the expense of others».²⁵ Det flytter unektelig fokuset til sosial og økonomisk kriminalitet – fra 'blå' til også 'hvite' snipper, om vi kan si det slik. Også pyntelig pengeflytting og børser kan være involvert for Paulus, «to get rich quick».

Det kan bety noe for prekener og tenkning om økonomi. Er 'markedet' den overordnede verdi? Er det riktig at de som behandler aksjer, elektronikk, informasjon, sport, vitenskap eller lover i samfunnet skal ha veldig mye bedre betalt enn dem som behandler matvarer – eller barn?

2) Den antatte kvinnehateren elsker menigheten som en mor, 1 Tess 1,7f: «Vi søkte ikke egen ære og brukte ikke vår myndighet. Isteden var vi milde mot dere, som når en mor stiller sine barn. Vi var blitt inderlig glad i dere og ville gjerne gi dere, ikke bare Guds evangelium, men også vårt eget liv. Så mye holdt vi av dere.» Han «føder» dem «med veer/ smerte», Gal 4,19. Denne terminologien har hittil fått altfor liten oppmerksomhet i forhold til andre, svært gjennomterpede avsnitt som 1 Kor 11,2–16; 14,33b–36 oa. Både Susan Eastman og Beverly Gaventa har nettopp gitt oss nye, meget interessante arbeider til dette temaet.²⁶

Jeg tenker: Det overraskende er ikke Paulus' eskatologiske perspektiv og hans holdninger og begynnende grep overfor imperiet, patron-klient-systemet, slaveri-institusjonen og husholds-strukturene som antydnet ovenfor. Det overraskende er vel mer at kirkene og kristne gjennom århundrene i såpass stor grad har unnlatt å utvikle dette, men heller har vært med på å stilltiende godta eller også direkte legitimere: 1) slaveri, leilendings-, stands- og husmannssystemer, store sosiale forskjeller i eiendoms- og arbeidsliv, i økonomi og rettigheter;²⁷ 2) krigføring, imperiebygging og totalitær statsmakt – eksempelvis overfor minoriteter;²⁸ 3) patriarkalske og kvinnediskriminerende ordninger og holdninger.

I ettertid kan vi se at kristendom mange ganger har vært en altfor borgerliggjort religion, og at kirken har gjort en del uheldige valg av side. Derav sterke antiklerikale og antikirkelige holdninger eksempelvis i Spania og i Frankrike, som delvis også har bredt seg til Norge. Dessverre. Slikt tar lang tid å rette opp. Men strålende landsby- og storbyprester kan få det til. Misjonærer og bistandsarbeidere likeså. Deres holdninger, innsats og forståelse betyr noe. De gjør en faktisk forskjell – nedenfra. Kanskje er nettopp du en slik?

Dette får oss nå enda mer til å spørre kon-

struktivt: Hvilke er de sentrale og *beste* tradisjoner fra NT og fra kirkens historie vi kan hente opp og ta fatt i? Hva gjør vi i vårt eget teologiske verksted? I et slikt perspektiv er det ikke likegyldig hvordan vi leser og bruker Paulus, og hva vi legger vekt på hos ham. De eksegeter jeg her har nevnt viser oss det. Hva betyr det da at det «ligger viktige systemkritiske antydninger i materialet»? Skal de bare ligge der på det eksegetiske og praktisk-teologiske skrivebordet, som en interessant observasjon blant mange? Eksempelvis i boken *Det umulige nåløyet: Fattigdom og rikdom i Norge i globalt perspektiv* (2005) er de forsøkt fulgt opp og aktualisert.²⁹ Men trolig må mer enn skrivning til.

5) Det femte samfunnsområde følger naturlig på, for økonomi og økologi henger sammen. I vår tid er akkurat det viktig – både i den private og offentlige sfære. Når *miljøspørsmålene* tas opp i kristen etikk i dag, slik det nå også skjer aktivt i flere bispedømmer, så er også det et hermeneutisk prosjekt med å anvende bibelske verdier inn i vår tid. Problemstillingen blir hva tekster som Rom 8, Åp 21 osv kan brukes til.

Rikdom/fattigdom og penger er bredt omtalt i Bibelen. Der er ikke vansken å forstå hva som menes, men å handle etter det. Spørsmål som forurensning, utslipp, miljøgifter, drivhuseffekt, ozonlag osv er derimot eksempler på nye fenomener som ikke er direkte omtalt i Bibelen, og hvor vi dermed ikke har noe direkte tekstbelegg. Likevel ser vi noen *anliggender* som vi prøver å fremme og ivareta, for eksempel ut fra tekster som 1 Mos 1–3.³⁰ Slik vi nå ovenfor har søkt å vise, er nettopp dette en type paulinsk tenkning. For det var noe lignende han måtte gjøre med sin egen tradisjon. Ut fra Kristus-hendelsen ble det både gjort noen valg og noen transformasjoner i den bakgrunnen. Dermed beveger vi oss fra den realistiske strategen til den fornyende tolkeren:

2. En tolker av Guds handlinger

I tre tiår har vi nå snakket om 'The New Perspective on Paul'. Paulus er blitt tolket på nytt. Men han er også selv en tolker, en som endrer og fornyer. Det er spennende. Han tolker tradisjonen i lys av Kristus-hendelsen. Det gjør også vi. Vi har et felles anliggende med

apostelen. Derfor er det så interessant og lærerikt å spørre *hvordan* han gjør det.

Paulus hadde fått en rekke utfordringer ut fra det som nettopp hadde skjedd ved Jesus: 1) å finne gode språkmønstre for å kommunisere det nye med Jesus-hendelsen, 2) å argumentere godt og åpent for troen, 3) å endre sitt teologiske koordinatsystem, 4) å arbeide mot en ordnende grunnstruktur i sin teologi, 5) å se sentrum i livsførselen, 6) å tenke nytt om forholdet mellom jøder og hedninger. Også med tanke på vårt eget teologiske arbeid tror jeg det er nyttig med en slik oversikt. La oss derfor kort se på disse seks momentene fra apostelens teologiske verksted:

1) Det er interessant å se på de *forskjellige frelses-språk* hos Paulus. Apostelen taler *varierte* om frelsen. En analyse viser at han taler om frelsen *både* på tradisjonelle måter og på nye måter. Han bruker minst seks forskjellige språk.³¹ Først to tradisjonelle: 1. det kultiske (offer, soning, nådestol), og 2. det juridiske (rettferdiggjørelse, *dikaïosyne*; frikjøping, *lytron*, *apolytrosis*; frelse, *soteria*). Særlig det siste har vår tradisjon lagt vekt på.

Men så kommer også fire nye eller omformede: 3. det relasjonelle familiespråket (søken, *adelfoi*, far, jf. *abba*, barn, *huios*, barnekår, *huiiothesia*, adopsjon), 4. overgangs- og kontrastspråket (da-nå, *pote-nyn*, det EP Sanders kaller 'transfer-terminology'), 5. erkjennelses- og vekst-språket (kunnskap, *gnosis*, *ginoskein*; innsikt, vekst), og 6. mysteriespråket (hemmelighet, *mysterion*, åpenbare, *apokalypsai*, *fane-roun*, osv). Apostelen er språklig *nyskapende*, men *ut fra* bibelske, gammeltestamentlige motiver. Denne variasjonen kan også vi utnytte og bygge videre på i vår tenkning og tale. Om vi ser nøye etter, hjelper bredden og rikdommen i salme- og sangtradisjonen vår oss også til det.

2) Dernest er det viktig å se at Paulus *argumenterer*, forsøker å overbevise. Han argumenterer både for tro og for etisk praksis. Det gjør ham både sterk og samtidig sårbar, påpeker Wolfgang Fenske nylig (2004): «Wer argumentiert, macht sich angreifbar, da das Gegenüber [dvs motparten] andere Argumente anführen kann».³² Likevel argumenterer apostelen i etiske og trosmessige spørsmål. Det skjer med midler fra samtidig retorikk. Både allmenn logikk og

troserfaringer/trosargumenter anvendes. Slik gjør han det mulig for leserne/ tilhørerne å forstå resonnementene, og også på egen hånd å finne veien eller å komme nærmere en løsning på vanskelige spørsmål.

Mange tenker på Paulus som autoritær. Men det er ikke sikkert han er det: Apostelen gir sine tilhørere *tillit*. Og han ønsker at de skal vokse i egen dømmekraft og erkjennelse: «*Dette er min bønn, at kjærligheten deres må bli mer og mer rik på innsikt og dømmekraft, slik at dere kan bedømme hva som er rett i de forskjellige spørsmål*» (Fil 1,9f; jf Rom 15,14; 1 Tess 4,9f).³³ Han bruker ordene *epignosis* og *synesis* (2 Kor 13,5 etc).

En slik myndiggjøring er avgjørende for praktisk teologi, både i preken, sjelesorg og pastorallære. Særlig i et endret samfunn, der autoritetsstrukturer ikke lenger selvfølgelig aksepteres. Nå må vi vinne og inspirere tilhørerne. Du er aldri en bedre predikant enn din neste preken. Men den blir god!

3) Det tredje jeg vil fokusere under punktet om 'en tolker av Guds handlinger' er Paulus' *personlige mot* til å omvende seg. Hele hans teologiske koordinatsystem måtte endres, bygges om ved hendelsen utenfor Damaskus. Det nevner han også selv kort i Gal 1,15: «Men Gud, som utvalgte meg fra mors liv og kalte meg ved sin nåde, bestemte at han ville åpenbare sin Sønn for meg, for at jeg skulle forkynne evangeliet om ham for folkeslagene». Dette ble «veien fra Damaskus», for ham.³⁴ Den gikk han med personlig mot.

4) Men ble det sammenheng i hans tanker? Og kan vi nå kreve full konsistens i et materiale av brev skrevet over tid og i forskjellige situasjoner? Mange har hatt behov for å se på et samlende strategisk nivå i paulinsk teologi, eksempelvis nylig Douglas A. Campbell (2005): *The Quest for Paul's Gospel: A suggested strategy*. Campbell finner tre hovedforståelser: den lutherske rettferdiggjørelse ved nåde, den frelses-historiske og en tredje som han kaller 'pneumatologically participatory martyrological eschatology'. Vi kan kanskje oversette med 'åndelig delaktighet i Jesus som har brakt Guds frelse nær'. Selv holder Campbell på denne siste hovedforståelsen, og mener at de to andre bør underordnes/supplere den.

Denne nye diskusjonen rundt Paulus' teologi viser at apostelens teologiske verksted er både komplekst, interessant og fornyende. Det er vanskelig å sammenfatte, sette på én formel.³⁵ For meg er det verdifulle med Campbell at han prøver å finne nye ord i et gjennomtråkket og til dels statisk språklig teologisk landskap, velkjent fra evangelisk-luthersk grunnutdanning. Et slik anliggende er stimulerende. Bibeltolkerne har lenge vært på leting etter en ordnende grunnstruktur i Paulus' teologi. Hva er sentrum, det fremhevende motiv? En rekke kandidater har vært foreslått:

1) Rettferdiggjørelse av tro (en tradisjonell luthersk posisjon). 2) Mystisk forening med Kristus, uttrykt i formelen «i Kristus» (slik Albert Schweizer). 3) Menneskesynet, antropologien: Paulus' teologi kan ordnes ut fra hans syn på mennesket, gammelt og nytt, før troen og i troen (Rudolf Bultmann). 4) Kristus som frelseshistoriens oppfyllelse (Oscar Cullmann, Herrmann Ridderbos). 5) Forholdet mellom jøder og hedninger (Kristen Stendahl, Francis Watson). 6) Frigjøring fra trelldom til frihet, eier og herre-skifte, (EP Sanders), 7) Guds nærver ved Ånden (Gordon D. Fee), 8) Guds endelige seier, apokalyptikk (Jan Chr. Beker).

Det spennende er at *alle* disse kandidatene fanger opp noe, gir lesehjelp, og viser hvor mange-fasetterte Paulusbrevene er. Det gjør også prekenoppgaven meningsfull. Det er mulig å variere.³⁶

5) Rabbi Paulus ser *sentrum* i etikken og i de mange bud og forskrifter. Det er å *elske andre i praksis* som er oppfyllelsen av loven (Rom 13,8–12; 1 Kor 13; Gal 5; Rom 12; 1 Tess 4,9 oa). Det er friskt av en fariseer, men ikke uten skriftbelegg: 5 Mos 6,4f blir kombinert med 3 Mos 19,18 i et dobbelt kjærlighetsbud. Her skjærer apostelen rett gjennom, akkurat som Jesus synes å ha gjort det (Lk 10,25–37pp; Mk 7,1–23p; Mk 2,1–3,6pp; Mt 5,17ff osv). Det gjorde ikke alle deres samtidige skriftlærde. Dette er vel fortsatt hovedsaken og hovedperspektivet i praktisk teologi – også som teoretisk fag?

6) Det siste jeg vil fremheve her er *det sosiale mot* vi ser hos apostelen, den evne til nytenkning han viser på forholdet mellom jøder og hedninger. EP Sanders og James Dunn har vist, særlig ut fra Galaterbrevet, at Paulus tar avstand fra en jødisk eksklusivitet og nasjonalisme som hviler på de tradisjonelle tre jødiske

«identity markers», «identitetstegn»: omskjærelsen, sabbatoverholdelsen og overholdelsen (og utvidelsen) av renhetsreglene. Alt dette er greit nok, sier Paulus, men frelsesvei er det ikke. Det er Guds nye handling i Kristus og troen på den som *nå* er frelsesvei. Og den er felles – både for jøder og hedninger, jf. Romerbrevet, kap 1–4. Derfor taler også Efeserbrevet 2,11ff om at Kristus forener jøder og hedninger, som ikke lenger er utestengt fra borgerretten i Israel. Gjerdet, skilleveggen er revet ned.³⁷

På mange måter synes det altså som Paulus har *endret* mye av sitt teologiske koordinatsystem.³⁸ Han har arbeidet med sitt teologiske språk og sin argumentasjon. Dermed blir han gjenstand for den samme motstand og forfølgelse fra noen av sine landsmenn, med-jøder, som han selv tidligere utsatte de kristne for (jf 1 Kor 11,24 om de 39 slag og også mange andre steder i Apgj).³⁹

Paulus er ingen reaksjonær og autoritær rabbi-faiseer. Han er en *radikal* rabbi, som også den jødiske analytiker Alan Segal sier.⁴⁰ Han er fremdeles jøde og fariseer, men han er det på en ny måte (Fil 3,4ff). Han blir marginal i den fariseiske bevegelse.⁴¹ Delvis blir han det også i den kristne (Apg 21,17ff).⁴² Han er heller ingen vanlig privilegert romersk borger. Han lever i sitt legeme og med hele seg i imperiet, og arbeider aktivt der. Han flykter ikke til himmelen (2 Kor 4–5). Idet han er rundt femti år er han vel utrustet for Roma og Spania når han mot slutten av 50-tallet beveger seg ditover. Han har både utdanning, erfaring og livsvisdom i bagasjen. Etter mitt punkt om tolkeren kommer derfor mitt tredje punkt om fortelleren:

3. En forteller av Guds nåde

Hvordan *formidler* apostelen? I år 57 sitter han i Korint, i huset til Gaius (Rom 16,23; cf. Apgj 20,2f). Han skriver brev til de første kristne i Roma. Det blir et spennende brev. Paulus skriver om sin egen fremtid, og om situasjonen i hovedstaden. Samtidig åpenbarer han dypstrukturene i sin egen teologi. Hvilke er de? Hvordan finner vi dem? Ja, hva er egentlig *temaet* for Romerbrevet?

På et nivå er det selvsagt 'Guds rettferdig-

het'. Den angis som tema i 1,16f, og følges opp i sentrale 3,21–31. Begrepet 'rettferdighet' kommer 26 ganger i brevet, og brukes både om Gud og mennesker. Det er et språk vi kjenner svært godt.

Men brevet inneholder også et annet tema, rett under overflaten. Straks Paulus begynner å skrive, dukker ordene 'Guds bilde' opp, i 1,18ff. Vi finner ordet 'bilde' (*eikon* på gresk) bare to ganger i brevet. Men de er begge sentrale: første gang er i 1,23, andre gang i 8,29. Dermed rammer de inn kap 1–8, første hoveddel av brevet. Det mistede bilde – det gjenskapte bilde.

Til Roma skriver Paulus til en menighet som er sammensatt av jøder og hedninger. Men også hedningekristne med en forholdsvis overfladisk kunnskap til de jødiske Skriftene vil kunne ane at uttrykket 'Guds bilde' er en referanse tilbake til 1 Mos 1,26 der det tales om mennesket skapt i Guds bilde. Så begynner de å lete, og finner en tydelig henspilling på skapelseshistorien i 5,12–21, der den første Adam kontrasteres med den andre Adam, Kristus, som gjør godt det som gikk galt. Kristus blir opphav til en ny menneskehet, akkurat som Abraham blir prototypen på den troende i denne nye menneskehet. Slik utlegges 1 Mos 15,6 i Rom 4 og Gal 3–4.

Dette gjør det naturlig for de hedningekristne i Roma å spørre: er det flere henspillinger på 1 Mosebok i brevet fra Paulus? Det er det. Vi finner det i 7,7–13 som henspiller på budet og syndefallet: *ouk epithyméseis*, 'du skal ikke begjære'. Der anvender Paulus det på seg selv, taler i jeg-form. Og vi finner det i 8,29f som taler om restitueringen av Guds bilde i Sønnen, som kalles den førstefødte i en ny slekt av søsken, 'bestemt til å bli formet etter hans Sønnens bilde'.

Vi finner henspillinger på og anvendelser av 1 Mosebok seks steder i Romerbrevet, og også flere steder i andre Paulusbrev. Vi skal ikke å gjennom det her; jeg har skrevet om det annetsteds.⁴³ Poenget er at de hedningekristne i Roma – som ellers – fikk noen spor å selv å arbeide videre på.

Poetisk preken legger ut spor til tilhørerne. For meg inviterer apostelen til det vi kan kalle en 'poetisk teologi'. Ikke bare i sosialetikken, i

språket og tolkningen, men også i fortellingen, i sin måte å presentere på, tenker Paulus nytt og nyskapende. Flere har i senere tid pekt på 'Paulus narrative, fortellende tankeverden' (*Paul's Narrative Thought World*, Witherington 1994), eller 'Paulus fortellende spiritualitet ut fra korset' (*Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Michael Gorman 2001). Man har vist til at Det gamle testamente utgjør 'den fortellende grunnstruktur i hans teologi' («the narrative substructure of his theology», Dunn 1998; Dodd 1952).⁴⁴ Paulus operasjonaliserer det beste i sin fariseiske tradisjon når han anvender Adam, Abraham, Hagar, Sinai, Exodus og ørkenen osv (Gal 3–4, 1 Kor 10), og tolker kristen tro ved dem – også for hedningekristne. Hos Paulus får for eksempel Abraham en ny tolkning, som far for de Kristus-troende. I Gal 4 er det trellkvinnen Hagar, ikke Sara, som står for Sinai-pakten og det nåværende Jerusalem. Apostelen tar vare på den innsikt den gammeltestamentlige grunnfortelling gir om menneskelivet og forholdet til Gud. Men samtidig utvikler han den. Skriften blir *typos*. Det man før så konturene av, ser vi mye klarere nå (jf 2 Kor 3,12ff).

Det å fortelle den store grunnfortellingen belyser den menneskelige eksistens, gir livstolkning, 'world view'.⁴⁵ Den store grunnfortellingen, det Northrop Frye kalte the *Great Code*, 'den grunnleggende koden' er Bibelen og noen bibelske hovedbegreper.⁴⁶ Den utgjør grunnstammen i vår kulturs litterære kanon.⁴⁷ Gerd Theissen har nylig skildret urkristendommen som 'en semiotisk katedral', en katedral av tegn.⁴⁸

Frye peker på kategorier som myte, metafor, typologi. Det er ikke bare Paulus som bruker typologien, eller bare Jesus som bruker metaforen og lignelsen. Allerede Aristoteles over 300 år tidligere diskuterer metaforen inngående i sin bok *Om diktetekunsten, poetikken*. Videre dreier det seg også om en rekke viktige litterære grunntemaer som: haven (Gen 3 etc), mennesket (Gen 2), treet, barn (Rom 8), stammen, mor (Jes 66,13; 1 Tess 1,7), far (jf Jesus og *abba*), fjellet (Ex 19, forklarelsen osv), ørkenen (Ex 3 osv), hulen (1 Kong 19,9 osv), ovnen, vann (Joh 4; 7), kongen (lignelsene), byen (Åp 21),

slangen, veien (Apg 9,2 osv), vinden (Joh 3,8), regnet, elven osv. Vi finner disse grunntemaene hos Ibsen, hos Hamsun osv, slik det er påvist i nyere tid.⁴⁹ Vi finner dem hos alle forfattere, fordi de er allmennmenneskelige, sml Carl Gustav Jungs dybdepsykologi.⁵⁰ Og altså også hos Paulus. En slik analyse ser en bro mellom apostelen, dikterkunsten og prekenen. Like mye det som at apostelen mest skulle være en kladd til *Confessio Augustana*.

Uten fortellinger dør mennesket. Vi lever ikke av brød alene, men av hvert ord som går ut av Guds munn (5 Mos 8,3; Mt 4,4). Det visste rabbi Paulus, Kristi apostel. Derfor ligger fortellingen om 'Guds bilde' like under overflaten i Romerbrevet, og som en grunnstamme i hans teologi. Det er et godt grep både i hans teologiske verksted og hans praksis – og i vår. Hvordan kan vi da tale best mulig om Guds bilde?

4. En taler med bilder

Derfor til mitt siste lille punkt her. Det går fra fortelling til retorikk. Det handler om Paulus som fortellende poet og taler. Særlig tre forskningsretninger har preget NT-forskningen de siste 20–30 år: 1) samfunnsvitenskapelige tilnærminger, med bruk av sosiologiske og sosialantropologiske perspektiver, jf. Gerd Theissen, Bruce Malina osv;⁵¹ det er dette vi har berørt i våre to første hoveddeler ovenfor. Dertil kommer 2) litteraturvitenskapelige tilnærminger, og 3) en øket interesse for direkte og intenst arbeid med *samtidige antikke kilder*. Det gjelder fremfor alt *hellenistisk-romerske* kilder: papyrer, innskrifter og bøker, med politikk, sosialforhold, filosofi og ikke minst retorikk. Forskere som Abraham J. Malherbe, Hans Dieter Betz og mange andre har hjulpet oss her.⁵² En rekke røster påpeker at vi på mange områder nå bedre må se sammenhengene mellom hellenistisk-romersk og jødisk i det første århundre.⁵³

Arbeidet med slike sammenhenger kan anvendes. I en studie fra 2003 undersøkte jeg Paulus' billedbruk ut fra skriftene til antikke litteraturteoretikere, fra Aristoteles *Poetikk* og *Retorikk* av.⁵⁴ Særlig så jeg på fem omtrentlig samtidige med den romerske borger Paulus (–/+ et århundre): 1. Cicero – den velkjente. 2. Retorikk læreren Quintillian med sin lærebok

Institutio Oratoria fra Vespasians tid. 3. Den anonyme Herennius-retorikken – som siden ble anbefalt av kirkefedrene. Spesielt analyserte jeg 4. Horats' lille skrift Om diktekunsten (*Ars poetica*) og 5. Pseudo-Longinus' skrift Om det opphøyde i litteraturen (*Peri Hypsous*). De to siste er fra Augustus' tid, og er ikke dratt mye inn i NT-forskningen tidligere.

Jeg spurte etter hva disse litteraturteoretikerne sier om: 1. det enkle og enhetlige i tankeføring, disposisjon og målrettethet, 2. hva de sier om sak, form og språk, 3. hva de sier om det de kaller *imago agens*, bilder, motiver som handler, som gjør noe med en, 4. hva de sier om scenemaleri, fortryllelse og billedkunst, og 5. hva de sier om *pathos*, den bevegelse som skapes i tilhørerne, og som sammen med *ethos* støtter *logos*. Og så sammenlignet jeg selvsagt med noen Paulus-tekster.

Jeg fant at Paulus ligger nærmere dette hellenistisk-romerske samtidsmateriale enn man ofte har inntrykk av. Når han var i Antiokia, Tessalonika, Korint og Roma levde han i denne verdenen – enten han snakket med filosofer i Athen eller underviste og diskuterte i Tyrannoshallen i Efesos (Apg 17,18; 19,9f). For meg ble tre ting viktige ved en slik undersøkelse:

1) Jeg tror at et slikt funn kan interessere menigheter og prekentilhørere å få vite litt mer om. Fortell om hvordan Paulus levde mellom flere verdener og kulturelle tradisjoner. Skisser et nytt felt. Nevn at klassisk retorikk og litteraturteori både hadde betydning for ham og har betydning for forståelsen av ham.

2) Men vi kan også selv lære av og anvende slike fremstillingsformer direkte. En prost i Sogn, Geir Sørebo, har i sine tekstgjennomganger på nett tatt fatt i nettopp «eit ord-bilete som rører ved kjenslene våre».⁵⁵ Dette sammenfaller med Horats, og her må vi nøye oss med bare ham:

«Dikterne vil enten gavne eller fornøye, eller også formulere ord som på en gang er både til glede og nytte i livet (*dulce et utile*)... Alles stemme får den som forener det nyttige med det behagelige, for han fornøyer og formaner leseren på samme tid» (*Ars Poetica*, kap 13,343f). «Når du belærer, vær kortfattet, slik at lærevillige sinn raskt kan oppfatte og ta vare på det som sies! For alt overflødig renner ut av overfylte sinn!»

3) Hvor fant Paulus denslags tradisjoner? Hvor hadde han det fra? Vel sier Apgj at han var opplært i Jerusalem. Men det heter også at han var født i Tarsus i Kilikia (22,3). Ifølge Apgj arbeidet han som misjonær der i flere år (Apgj 9,30–11,25). Strabo, geografen fra Pontos ved Svartehavet (63f.–21e.Kr.) har vært i Tarsus. Faktisk kan han kanskje ha sett Paulus som guttunge – hvilken interessant tanke!⁵⁶ Og Strabo sier om Paulus fødeby Tarsus: «Folk i Tarsus har viet seg så ivrig ikke bare til filosofi men også til hele spekteret av dannelse i det hele tatt (*paideian enkyklikon*), at de har overgått Athen, Alexandria eller hvilket annet sted som kan nevnes der det er skoler og filosofiutdanning.» (*Geogr* 14.5.13–15).

Tarsus var ikke uten gresk dannelse. Paulus og det han talte om kom ikke fra «en avkrok», sier han ifølge Apgj i forhøret i Caesarea (Apgj 26,26). Trolig hadde slik retorisk utdanning også nedslag i Jerusalem, der Paulus også var opplært, under Gamaliel – akkurat som retorikken var sentral i Antiokia, Alexandria, Efesos og Korint.⁵⁷ Flere jødiske fortolkningsregler har likheter med retoriske regler, jf. Hillel's *middot* etc.⁵⁸

Hvorfor har jeg interessert meg for dette? Jo, det viser meg en Paulus som med sin fariseiske utdanning *også ville lære noe nytt*, og ta i bruk de virkemidler som trengtes for å presentere sitt budskap.⁵⁹ Retorikken var antikkens kommunikasjonsvitenskap.⁶⁰

Gjennom hele apostelens karriere finner jeg en flerfoldig interesse for både å slipe på det han kunne, fornye, og også å lære noe nytt og utvikle.

La meg oppsummere mine anliggender om fortelleren, retorikken og taleren med bilder ved å gi et eksempel fra konkret preken – nettopp ut fra billedkunst: Roma er en fantastisk by. En gang jeg var i Roma, var det en spesialutstilling av Caravaggio's arbeider i et galleri sentralt på Marsmarken. Akkurat som disippelen Tomas fra kap 20 i Johannesevangeliet er også Caravaggio en av mine tvilende og tvilsomme venner. Maleren fra begynnelsen av 1600-tallet, han som malte den tvilende og troende Tomas. Som også malte Paulus' omvendelse og Peters korsfestelse og kallelseren av Matteus, tollereren.⁶¹

Caravaggio maler med lys og med skygge, *chiaroscuro* som italienerne sier, denne magiske blandingen av lysende klarhet i en verden av dunkelhet. I bildet av kallelseren kommer Jesu finger som en levende lysstråle rett ut av skyggefeltet og retter seg mot tollereren Levi som sitter der og teller sine penger. Matteus fikk forandret livet sitt ved det. «Kom og følg meg». Det interessante her er at Jesu finger i det bildet er akkurat den samme finger som Gud, Skaperen, lar berøre Adam i Michelangelos berømte fremstilling av Skapelsen i Det Sixtinske kapell i Vatikanet. Guds bilde tapt – Guds bilde gjenfunnet, gjenvunnet. Jesus skaper oss på nytt ved sitt kall og sine ord til oss. Guds hånd, Guds finger berører oss – i dåp, i ord, i nattverd. Slike bilder kan skapes og skildres i poetisk preken inspirert av Paulus. Assistert av andres og egne opplevelser som tas i aktiv bruk.

5. Sammenheng?

Er det en sammenheng mellom de fire punktene vi nå har drøftet? Vi har sett på noen aspekter ved Paulus' hermeneutiske og retoriske strategier. Jeg har her særlig villet peke på noen fornyende trekk ved apostelen.

Når det gjelder aspekter ved samfunnslivet, vårt første punkt, har vi på en del områder pekt på en dobbelthet mellom det prinsipielle nye og det foreløpig pragmatiske hensynet til omverdenen. Vi har samtidig funnet at tesen om 'den revolusjonære realist' har et ganske godt hold i hans brev. Jeg tror det er en viktig tanke og utfordring som vi ikke bør slippe for lett. Det ligger noen vesentlige 'systemkritiske' momenter i materialet. Vi har kort pekt på imperiet, kjønns- og familieforhold, arbeidsliv, slaveri og spørsmålet om rikdom/fattigdom. Paulus vel-signet knapt hele det ytre status quo og tingenes tilstand for å slå seg til ro med det. Kristen tro kan ikke begrenses til de rent indre-sjelelige, «oppbyggelige og evighetsmessige» sider.

Apostelen reflekterte, utfordret og endret: «Eller forakter dere Guds menighet når dere patroner holder måltid i Korint, og lar dem til skamme som ingenting har?» (1 Kor 11,22). «Dere som er *paterfamilias* skal elske deres hustruer – ikke bruke deres makt over dem» (Kol 4,19). «Kanskje ble Onesimos tatt fra deg en

stund, Filemon, for at du skal beholde ham for evig, ikke lenger som slave for deg som herre, men som noe mye mer – som en elsket bror» (Filem 15). «Det finnes nok såkalte 'guder' i himmelen og på jorden; det er jo mange 'guder' og mange 'herrer' [keisere og patroner]. Men for oss er det bare én» (1 Kor 8,5f).

Dette ledet oss til å se på aspekter ved apostelen som tolker og formidler i fortelling og tale – våre tre neste punkter. Også her har vi pekt på noen fornyende trekk: 1) Guds nye handlinger i Kristus (*nyni de*, Rom 3,21ff) fordret nye tolkinger, nytt teologisk språk, ny teologisk grunnstruktur og ny teologisk argumentasjon. Ved Paulus fikk de det. Det var ikke Paulus som oppfant kristendommen, slik noen har hevdet.⁶² Men han er interessant som en av de viktigste bidragsyterne til forståelsen av Kristus-hendelsen.⁶³ 2) Ved ham fikk vi også en ny kristen grunnfortelling. Den tolker livet og tar i bruk allmenne symboler og psykologiske temaer. 3) Og apostelen tok i bruk «ord-bilete som rører ved kjenslene våre», slik samtidens litteraturteoretikere beskrev det. Poenget må være hvordan vi som teologer og praktiske teologer kan få inspirasjon av eller bruke dette i våre liv og vår praksis.

Fariseeren Paulus kom altså til å tenke og tale nytt på mange vis. At det ikke er det folk vanligvis forbinder med ham, kan godt justeres litt nå.

Et teologisk naturtalent

Konklusjonen på den innledende problemstillingen er fra en side sett selvfølgelig: Paulus var verken en 'reaksjonær rabbi' eller en 'raus radikaler'. Slike kategorier og fordommer passer rett og slett ikke på ham. Jeg vil heller si at han var 'et teologisk naturtalent'. Men ikke bare det: Han var også et praktisk-teologisk naturtalent som hadde fått utdanning, egen erfaring og trening – for eksempel på de fire feltene vi nå har berørt: 1. som tolker av Guds handlinger (vårt andre punkt), 2. som forteller av grunnstrukturer i våre liv (vårt tredje), 3. som langtidsplanlegger med et radikalt sikte (det begynte vi med), 4. som taler og poet (det avsluttet vi med).

Våre praktisk-teologiske hovedutfordringer

er akkurat de samme tre som Paulus hadde. Han er: 1) Forankret i budskapet, i Guds handling, 2) Tolker tiden, 3) Finner kommunikasjonsformer. Som det fremgår, definerer jeg kommunikasjon – fortelling, retorikk, poetikk – inn i det teologiske verksted. Der er det veldig morsomt å arbeide.

Drøftingen over har vist at de fire områdene vi har undersøkt har et felles trekk. På alle tenker og bidrar apostelen *nytt*. Vi kan ikke etterligne Paulus ved bare å repetere ham. Det blir som å hoppe etter Wirkola, det. Men vi kan gjøre tingene på vår måte, i vår tid. Da er det ikke forbudt å lære et og annet knep av 'den ukjente Paulus', den teologen og praktikerer vi ofte tror vi kjenner så godt, men som stadig har nye ting og grep å lære bort, når vi ser nærmere etter.

Noter

- 1 *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and strategic proposals*, Philadelphia: Fortress 1996, s.139f.
- 2 *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*, Downers Grove: Inter Varsity.
- 3 Det samme har Helge Kvanvig sagt med sin boktittel fra 1976: *Håpet om en annen verden: Verdensflukt og verdensforandring i lys av den kristne tro*.
- 4 Eksempelvis ble det argumentert for en inkluderende og bevegende lederstil allerede av J.W. Carroll (1991): *As One with Authority: Reflective Leadership in Ministry*, Louisville: Westminster John Knox.
- 5 Om vi leter etter analogier til dette, finner vi en i Karl Barth's tenkning om *analogia fidei*, at Christusgemeinschaft påvirker Bürgergemeinschaft.
- 6 Et annet eksempel er R.A. Horsley ed. (2004): *Paul and the Roman imperial order*, Harrisburg: Trinity. Mer om dette i N.A. Røsæg (2006): 'Paulus' omverden og vår verden: Noen teser og deres forklaringspotensial', *TTK* 77:2006, nr.2, 117–142 (119–123).
- 7 Jeg tenker på Theissens *Die Jesusbewegung: Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloher Verlagshaus 2004.
- 8 Slik Winter (2003): *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids: Eerdmans, s.xiv n.7
- 9 Jf f eks E. Baasland: «Når vi studerer NTs omverden, må vi kjenne datidens samfunnsforhold på en grundig måte. Ellers vil vi hele tiden misforstå og modernisere NT», s.122 i *Ordet fanger: Bibelen og vår tid*, Oslo.
- 10 Om det betingede i denne teksten, se også min (1993): 'Rom 13,1–7 i sosialpolitisk kontekst: Nyere forskning – en oversikt og vurdering', *NTT* 94:2003, nr.1, 35–54. Paulus bruker flere steder samme ord om demoniske makter som politiske myndigheter, *archai kai exousiai* (1 Kor 2,8; Ef 6,12; Kol 1,16; 2,15). Verdens herskere hadde korsfestet herlighetens herre (1 Kor 2,8). Ikke rart at de kristne ble anklaget for oppvigleri, *stasis*, og å gjøre en annen til Gud enn Keiseren (Apg 17,6f).

- 11 Jf til dette D. Wenham (1995): *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids: Eerdmans.
- 12 En slik eksegese gis for eksempel fra K.O. Sandnes (1988): «... et liv som vinner respekt» Et sentralt perspektiv på 1 Tim 2,11–15', *TTK*, s.97–108. Slik tenker også J.H. Elliott (1990): *A Home for the Homeless: A socio-scientific criticism of 1 Peter, its situation and strategy*, Philadelphia: Fortress. Nye bidrag til kontekst og situasjon gis stadig, eksempelvis i Winters ovennevnte 2003-bok om 'the New Women' og de paulinske menighetene.
- 13 Dette er en del av bildet for S.H. Polanski (2006): *A Feminist Introduction to Paul*, St. Louis: Chalich Press.
- 14 Se Winter 2003 over.
- 15 Også tekstene om de kristnes liv i verden i 1 Pet 2,11ff har det samme anliggende.
- 16 Jf nå J. Glancy (2002): *Slavery in Early Christianity*, Oxford UP. Glancy påpeker likevel at urkristendommen lenge aksepterte slavehold.
- 17 Nå bruker faglitteraturen ofte begrepet 'intersectionality' om dette samspillet.
- 18 Se nå R.S. Aschough (2003): *Paul's Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians*, Tübingen: Mohr. Det har vært foreslått at menigheten i Tessalonika kan ha begynt som et mannlig handels- og håndverkslag (s.186–190). Men dette ble i alle fall utvidet.
- 19 Paulus bruker termen 'søsken', *adelphoi*, 20 ganger i 1 Tess og 119 ganger i de uomstridte brev. Også slaver som Onesimos inkluderes her.
- 20 Rundskriv til presteskaptet 5. april 1941. Jf T. Austad (1974): *Kirkens Grunn: Analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjonstiden 1940–45*, Oslo: Luther, s.110 (82–86, 199ff oa).
- 21 Rosner gjør sin undersøkelse ut fra Kol 3,5 og Ef 5,5. Jf også *Paul, Scripture & Ethics: A study of 1 Corinthians 5–7*, Grand Rapids: Eerdmans 1999.
- 22 Det samme argumenterer Crossan/Reed 2005. Om Paulus-resepsjonen i oldkirken, se nå J.W. Aageson (2008): *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church*, Peabody: Hendrickson
- 23 Se nå f eks J. Rieger (2007): *Christ & Empire: From Paul to postcolonial times*, Minneapolis: Fortress.
- 24 Se særlig B. Winter (2001): *After Paul left Corinth: The influence of secular ethics and social change*, Grand Rapids: Eerdmans, første del.
- 25 *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans 2000, s. 412f.
- 26 Eastman (2007): *Recovering Paul's Mother Tongue: Language and Theology in Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans; Gaventa (2007): *Our Mother Saint Paul*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- 27 Se for eksempel S.F. Gravem (2008): *Troens slaver: Den katolske kirkes syn på slaveri 1400–1917*, Oslo: Unipub.
- 28 Et annet case blant mange historiske er det kristne Venezias erobring og plyndring av det kristne Konstantinopel i 1204 under påskudd av å forberede er korstog. Eller de serbiske kristnes fremferd i det oppløste Jugoslavia.
- 29 Red. J.o. Henriksen og A. Sommerfelt, Oslo: Gyldendal akademisk.
- 30 Som A. Finnseth (1994): *Men gleden er et annet sted. Kjøpekulturen, troen, oppbruddet*, Oslo: KN.
- 31 Jf Røsæg (1997): 'The new Perspective on Paul – soteriologisk og praktisk-teologisk potensial', *HPT*, 38–51.
- 32 *Die Argumentation des Paulus in ethischen Herausforderungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 33 Jf til dette O. Skjevesland (1996): *Sunn tro og sann åndelighet: En innøvelse i dømmekraft*, Oslo: Luther.
- 34 Slik B. Longenecker, Bruce (1995): *The Road from Damascus: The impact of Paul's conversion on his life, thought and ministry*, Grand Rapids: Eerdmans.
- 35 Jf nå også N. T. Wright (2005): *Paul: Fresh Perspectives*, London: SPCK, eller J.M. Bassler (2007): *Navigating Paul: An introduction to key theological concepts*, Louisville: Westminster.
- 36 Slike forsøk på språklig fornyelse finner jeg hos J.O. Henriksen i bøkene *Gud – fortrolig og fremmed* (2001) og *Jesus – gave og begjær* (2008).
- 37 Til hele denne diskusjonen T. Engberg-Pedersen ed. (2003): *Den nye Paulus og hans betydning*, København: Gyldendal. Nå også F. Watson (2007): *Paul, Judaism and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, Grand Rapids: Eerdmans (en nyskriving av hans 1986-bok).
- 38 I boken *Paul: Fresh perspectives*, s.83ff taler også N.T. Wright om nye tankestrukturer: rethinking God, reworking God's people, reimagining God's future.
- 39 Et perspektiv på problematikken med vanskene med hedningenes inkludering undersøkte jeg i min studie fra 1994 om 'Acta, hedningemisjonen og Jesus' i *Ad Acta: Festskrift til Edvin Larsson*, Oslo: Verbum, s.302–324.
- 40 *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven: Yale UP 1990. Se også D. Boyarin, (1994): *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press.
- 41 Jf C.J. Roetzel (2003): *Paul: A Jew on the Margins*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- 42 Det er veldig interessant at når O. Skarsaune skriver om de jødekristnes historie, blir Paulus svært lite nevnt. Hvorfor? *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*, Dovners Grove: Inter Varsity Press 2002.
- 43 'God's Image: The hidden theme in Romans', *Theology & Life* 2004:27, Special Issue, 93–116.
- 44 J.D.G. Dunn (1998): *The Theology of Paul the Apostle*, London, New York: Clark/Continuum, s.16.
- 45 Jf til dette C.R. Bråkenhielm (1994): *Människan i världen: Om filosofi, teologi och etik i våra världsbilder*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- 46 *The Great Code: The Bible and Literature*, (1982); *Words with Power: Being a Second Study of 'The Bible and Literature'* (1992).
- 47 Jf H. Bloom (2007): *Vestens litterære kanon: Mesterverk i litteraturhistorien*, Oslo: Gyldendal, oppr. 1995
- 48 *De første kristnes religion: En teori om urkristendommen*, Gylling: Syddansk Universitetsforlag 2004. Opprinnelig på tysk og engelsk i 1999.
- 48 Hos Ibsen finner vi tre farstyper: både den patriarkalske (onde) far, den falne far og den gode far. Den patriarkalske faren opptrer i nesten alle Ibsens stykker. Den falne faren er også en gjennomgangsfigur. I *Vildanden* finner vi den mest utviklede karakteriseringen av den gode faren. Familien Werle er rik, men kjærlighetsløs, mens familien Ekdal er fattig men full av kjærlighet, omsorg og varme.
- 50 Vi finner dem i keltisk kristen diktning, i samisk tradisjon, og i kinesisk; vi finner dem i serien Verdens religiøse skrifter som utgis av Bokklubben i mange bind (2002–). Jf også *The poetry of piety: An annotated antho-*

- logy of Christian poetry [selected and annotated by] B. Witherington and C.M. Armitage (2002).
- 51 Til dette D.G. Horrell (2006): *An introduction to the study of Paul*, London etc: Clark, second edition, s.106ff. Jf nå også B.J. Malina and J.J. Pilch (2006): *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*; Minneapolis: Fortress.
- 52 Særlig anbefales *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis: Fortress, 1989, repr. 2005.
- 53 Perspektivrike studier f eks i T. Engberg-Pedersen ed. (2001): *Paul Beyond the Hellenism/Judaism Divide*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- 54 'Å fange med bilder – Paulinsk prekenkunst i kontekst', *TTK* 74:2003, h.4, 243–268.
- 55 <http://zet.no/~kirkhoy/katalog.htm> (31.10.2007), Geir Sørebo.
- 56 Om Tarsus, se kilder i T.R. Glover (2002): *Paul of Tarsus*, Peabody: Hendrickson. Boken er opprinnelig fra 1920-tallet, men fremdeles av verdi.
- 57 Lukas forteller om hvordan Paulus i Caesarea ved havet møtte Tertullus, en profesjonell taler (*retor* er ordet som brukes). Han var innleid av de jødiske lederne. I Apgj 18,24–28 beskrives Apollos fra Alexandria som en mann vel utdannet både i de jødiske skriftene og i retorikk (*aner logios*). Han talte både presist (*akribos*), frimodig (*parreiazesthai*) og kraftfullt (*eunos*).
- 58 Jf M. Hengel om den tidlige Paulus, før omvendelsen: *The Pre-Christian Paul*, London: SCM 1991. Tor Vegge har nylig undersøkt skolesystemet og hans utdannelse (2006): *Paulus und das antike Schulwesen: Schule und Bildung des Paulus*, Tübingen: Mohr.
- 59 Eksempelvis M. Mitchell har vist dette i detalj i *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians*, Louisville: Westminster John Knox Press 1991.
- 60 Jf. Ø. Andersen (1995): *I retorikkens have*, Oslo: Universitetsforlaget
- 61 Disse tre bildene henger henholdsvis i Neues Palais i Postdam, Tyskland, i Roma-kirkene Santa Maria del Popoli og San Luigi dei Francesi, ved Piazza Navona. Alle disse bildene og mange flere er lett tilgjengelige på internett, Google på Carvaggio.
- 62 Se N.T. Wright (1997): *What St. Paul really said: Was Paul of Tarsus the real founder of Christianity?*, Oxford: Lion.
- 63 Horrell 2006:1(ff) taler om «Paul – the man mountain», «a religious genius whose capacity for creative thought and original writing has made him a mountain in the landscape of Christian history».

Sammendrag

Bidraget undersøker fire viktige aspekter ved Paulus' teologiske konstruksjonsarbeid. Disse fire aspektene er valgt fordi de er vesentlige i ny nytestamentlig forskning, og svarer på spørsmålet: Kan det sies noe kort om det som foregår i Paulusforskningen nå? De er også valgt fordi de er grunnleggende viktige i det tverrfaglige hermeneutiske arbeid som berører både praktisk og systematisk teologi. Dertil er de allment sentrale for feltet kirke-samfunn-kultur. De fire områdene er: 1. sosiale problemstillinger 2. spørsmålet om teologiske språkformer og endringer hos apostelen, 3. en tilnærming fra fortellingsanalyse, og 4. en retorisk tilnærming. Henger disse fire sammen hos Paulus? Funnene og tesen fra de fire undersøkte områdene er at Paulus er uventet *nyskappende*, og det på flere felt. Han kan langt mer sakssvarende kan sees som en revolusjonær radikal enn som en reaksjonær rabbi eller en borgerlig romer. Egentlig passer likevel ingen av disse to ytterlighetene. Undersøkelsen gir noen overveielser om hvordan Paulus' profil kan være fruktbar for praktisk teologisk arbeid i dag. Apostelen er ikke et problem, slik man ofte tenker. Han er mer et case-studium som virkelig viser oss mange interessante praktisk-teologiske problemstillinger og muligheter.

Teologi i tro, håp, og kjærlighet til Jorden



AV JAN-OLAV HENRIKSEN

Jan.O.Henriksen@mf.no

Lukk øynene i ett minutt. Kjenn din egen pust. Prøv å stoppe din egen pust. Kjenn hva kroppen din gjør når du ikke puster. Kjenn hvordan den ber om å få puste. Hvordan det kommer noe fra den som er forankret i et begjær før din tanke, før din vilje, før din beslutning. Kroppen bærer deg, og *vil* puste. Selv når du har bestemt deg for ikke å puste, vil den før eller senere tvinge seg gjennom. Du trenger å puste for å leve. Livet trenger seg gjennom, i kraft av kroppens egen fornuft, slik at du til sist gisper etter luft. Og da får du det, som gave, ufortjent. Du kan erfare deg rik – på luft. Pusten gir liv. Dette kan bli en *troserfaring*: *En erfaring som kan tydes av troen, veves inn i troen, åpne for en fordypet og mer erfaringspreget tro.*

Pusten og livet

Et sted langt borte, i Amazonas, er betingelsene for at du skal kunne puste. Den livspust som Gud gav mennesket gjennom skapelsen, gir Gud fremdeles mennesket mulighet for gjennom at regnskogen er der, og produserer det som skal til for at vi skal puste fritt. Å puste fritt er å ha fri tilgang til Guds gaver. Gud virker gjennom regnskogen. Gud gir deg sine gaver gjennom at regnskogen fremdeles er der, og gir deg det du trenger. Når teologien snakker om at Gud er livets Gud, kan vi forankre slike utsagn om Gud i konkrete erfaringer av å kunne puste, motta, ta del. Gud skaper ved at Gud gir oss muligheter for fortsatt å puste. Motsatt er det vi

mennesker driver med, når vi driver frem klimakrisen eller fordeler Jordens gaver og goder urettferdig, *av-skaping* – oppløsning av livets betingelser. Det har fatale konsekvenser. Mer enn 30000 barn slutter *hver dag å puste*, til tross for at vi kan puste fritt. De slutter å puste til tross for at enkle midler og rettferdig fordeling kunne gitt dem fortsatt liv. Men de får ikke nok prioritet.

Å prioritere begjær i kjærlighetens og godhetens tjeneste

Jeg har i mange år nå arbeidet med *begjær* som teologisk tema. Begjær er det som forbinder oss med det gode, eller det vi tror er godt. Begjær skaper orientering, og det krever også at vi prioriterer. Begjær gir oss motivasjon, og driver oss fremover. Derfor er begjær en viktig faktor i vårt liv (sml. Henriksen 2008).

Vår konsumkultur produserer mange ulike begjær, og gir dem ut for å være noe vi må tilfredsstille for å utfolde oss best mulig. Dermed spiller den på begjærets sentrale plass i menneskers liv, og motiverer oss hele tiden til å søke nye opplevelser i konsum, reiser, eller uoppnåelige idealer om hva det gode livet egentlig er. Jeg vil ikke foreslå at vi i møte med en begjærproduserende konsumkultur som hele tiden driver frem ønsker som ytrer seg i «jeg vil ha», tar vår tilflukt til en enkel eller naiv teologi som rett og slett forneker at det hører med til det å være menneske å begjære. Det er

også menneskets grunnleggende lengsel etter det gode, det skjønnne og det sanne som ytrer seg i de mekanismene som konsumsamfunnet spiller på. Jeg mener at vi som kirke, i møte med klimautfordringer og nødvendigheten av å endre grunnleggende strukturer for økonomi, økologi og fordeling, ikke skal løfte pekefingeren og etablere enda et nytt «du skal ikke». I stedet skal det være kirkens oppgave å fremme det kjærlighetsfulle begjæret – det begjæret som lengter etter skaperverkets godhet, og vil elske jorden for dens egen skyld, fordi den er uttrykk for skaperviljen til en rik, sjenerøs og kjærlighetsfull Gud. Dette er en innsikt som allerede de asketiske ørkenfedrene hadde: at skal du overvinne ett begjær, må du fordrive det med ett som er sterkere og viktigere for deg. Det er det å finne og vekke dette begjæret etter skaperverkets fortsatte skjønnhet og godhet som kan motivere til en varig innsats for skaperverket.

Hvordan kan det skje? Det vi trenger å avsløre er at konsumsamfunnet forsøker å gi oss inntrykk av at vi kan få oppfylt alt vårt begjær uten å prioritere. Men det er en illusjon. Begjær krever at vi prioriterer. Når begjæret ikke blir utfoldet ut fra en åpen og omfattende vurdering av hva som er verd å begjære, hva som er *attråverdig*, som vi sier på norsk, mister vi muligheten for å sikre det gode på lang sikt. Begjærutfoldelse krever derfor både et ja og et nei. Hva er det viktigste begjær å få oppfylt? Er det frisk luft, medisiner til syke barn, et arts-mangfold som lar skaperverket fremstå i sin rikdom? Eller er det tilgang til flere konsumgoder, kontroll over oljen i Irak, og muligheten for å reise på hyppige feriereiser til Syden? Uansett hva vi velger å prioritere, må vi vite at vi sier nei til noe, når vi sier ja til og prioriterer noe annet. Jeg tror derfor at å snakke om menneskelig praksis i forhold til klimautfordringene ut fra en forståelse av hvor grunnleggende og viktig begjæret er i menneskelivet, gir oss en mulighet for å se hvor sammenvevet vi er med den økologiske helheten gjennom alt vi gjør, og hvor sammenvevet troen er med hva vi prioriterer å begjære fremfor noe annet.

Et godt eksempel på hvordan vi kan vende begjæret til noe positivt, uten å fremstå som

moraliserende og som en kirke som fornekter grunnleggende og viktige fenomener i menneskelivet, finner vi hos en amerikansk teolog, Wendy Farley (Farley 2006). Hun bruker eksemplet med en ung mann som tilsynelatende utfolder sitt begjær helt fritt, går på jakt etter jenter og fester og herjer slik som bare ungdom kan. Men så forelsker han seg, og da vil han ikke lenger feste med sine venner, men bruke tiden med den jenta som har fanget hans oppmerksomhet. Farley sier at det kan godt være at vennene ser det at han velger dem vekk som et uttrykk for at han gir opp noe som er godt og verdifullt, men han vil neppe se det slik selv. Snarere vil han kunne oppfatte endringen som noe som gir grunnlag for både å intensivere og fordype evnen til glede og livsutfoldelse. Den samme erfaringen ligger for øvrig bak ørkenfedrenes emigrasjon til ensomheten – de dro ikke for å bli kvitt sine lyster og begjær, men for å kunne fordype noen av dem, og nyte fellesskapet med Gud mer intenst og fokusert.

For å bli i metaforen, tror jeg altså at det vi i kirken trenger å åpne for det kjærlighetspregede begjæret til skaperverket, som ser skaperverket som Guds gave til oss, for at vi skal verne den og gi den videre. Vi skal verne og beskytte skaperverket fordi Gud gjennom det har forbundet oss med det gode, og gitt vårt begjær en sjanse til å erfare goder ved å dele dem, og ikke ved å holde noe for oss selv eller ved å ødelegge det som alle skal ha del i. Et begjær etter det gode som er villig til å prioritere er ikke bare uttrykk for at vi lar noe være viktigere enn noe annet, men det er også uttrykk for klokskap: det kan vokse ut av erfaringen at *vi mister tilgangen til det gode når vi ikke prioriterer*, når vi lar oss blende av illusjonen om at vårt begjær kan oppfylles uten at vi trenger å ta noen valg for å fordype og utvikle kjærligheten til Jorden.

Teologi i oppgjør med det håp-løse: Plikten til å håpe

Dramatikken bak klimakrisen krever at vi utvikler og fornyer vår teologi om naturen, og om hva slags forhold vi skal ha til den. Den krever at vi utvikler en teologi som uttrykker vår tro på, håp for, og vår kjærlighet til Jorden. Dette er ikke å gjøre Jorden til en konkurrent til

Gud. Snarere er en teologi for å verne skaperverket en teologi som tar på alvor at Jorden er en del av Guds skaperverk, en del av det Gud selv elsker og som uttrykker hans godhet. Sagt på en annen måte: det er fordi vi kan se Jorden som Guds skaperverk, at vi kan ha tro på dens godhet, håp om dens fremtid, og kjærlighet til den. Det Gud står bak, er verd å ta vare på, verd å feste tillit til, verd å elske.

Dette kan synes selvsagt, kan kanskje til og med banalt. Men det er ikke det. Det finnes radikale og skjebnesvangre alternativer til en slik måte å forholde seg til miljøkrisen på. La meg nevne tre:

1. Det finnes dem som sier at det er for sent. Nå er det like godt å gi opp. Menneskets begjær etter konsumgoder, og dets neglisjering av naturens bærekraftighet er kommet for langt. Det er ikke lenger noen gode grunner til håp for Jorden. Et slikt perspektiv ser ikke lenger Jorden som steder der Gud fortsatt vil fremme livets betingelser, og er til stede for å fremme og skape nye livsbetingelser og dele ut sine gaver. En slik teologi er dypest sett blasfemisk, fordi den ikke taler sant om hvem Gud er som skaper.
2. Det finnes troende som sier at det som nå skjer er en del av Guds plan og vilje, men at det spiller ingen rolle, fordi kristen tro ikke handler om Jorden, men om himmelen, og om de åndelige verdier, ikke om materielle og «naturlige» verdier. Heldigvis er ikke denne måten å tenke på spesielt fremtredende i den norske religiøse offentlighet, men den finnes – og krever motsigelse. Motsigelsen kan uttrykkes ved en analogi: vi slutter ikke å elske en annen når hun eller han er i krise. Sann kjærlighet uttrykker seg nettopp i trofast kjærlighet når krisen rammer. En slik posisjon glemmer Guds positive dom over Jorden «det var godt» (Gen 1), og glemmer at alt som finnes i skaperverket er kalt til å gi et vitnesbyrd om skaperens godhet, storhet og sjenerøsitet (jf. Salme 104). Samtidig glemmer den at Gud er til stede i verden, i brød og vin som jordens frukt, og selv har vært menneske på jor-

den som en av oss. Å si at Jorden ikke har betydning, er derfor å bidra til en forståelse som «ekskarnerer» Gud fra skaperverket (Taylor 2007), i stedet for å se Gud som nært og inderlig forbundet med (inkarnert) – og berørt av – det som skjer med Guds skaperverk.

3. Det er også nødvendig å gjøre opp med en politikk som ignorerer konsekvensen av å slippe ut CO₂ der man har muligheten for å la være, slik mange vestlige regjeringer (og andre) for tiden synes å gjøre i praksis, om ikke i teori. Budskapet man da gir er dobbelt: Vi kan fortsette som før, det er ennå ikke blitt så alvorlig at *enhver ting som kan gjøres, må gjøres for å forhindre ytterligere ødeleggelse*. Men en slik holdning tar ikke alvorlig den etiske og moralske utfordring som er gitt i og med alle dem som allerede er rammet av ødelagt miljø eller forringede miljøbetingelser. En slik utsettende holdning kan på sikt bidra til å gjøre oss ufølsomme for kraften i våre egne moralske intuisjoner, og gjøre oss mer kyniske, mer fandienvoldske, eller mer likegyldige.

Den som sier at det er for sent, overgir seg til fatalismen, og den som gir opp, lar de nedbrytende og ødeleggende kreftene vinne. Mot slike holdninger er det grunn til å si at vi har en plikt til å håpe. Uten å nære håp om at kommende generasjoner kan leve et godt liv på jorden, har vi ingen mulighet for å ta ansvar for en slik fremtid. Det er mulig å sette dette på spissen og si at den som tror, har plikt til å ha håp for Jorden. Den som tror har også mulighet til å leve på og med Jorden i kjærlighet. En slik kjærlighet kan ikke stå uberørt av det som nå skjer.

Nå skal vi ikke lure oss selv ved å fremstille det som det bare er troen på Gud som åpner for å elske Jorden. All erfaring sier noe annet: Å elske Jorden er noe alle gjør, i kraft av å være en del av skaperverket. Man trenger ikke å tro på Gud for å gjøre det. Men troen på Gud er en viktig motivasjon for å være utholdende i vår kjærlighet til Jorden. Og troen kan også tyde troende og ikke-troends felles kjærlighet til jor-

den som et uttrykk for at Gud gir alle mennesker en forbindelse til og en forankring i det gode. Hva mener jeg med det?

Det er en grunnleggende menneskelig erfaring at natur er noe godt. I Norge er vi blitt verdensberømte for vårt forhold til turer i skog og mark. Men man trenger ikke å være norsk for å glede seg over vakker og uberørt natur. Alle mennesker gleder seg over et glass rent vann, over jord som kan bære grøde, over å kunne puste i ren luft. Naturen er noe vi tar del i ved å være nære oss av den, og den er en kilde til glede og til erfaring av skaperverkets godhet. Derfor er det også naturlig at vi fortviler over skogsdød, sur nedbør og CO₂-utslipp fra gasskraftverk. Erfaringen av det gode fremkaller protest – og kan hjelpe oss å avklare hva som krever prioritet. Så lenge vi kan samles om erfaringen av skaperverkets godhet, kan vi også samles i kampen for en verden som fremdeles vitner om en god og sjenerøs skaper, – selv om vi ikke alle tror på denne Gud. Her kan kirken stå sammen med alle mennesker av god vilje.

Jeg tror biskop Odd Bondevik var inne på noe viktig når han i høst pekte på at vårt ansvar for skaperverket må motiveres av vår glede over og erfaring av det gode, og ikke bare av frykten for negative konsekvenser dersom vi ikke kan gjøre noe. I et moralpedagogisk perspektiv kan han vise seg å ha ganske rett: den som bare handler ut fra det hun eller han ser av kortsiktige konsekvenser med tanke på gevinst eller straff, forblir grunnleggende selvcentrert. Men også den som handler fordi det kommer en bestemt gruppe til gode, eller er uttrykk for en bestemt gruppes overbevisninger og praksis, kommer til kort når det gjelder å motivere positivt for en innsats for miljøet: Vi skal ikke gjøre dette bare fordi vi som kirke kan se Jorden som en del av Guds gode skaperverk. Snarere må motivasjonen for å ta vare på skaperverket springe ut at en innsikt i at dette er til det beste for alle – alle mennesker og alle arter, uansett tro eller ikke. Den universelle motivasjonen for å sikre noe som skal være til alles beste er derfor også den beste begrunnelsen for å prioritere politisk og sosialt vanskelige tiltak, som kan oppleves som upopulære eller medføre inngrep i vår livsstil og vårt forbruksmønster.

En kritikk av Augustins teologi

Som jeg allerede har antydnet: Skal vi ha en teologi for klimakrisen, må vi altså ha en visjon om hvilke goder som er verd å begjære fremfor andre. Nettopp fordi begjær kan motivere og drive oss, og fordi begjær forbinder oss med det gode, er det desto viktigere å forankre en teologi som har håp for Jordens fremtid i begjær etter det gode, og ikke i frykt. Det kan skje på mange måter, og jeg skal ikke på noen måte gi meg ut for å presentere noen endegyldig løsning her. Men jeg vil gi dere del i noen refleksjoner fra mitt teologiske verksted – som dere om ønskelig kan utvikle videre, eller utvikle til annet, som synes bedre.

En av de meste berømte – og beryktede – tenkerne i teologhistorien som har gjort begjær til tema, er Augustin. Augustin mente at mennesket var skapt til å nyte det som stod over det, og å bruke det som stod under det i skaperverkets orden. Bare de åndelige ting var verd å nyte som noe som hadde verdi i seg selv, mens de materielle ting, som står under oss, er noe vi skal forholde oss til som midler som ikke skal elskes for sin egen skyld, men fordi de kan lede oss mot Gud. Dersom vi begynner å nyte materielle ting, gjør vi dem til vår Gud, sier han. Da blir de altbestemmede for oss – og da blir vårt begjær forankret på feil sted, eller får galt preg. Det har han rett i, og på dette punkt kan Augustins analyser også ha betydning i møte med, og som kritikk av, en materialistisk og konsumorientert kultur som glemmer Gud og fokuserer utelukkende på egen nytelse av materielle goder (Augustin 1997).

Men det oversiktlige i Augustins verdensorden kan også forføre oss. For det første vil jeg – til forskjell fra ham – legge vekt på at skaperverket kan nytes, som noe som har verdi og kvalitet i seg selv. Vi elsker ikke skaperverket bare fordi det kan lede oss til Gud, men vi kan elske det fordi Gud har gitt oss det i gave. En teologi som vil se enhver nytelse av skaperverket som forfeilet, mister sjansen til å gjøre erfaringen av en slik nytelse til en motivasjon for å ta vare på og forvalte skaperverket til Guds ære og til fremtidige generasjoners beste.

For det andre vil jeg problematisere Augustins måte å tenke om virkeligheten på, slik

han tenker den som et hierarki. Det har to viktige teologiske følger:

- a) At vi må tenke oss selv som stilt sammen med, i solidaritet og samhörighet med, og ikke *over* den øvrige del av skaperverket. Bare ved å tenke om resten av skaperverket som noe vi er intimt forbundet med gjennom pust, varme og kulde, regn og annet vann, vekster og dyr, kan vi ser at hva vi gjør for dem, også er noe vi gjør med – og mot – oss selv. Augustins tanke om at skaperverket under oss bare skal *brukes* er derfor dypt problematisk. Vi skal få lov å nyte, og ta del i, skapelsens fellesskap, sammen med alle andre arter.
- a) Men også Augustins tanke om Gud som eksisterer på toppen av et hierarki, er problematisk, fordi en slik tankemodell kan brukes til å gjøre Gud og verden, skaper og skaperverk, til noe som tenkes for lite i sammenheng med hverandre. Ofte blir tanken om Gud – i forlengelsen av dette – utviklet slik at man betoner hvordan Gud er transcendent, noe som er utenfor og forskjellig fra verden. Fra en slik betoning av Guds transcendens er ikke veien lang til å se skaperverket som noe som Gud forholder seg til slik som en kunstner til sitt skaperverk: Noe som gjør skaperverket og det som skjer der utvendig, uforbundet og selvstendig i forhold til Gud og Guds vilje og visjon om det gode. I moderne tid er den ytterste konsekvens av denne måten å tenke på deismen, som filosofen Charles Taylor nylig har utpekt som en av de mest betydningsfulle bakgrunnsårsakene for det moderne, sekulære samfunnet (Taylor 2007).

Alternativet til å tenke på denne måten er å se på Gud som den makt som fremdeles virker i og gjennom sitt skaperverk, og som lever i samhörighet med det og gir det fortsatte muligheter for liv. En slik måte å tenke på ligger bak det jeg sa tidligere om at Gud virker vårt beste gjennom regnskogen i Amazonas – og at vi driver med av-skapelse når vi hogger den ned.

Det finnes dristige kristne tenkere som i møte med den økologiske krisen har foreslått å

tenke om forholdet mellom Gud og verden på en måte som får frem den nære forbindelsen mellom den. En av dem er Sallie McFague (1987), som foreslår at vi ser verden som Guds kropp. Jeg tror – av mange grunner – at en slik modell ikke uten videre gir oss det vi trenger (den gjør for eksempel Gud til en del av det skapte, men den lar også onskap og lidelse som er en del av verden, bli en del av Gud). Men samtidig får McFague gjennom dette forslaget frem hvor viktig det er å tenke en nær sammenheng mellom Gud og verden, på en måte som får frem Guds kjærlighet til og omsorg for Jorden (slik vi også kan ha omsorg for og pleie kroppen og dens helse).

En slik nær forbindelse mellom Gud og verden har vi imidlertid allerede muligheten for å utvikle gjennom å tenke Gud som treenig: Gud er den som skaper alt godt, og som dermed gir oss mulighet for å begjære det gode. Gud er den som inkarnerer seg i verden og som *kommer til sitt eget* i Sønnen, Jesus Kristus. Gud er den som ved Ånden skaper og gjør levende, som både Salmene og den nikenske trosbekjennelsen vitner om.

Vi kunne fortsatt, lenge. Den teologiske tradisjonen er full av ressurser som kan hjelpe oss å fortolke klimakrisen og motivere til fortsatt tro på, håp for og kjærlighet til skaperverket. Samtidig skal vi ikke underslå at det finnes mange elementer i den teologiske tradisjonen som også kan forhindre oss fra å utvikle adekvate måter å fortolke våre nåtidserfaringer på i et teologisk lys. Men ettersom teologi lever i spenningen mellom selvkritikk og konstruktiv virksomhet for at kirken skal gi mennesker sjansen for å leve sitt liv i troen på den treenige Gud, er det ingen grunn til å legge det teologiske arbeidet bak oss. Vi trenger selvkritisk og dristig teologi som – i Guds navn – dvs. på Guds vegne, for Guds skyld, lar mennesker leve på Jorden og elske den som et vitnesbyrd om sin Skaper.

La meg derfor slutte med et bilde, som er kjent for alle som lever sitt liv i og med kirken: Hver søndag samles vi om Herrens bord for å motta brød og vin – jordens frukt og Guds gave. Gud har knyttet seg til brød og vin. Å søke dette måltidet, i sin konkrete form, er å søke

fellesskapet med en Gud som gir seg selv gjennom og med Jordens gaver. Lengselen, eller begjæret etter denne Gud er en lengsel etter en Gud som nettopp gjør Jordens frukt hellig ved å knytte seg til den. Denne lengselen, dette begjæret, kan også være en motivasjon og drivkraft for å verne skaperverket. Ved nattverdbordet er vi ikke bare forankret i det gode – vi får del i det gode Gud gir, gjennom å gi oss Jorden og dens frukt. Her i Jordens frukt er Gud for oss og alle (sml. Henriksen 1991).

Litteratur:

- Augustine. *On Christian Teaching, World's Classics*. Oxford [England] ; New York: Oxford University Press, 1997.
- Farley, Wendy. *The Wounding and Healing of Desire : Weaving Heaven and Earth*. 1st ed. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2005.
- Henriksen, Jan-Olav. *Jesus : Gave Og Begjær*. Oslo: Gyldendal akademisk, 2008.
- . *Mennesket Og Naturen : Etske Og Religionsfilosofiske Perspektiver På Naturen Og Økokrisen*. Oslo: MF-bok, 1991.
- McFague, Sallie. *Models of God : Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Espen Dahl:

Det hellige. Perspektiver.

Universitetsforlaget 2008.

Denne boken forsøker å forstå «det uforståelige», nemlig at senmoderniteten har to motsatte virkninger på folks religiøsitet – samtidig. Den fremtrer på den ene side som en motsetning til religionenes sannhetspretensjoner samtidig som den bereder grunnen for – kanskje til og med provoserer fram – en (ny) religiøs virkelighetsforståelse. Det debatteres høylydt om vår tid skal kalles sekulær eller postsekulær. «Religionens tilbakekomst» tvinger samfunnsforskere til å tenke nytt. Man må kunne si at det for hundre år siden varslede «sekulariseringsen århundre» i stedet ble til «religionenes århundre». I følge forfatteren har disse to virkelighets-syn – det sekulære og det religiøse – med urette fremstått som motpoler, noe som har hindret reell innsikt for begge parter. Her er han tydelig inspirert både av Tillich og – ikke minst – den nye Habermas og hans betoning av kommunikasjon mellom det sekulære og det religiøse – for at det moderne samfunn skal kunne bestå. Forfatteren leverer en modell til – i noen grad – å forene «det hellige» og «det profane» (moderat Eliade-kritikk), til å gjøre «hverdagen» til religionens egentlige sted (mer enn kulten), kort sagt: til å se det ekstraordinære i det ordinære. I det dagligdage mottar man – «som en henvendelse utenfra» – glimt av en annen virkelighet og ut av dette fødes en undring over tilværelsen. Dette sees i et allmennmenneskelig perspektiv, og han går lite inn i det religionsspesifikke. Det kan vel her innvendes at han midt i sin filosofiske hverdagslighet mister kontakten med den enkelte religions egenartede religiøsitet, og dermed lett kan ende opp i en armlengdes avstand til alle etablerte religionsformer.

Hans modell har her tydelige svakheter. Spesielt blir dette tydelig når han – etter å ha avvist en essensialistisk forståelse av «det hellige» – likevel strekker seg etter en universelt gyldig forståelse av helligheten. Han betoner da også selv at balansekunsten mellom de to fallgruvene, abstrakt universalisme og relativisme, er ytterst krevende (s. 151). Uansett må det sies at det er fruktbart å øve seg i denne kunst, noe denne lille bok på 154 sider utvilsomt hjelper oss til.

Foreliggende publikasjon er en popularisering – og aktualisering – av hovedtanker som framkom i hans doktoravhandling fra 2006: *The holy and the Everyday. Toward a phenomenology of religious experience after Husserl*. Som tittelen viser er dette en rent religionsfilosofisk framstilling. I den populariserte utgaven går han lenger i å beskrive relevansen dette har for å forstå vår egen samtid. Hvordan kirken skal kunne nyttiggjøre seg denne innsikt betones lite, men det legges mange fruktbare premisser for en slik refleksjon. Skal man kritisere noe, må det være manglende henvisninger til flere andre i vårt lille norske fagmiljø som har arbeidet med lignende problemstillinger. Nils Olav Breiviks dr. avh. Om Eliade, *Mennesket og det hellige* (1997), er ikke nevnt verken i denne bok eller i avhandlingen, det samme gjelder den bok som ligger enda mer nær i den fenomeologiske problematikk (Husserl), nemlig *Hva er religionsfenomenologi?* av Antonio Barbosa da Silva m.fl. (1996). En svensk filosofisk avhandling om religionsbegrepet kunne også med fordel vært inkorporert i framstillingen, *Artifacts and supraphysical worlds: a conceptual analysis* av Johan Modée (2005), spesielt når det gjelder forfatterens uttrykte ønske om å gjøre det hellige nært, hvor den religiøse opplevelsedimensjonen ikke skal stå i motsetning til en språklig fattbar framstilling. Man savner også henvis-

ninger til den nye Berger, etter den generelle sekulariseringsteoris fall. Det nyeste av Berger som nevnes er *The Heretical Imperative* fra 1980 (riktignok uten å føre den opp i litteraturlisten). Konklusjonen er, uansett, at dette er en meget viktig bok – til fruktbar ettertanke.

ARILD ROMARHEIM

Erling Birkedal:

«Kanskje jeg tror på en gud, men-»: en langtidsstudie av gudstro hos unge fra 13 til 25 år:

IKO-forlag 2008.

I «Kanskje jeg tror på en gud, men-» leverer Birkedal resultatene fra en langtidsstudie av gudstro hos unge. Rapporten bygger på et spennende og unikt prosjekt. Så vidt jeg kjenner til finnes det ingen langtidsstudie innenfor dette fagfeltet i Norge. Studien er en videreføring av Birkedals doktoravhandling, hvor han forsket på aldersgruppen 13–15 år, på siste halvdel av 1990-tallet. Her var fokuset relasjonen mellom gudstro og erfaring med kirkereligion. Gjennom denne undersøkelsen fikk han tillatelse til å gjenoppta kontakt med informantene 10 år senere. Dette prosjektet ble gjennomført i 2006. Her har han intervjuet seksten personer fra den samme gruppen som deltok i første runde. Da var de 13–15 år, nå er de 25 år gamle. Prosjektet viderefører det opprinnelige forskningsfokuset, samtidig som endring og utvikling av gudstro nå er tatt med.

I de første kapitlene gjør forfatteren rede for ulike teoriperspektiver og metode. Her er også en kort gjennomgang av unge menneskers kontekst. Videre behandles begrepene gudstro og forståelsen av kontinuitet og diskontinuitet i gudstro. I det tredje kapitlet blir informantenes utvikling fra 13 til 25 år presentert. Empirien som ligger til grunn for prosjektet er trosfortellinger fra åtte av de opprinnelige informantene. Birkedal har valgt ut informantene etter visse kriterier. De som er blitt valgt har fortalt om erfaringer eller vist refleksjoner rundt egne holdninger knyttet til gudstro. Videre er informantene delt inn i to hovedgrupper: De som har hatt en vesentlig endring i sin gudstro, og de som viser stor grad av kontinuitet i sin gudstro.

De neste kapitlene går mer i dybden. Her analyserer Birkedal temaene gudstro og forholdet mellom gudstro og erfaring, drøfting av endring og kontinuitet i gudstro. I siste kapittel konkluderer Birkedal med fire typer endring eller utvikling av gudstro, og en skjematisk oversikt over interaksjonen mellom gudstro og erfaring.

Birkedal har levert et nøye og systematisk godt arbeid. For meg var det informantenes troshistorier som gjorde mest inntrykk. De gir et unikt innblikk i unge menneskers livshistorie. Boken blir dermed et viktig bidrag inn i fagfeltet rundt ungdom og tro, et fagområde som trenger forskning og faglitteratur. Metode og teoriperspektivene som legges til grunn er interessante og lærerike. Den nye kunnskapen som kommer fram fra analysen er viktig for alle som arbeider med kristent arbeid og trosopplæring. Slik sett er boken et kjærkomment tilskudd. Men, dette er en fagbok, og jeg er redd den målgruppen som får mest ut av boken også er fagfolk. Språk og formidling er på et nivå som passer for academia, og neppe den jevne ungdomsarbeider.

Jeg savner dessuten et kapitel, hvor også de pedagogiske utfordringene som melder seg i forlengelsen av studien blir diskutert. Birkedal er tydelig på hva som ligger til grunn for prosjektet: Han har et religionspedagogisk sikte. Han ønsker å få fram viten som skal prege didaktikken for ungdom og unge voksne. Samtidig poengterer han at denne boken vil presentere det konkrete forskningsprosjektet, og ikke gå inn på de pedagogiske utfordringene denne kunnskapen gir. Her hadde jeg imidlertid håpet at han hadde valgt annerledes. Det er noen ganger det oppleves slik i møte med sosiologi; alt kan liksom bli interessant. Men hva så? Hva gjør man videre? En utfordring prosjektet peker på er for eksempel unge menneskers private og individualisert tro. Hvordan kan kirken møte denne utfordringen? Jeg tror mange som står i praktisk ungdomsarbeid eller menighetsarbeid spør slik. Birkedal skriver at en slik drøfting vil komme som en forlengelse av prosjektet. Slik jeg ser det ville sluttproduktet blitt bedre om de pedagogiske utfordringene hadde blitt gjort til en integrert del av prosjektet.

MORTEN HOLMQUIST

Leif Andersen:

Teksten og tiden. En midlertidig bog om forkyndelsen.

Bind 1 og 2.

Kolon, Fredericia 2006.

Samtidig gammeldags og (post)moderne

Leif Andersen er fakultetslektor i praktisk teologi ved Menighetsfakultetet i Danmark. Han gav for to år siden ut en stor prekenlære i to bind på til sammen 600 sider. Det er mye å komme seg gjennom, men han skriver lett og personlig. Han har en formuleringssevne som ofte kaller på smilet. I mange avsnitt ligger stilen nærmere essayet enn læreboka. Stadig vekk kommer han med originale innfallsvinkler, slik at en leser stimuleres til ettertanke.

Bokas tittel røper at han har to tyngdepunkt. På den ene side vil han stå trygt rotfestet i Bibelens og den lutherske kirken tradisjonelle lære. Han vil i læremessing henseende være «gammeldags». På den annen side er han svært opptatt av hvordan dette budskapet skal kunne nå fram til tilhørere som er preget av en postmoderne måte å tenke på. Den gamle teksten skal møte den «moderne» tiden. Han er svært godt innlest på samtidsanalyser, kunstilltolkning og moderne romaner (han har blant annet skrevet *Ateistisk andagtsbog*, som kom ut på norsk i 2004). Han henter fram mange spennende sider ved postmoderniteten, og reflekterer klokt over hvordan kirken kan møte de utfordringene som den gir oss. Hovedfokus ligger ikke på samtidsanalysen, men på hvordan både vi selv og tilhørerne preges av den tiden vi lever i. Boka kunne like gjerne ha hatt tittelen *Teksten og tidens tilhørere*. Siden de fleste refleksjonene er knyttet opp til det postmoderne mennesket, er det altså en *midlertidig bog om forkyndelsen*. Ettersom tiden går, vil nok den postmoderne måte å tenke på miste sitt grep om folk, og da blir denne boka utdatert på mange vis. Da er det tid for nye homiletikker fra andre forfattere.

Det er spennende at han ofte trekker inn billedkunst som blir gjengitt og tolket i boka. Det finnes også flere henvisninger til aktuelle romaner og små dikt. Mest av alt finnes det mange sitater, også fra kirkens autoriteter. Det kan bli i meste laget av dem, og de kan noen

ganger bli for lange. Andersen skriver godt nok og klokt nok til at han ikke hele tiden trenger å vise eksplisitt hvem han støtter seg til.

Bind 1 åpner med to små kapitler som utfordrer oss predikanter på vår holdning til samtiden og det levde livet. Vi utfordres til å våge oss inn i *livets dans* (jfr. maleri av Edvard Munch). Det postmoderne er ikke noe vi skal holde på avstand. For den forkynner «der ikke kan gjenkende sig selv i sin egen tid, kan aldrig gøre sig håb om at tiden vil genkende sig selv i hans prædiken» (s24). Vi skal sette ord på menneskers protest, tørst, håp, lengsler og forvirring.

De to neste kapitlene gjør leseren kjent med den postmoderne og narcissistiske kulturen. Andersen betrakter den ikke som en epoke som kommer etter moderniteten i tid og preger alle som lever i den. Den er heller en måte å tenke på som har røtter langt bakover, og som preger de fleste i dag, men slett ikke alle. Det viktigste for oss å merke oss, er at denne tenkemåten oppløser det indre selv i mennesket, slik at man taper en fast identitet. Dermed er det all grunn til å føle medynk med det postmoderne mennesket, ikke irettesette det for å ha tapt troen på den store meningen. Andersen skriver at «hvis den nutidige forkynder taler ud fra en halvbevisst foragt over for sin narcissistiske samtid og ikke sanser sorgen bag, så er hans opgave håbløs» (s89). Det jeg-svake mennesket trenger framfor alt å bli sett av et blikk som anerkjenner det. Vi kan forkynne en Gud som på skapelsens plan gjør nettopp det.

Det neste kapitlet inneholder en gjennomgang av homiletiske kategorier i NT. Her er hovedpoenget at den proklamerende forkynnelse alltid må skje i rammen av en hyrdetjeneste som går sammen med mennesket ved dets side. Ellers vil proklamasjonen i en postmoderne tid oppleves som at forkynneren er maktsyk og vil opphøye egne meninger til absolutt autoritet.

Kap. 6 er viet en oppdatering av *lov og evangelium* i forkynnelsen. Andersen gir et svært engasjert og tankevekkende forsvar for anliggender som alltid har vært sentrale i luthersk forkynnelse. Perspektivet er ikke dogmatisk, men livsnært med henblikk på hvilke reaksjoner som skapes hos en postmoderne tilhører.

Det er tale om *avslørende, frigjørende og forpliktende* forkynnelse. Jeg synes han er for snau på sistnevnte tema. Jeg er enig i at det viktigste i forpliktelsen er at vi forankrer den i takknemlig frihet i stedet for i dårlig samvittighet. Men her er mer å si: Også *innholdet* i forpliktelsen er viktig for et postmoderne menneske. Her har Bibelen en konsentrasjon om det sentrale som setter oss fri til i de aller fleste situasjoner til å vurdere fritt hva som tjener vår neste, fordi vi ikke har regler for det. Dette skulle vel passe godt til en postmoderne måte å tenke på?

Den viktigste oppdateringen i boka er at *skapelsen* må tydeligere fram i forkynnelsen. Det postmoderne mennesket må først høre at det er elsket av Gud som skapning, uansett ståsted, før det kan avsløres uten å føle seg forkastet. Et annet hovedanliggende setter han under overskriften *diakonal* forkynnelse: Vi må ikke nøye oss med å tematisere de evige verdier, men også gi hjelp til å takle vanlige livsutfordringer i familie og på arbeidsplass.

I kap 7 drøftes det som kanskje er den viktigste utfordringen fra postmodernismen: At ingen kan hevde at han eller hun har funnet sannheten. For oss som forkynner en sannhet fra Gud, er det svært viktig å tenke gjennom hva vi mener med det. Andersen medgir at ingen av oss kan hevde at vår tale om Gud er absolutt sann, men fastholder likevel at det finnes en ontologisk sannhet om Gud der ute. Våre tolkninger er relative, men vi er i stand til å nærme oss det som er sant ved ærlig arbeid (s40). I tillegg må vi kjempe med det etiske og psykologiske problem at vi ikke ønsker å forstå tekster som ikke passer oss. Vår sannhet er altså en tilnærmet sannhet, men den er tilstrekkelig. Luther legger vekt på en anfeltelsens hermeneutikk: Når jeg dypt frykter å lese skriften feil, har jeg en grunnholdning som gjør at jeg kan nærme meg en forståelse som er sann nok. *Sikkerhet* er ikke mulig. Men *visshet* er mulig. Vi kan bli tilstrekkelig trygge til at vi kan hvile i troen, og tilstrekkelig anfektet til at vi ikke faller i søvn og dør (s76).

I kap 8 tar han for seg fortellingens betydning i forkynnelsen. Det er en av de rikeste innsikter i postmodernismen at fortellingen er et viktig redskap til forståelse. Selv om postmo-

dernisten har mistet tiltroen til den store grunnfortellingen, har han stor sans for småfortellingene og den livsvisdom som kan rommes i dem. Fortellinger fungerer fordi de skaper bilder, og fordi de er åpne. Men det er ikke tilrådelig å satse alt på det narrative, for da blir ikke det historisk sanne viktig lenger. Boka tar til orde for det *narrative kerygma*, som lar en klar utfordring kombineres med fortellingenes frihet (S131). Dette argumenteres det for i en energisk samtale med narrativ teologi.

Det siste kapitlet omhandler *form, innhold og følelser*. Her er det flere konkrete tips enn i boka ellers. Viktigst er kanskje diskusjonen av følelsenes plass i en tid som legger slik vekt på dem, og som har kommet til å undervurdere fornuftens betydning.

Det er ikke så mange konkrete råd og modeller å finne i disse to bøkene. Men til gjengjeld er det en flott innføring i postmodernitetens mange sider. Dermed får vi en samtidsanalyse som er til stor hjelp når vi skal forkynne for mennesker som er begynt å tenke annerledes enn vi ble opplært til å gjøre. I tillegg gir bøkene en tro på at dersom tradisjonell luthersk teologi får noen oppdateringer, så har den fremdeles mye god hjelp å gi til mennesker. Det er altså bøker som gir frimodighet og tro på at vi står for noe viktig!

KJELL ARNE MORLAND

Ellen Merete Wilkens Finnseth:

Nattsyn. En vandring med Job.

Luther Forlag 2008.

Ellen Merete Wilkenes Finnseth har skrevet en varsom og samtidig sterk bok om lidelse. Boken følger Jobfortellingen, gjennom Jobs tap, fortvilelse og kamp med Gud, og knytter denne fortellingen til lidelsen slik den fremtrer i vår egen verden, gjennom det vi tar inn over oss av andres lidelse, eller det vi måtte oppleve direkte på vår egen kropp, i de ytre katastrofene og i det enkelte menneskets bunnløse fortvilelse. Slik blir Jobs bok en ramme og disposisjon for Finnseths beskrivelse av menneskets vei gjennom «skumring», «natt» og «demring».

Finnseth viser en god evne til å beskrive lidelse og smerte på en enkel og sannferdig måte. Hun er konkret nok i sine beskrivelser til at temaet ikke bare blir abstraksjon eller følelser, samtidig som hun bruker enkle bilder leseren kan forstå og dermed tolke sin egen historie inn i. Men først og fremst bruker hun Job-fortellingen og lar Job sette store ord både på smerte, sinne og det store spørsmålet: Hvem er Gud i alt dette? I en tid hvor troshistorie har blitt svært utbredt, er det befriende å møte en slik tilnærming til et så eksistensielt og personlig tema. Vi får innblikk i en karakter vi allerede har et visst forhold til, og kan dermed følge hennes tolkninger og innlevelser på en mer delaktig måte.

Som gammeltestamentler har jeg vært nysgjerrig på Finnseths tolkning av Job-teksten. Hvordan fremstår Jobs bok i en meditativ sjanger som denne boken er skrevet i? Mitt inntrykk er at Finnseth leser Job nøye og godt. Job fremstår som en troverdig karakter, og blir en troverdig talsmann for den lidende. Finnseth viser at Jobs bok kan leses både som en vitenfortelling om lidelse, slik bibelfortellinger av den vanskelige eller vonde sorten gjerne blir forstått som uttrykk for. Men Jobs bok kan også leses som en bønnebok, i det Job klager og utfordrer Gud og dermed gir et språk for den som selv ikke makter å påberope seg Guds oppmerksomhet i all smerten. Og Finnseth viser på en fin måte hvordan «dem-

ring» faktisk oppstår i livet, hvordan livsglede faktisk kan bryte seg fram i glimt mellom alt det vonde, selv om det sjelden blir så tydelig som for Job.

En ting jeg likevel lurer på etter å ha lest Finnseths bok er om hun lar Gud få slippe for billig unna. Finnseths fokus er tydelig å gå den lange vandringsen med karakteren Job. Der Gud blir for taus eller uforståelig går hun til andre tekster, som Jesajas lidende tjener eller evangeliens fortellinger om Jesus. Dermed slipper hun ut noe av det ubehaget og den uroen jeg sitter igjen med når jeg leser Jobs bok i en mer rendyrket eksegetisk analyse.

Kanskje er det riktig å bringe trøst og forklaring når Jobsboken kommer til kort. Jeg lurer likevel på om det bilde av Gud som skildres i Jobs bok faktisk må fastholdes som et rendyrket sant gudsbilde – om en Gud som tillater at Satan herjer med Job, om en Gud som forholder seg taus når både Job og vennene prøver å forstå, ta til motmæle, tilbe og forbanne, og om en Gud som, når han endelig tar til orde i stormen, ikke kommer Job i møte og svarer, men ignorerer Jobs klager og i stedet manifesterer sin egen storhet, for så, uten videre, å gjøre alt godt igjen. Jobs bok sier selvsagt ikke alt om den treenige Gud, men også dette er et gudsbilde, åpenbart som sant da det ble skrevet. Jeg tror det er nødvendig å la Bibelens ulike gudsbilder få stå utfylte. Bare slik forblir de sanne bilder å kjenne igjen, og bare slik kan Jobs bok forbli en fortelling å søke trøst i, nettopp fordi Jobs Gud fremstilles så uforståelig som bare Gud kan kjennes.

KRISTIN MOEN SAXEGAARD

