

HALVÅRSSKRIFT FOR

# PRAKTISK TEOLOGI

2-2004

LUTHER FORLAG



**Ole Chr. M. Kvarme:**  
*Ordinert til ledelse?*

**Marit Halvorsen Høugsnes:**  
*Kirkesynt og kirkeledelse*

**Ove Conrad Hanssen:**  
*Fra vedlikehold til misjon*

**Carl H. Traaen:**  
*«Til ord skal du bli»*

**Tormod Kapelrud:**  
*Trenger kirken nye teksttrekker?*

**Arild Romarheim:**  
*Andenes makt*

**Ole Jacob Nyhus:**  
*Ordets gjenklang*

**Geir Hansen:**  
*Skamfull, sint og sørgende*

**Ex Libris**

## INNHold NR. 2/2004 – 21. ÅRGANG

- 1 Leder
- 2 Ad fontes
- 3 Ole Chr. M. Kvarme: Ordinert til ledelse?  
Ordinasjonsliturgien som ledelsesdokument
- 15 Marit Halvorsen Hougsnæs: Kirkesyn og kirkeledelse
- 26 Ove Conrad Hanssen: Fra vedlikehold til misjon  
Noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England
- 36 Carl H. Traaen: «Til ord skal du bli»  
En undersøkelse av hvordan den nye gravferdsliturgien blir praktisert
- 50 Tormod Kapelrud: Trenger kirken nye tekstrekker?
- 61 Arild Romarheim: Åndenes makt  
Folkelige forestillinger om hus hjemsøkt av ånder – og kirkens rolle
- 70 Ole Jacob Nyhus: Ordets gjenklang  
Positiv tilknytning for evangeliet med hjelp av Grundtvig
- 82 Geir Hansen: Skamfull, sint og sørgende  
Min vei til en enklere, mer livsnær og sjenerøs spiritualitet
- 94 Ex Libris

# Halvårsskrift for praktisk teologi

---

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Harald Hegstad (hovedred.), Stephanie Dietrich, Leif Gunnar Engedal,  
Marit Halvorsen Hougsnæs, Vidar L. Haanes, Kjell A. Nyhus

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

REDAKSJONSSEKRETÆR Ellen Merete Wilkens Finnseth

ABONNEMENT Bestilles fra Luther Forlag P.b. 6640 St. Olavs pl. N-0129 Oslo

Pris: Nkr. 90,- pr. år

Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får HTP inkludert i prisen

ENKELTHEFTER kan kjøpes hos Bok&Media, Akersgt. 47 N-0180 Oslo

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til hpt@mf.no, samt papirkopi til ovenstående adresse. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil fritt få tilsendt fem eksemplarer av angjeldende hefte.

# Lederskap og liturgi

Det foreliggende nummer har i utgangspunktet ikke noe samlende tema. Da nummeret ble satt sammen, viste det seg likevel at det var en klar tråd i flere av bidragene. De tre første artiklene handler alle på en eller annen måte om lederskap og utvikling i kirken. I artikkelen «Ordinert til ledelse?» drøfter *Ole Chr. M. Kvarme* hvordan en kan vinne fornyet innsikt i emnet pastoral ledelse gjennom å etablere en dialog mellom sekulær ledelsestenkning og en klassisk forståelse av den pastorale tjeneste slik den bl.a. kommer til uttrykk i ordinasjonsliturgien. I artikkelen «Kirkesyn og kirkeledelse» av *Marit Halvorsen Hougsnæs* settes spørsmålet om ledelse i kirken inn i rammen av kirkeforståelsen. Hun er særlig ute etter å kritisere den spalting av kirken i to parallelle «virkeligheter», som i mye ekklesiologi ofte blir tatt for gitt. I artikkelen «Fra vedlikehold til misjon» formidler *Ove Conrad Hanssen* perspektiver fra den fornyelse i tenkning og praksis omkring arbeidsformer og menighetsformer som for tiden pågår i Church of England. Han gir i denne sammenheng en presentasjon av innholdet i den svært interessante rapporten «Mission-shaped church».

De neste to artiklene handler begge om sentrale tema for kirkens liturgi og gudstjenesteliv. *Carl H. Traaens* artikkel «'Til ord skal du bli'» bygger på en undersøkelse han selv har foretatt av presters faktiske bruk av den nye gravferds-liturgien. Den gir interessante observasjoner og utfordrende perspektiver. Også *Tormod Kapelruds* artikkel «Trenger kirken nye tekstrekker?» er utfordrende i den forstand at han tar til orde for radikal nytenkning omkring kirkens tekstrekker.

Også *Arild Romarheims* artikkel «Åndenes makt» ender opp i det liturgiske, nærmere bestemt i et konkret forslag til forbønn om fred der det er uro. Hans artikkel er en drøfting av fenomenet «uro i hus» og hvordan kirken skal forholde seg til dette.

Spørsmålet om hvilken rolle omtalen av menneskets syndighet skal spille i forhold til omtalen av menneskets skapthet har vært diskutert både i forbindelse med dåpsliturgi og høymesseliturgi. I artikkelen «Ordets gjengklang» tar *Ole Jacob Nyhus* – med tilknytning til Grundtvig – til orde for at kirken i større grad bør appellere til en *positiv tilknytning* for evangeliet.

Den siste artikkelen tilhører en litt uvanlig sjanger i et faglig tidsskrift. I artikkelen «Skamfull, sint og sørgende» forteller *Geir Hansen* om sin egen vei gjennom en dyp eksistensiell krise. Hans faglige funderte analyse av sitt eget «case» gir innsikt i et viktig tema for sjelesorgen, nemlig hvordan fortrentt sinne kan transformeres til et konstruktivt sinne og bidra både til selverkjennelse og gudserkjennelse.

**HARALD HEGSTAD**

## AD FONTES

## En formidler av gleden

Soknepresten i Torcy:

«Jeg skal definere et kristent folk for deg ved dets motsetning. Det motsatte av et kristent folk, er et uglied folk, et folk av gamle. Man kan innvende at definisjonen ikke har noe med teologi å gjøre, og det er jeg enig i. Men for mennesker som gjesper i kirken om søndagen, har den sin misjon...

Det er ikke min feil at jeg går kledd som en likbærer. Paven går jo kledd i hvitt og kardinalene i rødt, og selv har jeg i grunnen rett til å gå kledd som dronningen av Saba, for jeg er en formidler av gleden. Hvis dere ber meg om den, skal dere få den gratis.

Kirken formidler gleden, ja, all den glede som vår triste jord har fått tildelt. Hvis dere synder mot kirken, synder dere mot gleden...»

Georges Bernanos: *Underet i de tomme hender*  
(Gyldendal forlag, Oslo 1966)

# Ordinert til ledelse?

## Ordinasjonsliturgien som ledelsesdokument



AV OLE CHR. M. KVARME  
borg.biskop@kirken.no

Det sies ofte at pastoral ledelse og ledelse i kirken er noe annet enn ledelse i sekulære organisasjoner og i samfunnet for øvrig. Jeg har selv gjentatt denne påstand og mener den er saksvarende. Men jeg har også kommet til at mer må sies, og at den ledelsestenkning og lederutvikling som i dag finner sted i flere sekulære kontekster kan hjelpe oss til større bevissthet om *hva ledelse er* og innebærer, og til å profilere *en sunn pastoral ledelse i vår tid*.

I sin bok fra 1989: *In the name of Jesus. Reflections on Christian Leadership*,<sup>1</sup> tegner Henri Nouwen et lederbilde med utgangspunkt i beretningen om djevelens tre fristelser i møtet med Jesus i ørkenen og Jesu tre spørsmål til Peter: «Elsker du meg?» Nouwens lederbilde er motkulturelt: I stedet for å etterstrebe aktuell relevans og dekke dagens umiddelbare behov, tilbys vi en fokus på *den kontemplative bønn*; i stedet for å søke det spektakulære, inviteres vi til fokus på den enkle *bekjennelse og tilgivelse* – til sårbarhet; i stedet for å søke og utøve makt, utfordres vi til fokus på teologisk *refleksjon og åndelig dømmekraft*.

Nouwen blankpusser «kjølen» i vår pastorale identitet og vårt pastorale lederansvar, og det er korrespondanse mellom Nouwens anliggender og vår ordinasjonsliturgi – med dens fire bibeltekster om tjenesten<sup>2</sup> og de fire elementer i ordinasjonsløftet. Denne korrespondanse gjelder også selve ordinasjonshandlingen, med håndspåleggelse og bønn om at Den hellige Ånd må hellige og utruste ordinanden. Men

båten er mer enn kjølen og huset mer enn grunnmuren.

Det er i dette «mer» et blikk inn i sekulær ledelsestenkning kan utfylle de fundamentale anliggender for den pastorale ledelse, og da kan det hende den pastorale ledelse også vil anta noen «medkulturelle» trekk i tillegg til Nouwens motkulturelle perspektiv. Ja, når den kulturelle ramme for menighetens liv og prestens tjeneste endrer seg og likeså kirkens organisasjon, kan kanskje utfordringen fra moderne ledelsestenkning bidra til et oppgjør med stivnede ledertradisjoner og til aktuell fornyelse av en pastoral ledelse med et evangelisk fortegn?

I det følgende vil jeg formidle noen impulser fra møter med sekulære ledelsesmiljø og reflektere over hva disse impulser gir til en bevisst pastoral ledelse i vår kirke. For å sette impulsene i relieff, vil jeg ta vår ordinasjonsliturgi som speil og referanse og tegne noen konturer av pastoralt lederskap for vår tid.

### 1. Medarbeiderskap og engasjement – det allmene prestedømme

British Petroleum (BP) er i dag et av verdens ledende oljeselskap med en arbeidsstyrke på mer enn 120.000 personer på seks kontinenter. I løpet av de senere år har denne industrigiganten gjennomgått en kulturell revolusjon. Fra å være en topp-tung organisasjon med styringsmekanismer som gikk ovenfra og ned, er den blitt en mer åpen organisasjon som bygger nett-

verk, og som legger vekt på lederutvikling på alle plan og er medarbeiderorientert i sin kultur.

I BP begynte det med den enkle erkjennelse at vår samtids kultur har forlatt tidligere tiders kommandospråk og kommandolinjer, og at mennesker i dag på alle plan ønsker å involvere seg, ønsker å være med og bære ansvar. Derfor har BP utviklet et ledelsesprogram som ikke bare gjelder 300 toppledere, men også for 1.500 seniorledere og 12.000 «first-level-leaders». Samtidig legger de vekt på «Peer Partnership» ved at den enkelte medarbeider følges opp av en jevnbyrdig mentor, medvandrer eller coach. Denne lederutvikling sikter mot å utnytte den enkelte medarbeiders potensiale, og de fremhever fire verdier som skal prege samspillet og medarbeiderkulturen: Det skal være *rom* for innovasjon og kreativitet, og *støtte* til den enkelte medarbeider og arbeidsenhet. Samtidig skal det være en *tydelig retning* og *tydelige grenser* for virksomheten.

I møte med denne ledelsesfilosofi gjør jeg meg følgende refleksjon: Det kirkelige reformarbeid i vårt land de siste femti år har også innebåret en bevegelse bort fra en topp-tung og ovenfra styrt kirke til en organisasjon som skal gi rom for legfolkets aktive medbestemmelse og medarbeiderskap nedenfra. Men hvordan står det egentlig til med det almene prestedømme i vår kirke, og i hvilken grad følges våre medlemmer opp som aktive medarbeidere for Guds Rike? Og hvordan forholder dette seg til den pastorale ledelse og den utrustning til ledelse som vi gir våre prester?

Når jeg på nytt leser vår liturgi for vigsling til prestedjeneste, blir jeg slått av det første som sies etter nådehilsenen og fremstillingen av kandidaten. Opptakten har en tydelig markering av det allmenne prestedømme: «I dåpen ble vi innlemmet i Guds folk, og vi ble *alle vigsl*et til å være tjenere for Gud.» Dermed følger en henvisning til at skriften vitner om hele Guds folk som et kongelig presteskap (1 Pet 2,9), og så omtales den særskilte prestedjenesten. Men opptakten gjentas og perspektivet utvides når biskopen ber bønnen til innledning: «Herre Jesus Kristus, du har gitt din kirke apostler, profeter, evangelister, hyrder og lærere for å *utruste de hellige så de kan utføre sin tjeneste og ditt legeme*

*kan bygges opp.*» Dette anliggende kommer igjen frem etter ordinasjonshandlingen når biskopen oppmuntrer menigheten til «å stå sammen med ham/ henne i forsoningens tjeneste», og det understrekes når biskopen avslutter hele gudstjenesten med disse ord til menigheten: «Kristus sier: Dere har ikke utvalgt meg, men jeg har utvalgt dere og satt dere til å gå ut og bære frukt, frukt som varer». (Joh. 15,16)

Det er spennende og fruktbart at ordinasjonsliturgien allerede i innledningen så tydelig markerer prestens identitet og målet for prestens tjeneste, prestens lederrolle. Identiteten som prest har sin rot og basis i dåpen, og den prestelige identitet deler han eller hun med alle dømte. Men denne identitet skal nå den ordinerte leve ut med et særskilt kall og oppdrag, nemlig ved å ta ansvar for at alle de hellige – alle dømte i menigheten – utrustes til prestedjeneste i sin hverdag og i det samfunn som omgir oss. Hva betyr så dette i et lederperspektiv?

*Augustana* som ligger mellom linjene i vår ordinasjonsliturgi, fremholder at Gud har innstiftet et embete for den offentlige forkynnelse og forvaltning av sakramentene, og at det er tale om å være *rett* kalt til denne tjeneste (art. 5 og 14). Det er med Guds og kirkens kall og ut fra det allmene prestedømme prestens tjeneste henter sitt mandat og sin myndighet. Men fra gammelt av har vi arvet styringsformer og ledelsesstrukturer som har vært hierarkiske. Ordet *hierarki* på gresk går tilbake til en styrende og ledende maktelite av prester (hieros – hellig, archein – styre), og disse var organisert i ordener eller nivå der den enkelte var underordnet den som stod over. I vår kirkelige lovgivning ligger en slik hierarkisk ordning fremdeles implisitt: konge, biskop, prost, sokneprest, kapellan. Men reformasjonen brøt ikke bare i sin teologiske tenkning med en slik hierarkisk tenkning, med sin ekklesiologi brøt den også med tenkningen om en særskilt prestelig stand: den kristne kirke *har ikke* et presteskap, den *er* et presteskap.

Når det i dag sies at vi ikke lenger lever i en tilhørerkultur, men i en deltaker-kultur, og når sekulær ledelsestenkning legger vekt på involvering, engasjement og kommunikasjon fremfor kommando og styring ovenfra og ned, ser

jeg i denne situasjon en ny og offensiv mulighet for å utvikle en pastoral ledelse og et menighetsliv som langt mer radikalt tar på alvor det allmene prestedømme – at alle døpte er vigslet til tjeneste. Denne observasjon har for meg flere implikasjoner.

For det første er det viktig at den pastorale ledelse ikke primært identifiseres med en stabfunksjon, men har hele menigheten som blikkfelt. Det innebærer at spørsmålet om ledelse i menigheten ikke må innsnevres til kompetansestrid innen de forskjellige tjenestegrupper, slik vi har sett tendenser til, men ha hele menighetens liv og tjeneste i sitt lokalsamfunn som siktemål.

For det andre er det i dag vesentlig å løfte frem den målformulering for prestatjenesten som ordinasjonsliturgien har: «å utruste de hellige, så de kan utføre sin tjeneste og Kristi legeme kan bygges opp». Denne målformulering retter ikke bare søkelyset mot den utrustende tjenesten som fundamental, den uttrykker også at den pastorale ledelse ikke primært er noe som utøves i en organisatorisk ramme, men i en organisk kontekst og med en organisk vekst som mål – Kristi legemes oppbygging.

For det tredje: Når vi i dag står foran fornyelse og utvidelse av dåpsopplæringen, opplever jeg det spennende at ordinasjonsliturgien taler om at alle døpte er vigslet til tjeneste. Dette gir oss en kjærkommen anledning til å ta på alvor alle døptes prestatjeneste og den særskilte pastorale ledelse i menigheten. For egen del har jeg den forventning til det nye arbeid med dåpsopplæringen at en ikke legger ensidig vekt på kunnskapsformidling, men gir rom for en formidling og et miljø som leder døpte inn i etterfølgelsen og i tjenesten for Guds Rike. Med en slik vilje og fokus tror jeg vi også vil kunne bevege oss bort fra tradisjonelle kirkelige skillelinjer: om vi skal legge vekt på vår kirke som bekjennelseskirke eller folkekirke. Det åpner for en større dynamikk i vår selvforståelse som «en bekjennende og folkelig kirke.»

## 2. Led, leder og ledelse

Ordene leder og ledelse er avledet av det norske ordet «led» slik vi har det både i skipsled og

pilegrimsled. Det handler altså om vei og om vandring, det handler om å føre en person eller en gruppe, en flokk eller et folk fra ett sted til et annet. Og ledelse utøves i det små, og den utøves i den store sammenheng. Lederfilosofen John Adair har i forlengelsen av dette gitt en definisjon av ledelse som er blitt stående som klassisk. Ifølge ham handler ledelse om å holde tre overlappende størrelser sammen:

- *The Task* – oppdraget: ansvar for at oppdraget utføres eller at det felles mål oppnås.
- *The Team* – fellesskapet: ansvar for å bygge og følge opp enheten i fellesskapet/ teamet.
- *The Individual* – den enkelte: ansvar for å støtte, motivere og utvikle den enkelte.<sup>3</sup>

For å illustrere denne ledelse, nevner Adair blant annet Jesu lignelse om den gode hyrde. Hyrden kjenner oppdraget og målet, han tar ansvar for hele flokken og utviser omsorg for den enkelte. En passant nevner også Adair at Nytestamentets «gode» hyrde ikke omtales med det greske *agathos* som er god i moralsk og emosjonell forstand, men *kalos* som handler om dyktighet, kyndighet og kløkt.<sup>4</sup>

Med denne definisjon av ledelse går jeg til ordinasjonsliturgien. Når det gjelder de tre elementene som en leder skal holde sammen – oppdraget, fellesskapet og den enkelte, er ordinasjonsliturgien tydelig på de to siste. Pastoral ledelse innebærer et aktivt ansvar for menigheten – for fellesskapet; det handler om «å utruste de hellige» slik det sies i den innledende bønn, og slik det gjentas med variasjoner. Dernest understrekes ansvaret for og omsorgen for den enkelte i det andre ledd i selve ordinasjonsforpliktelsen: «at du i sjelesorg og skriftemål drar omsorg for hvert enkelt menneske og bærer dem frem for Gud i bønn med påkallelse og takk.»

Men hva så med det felles oppdrag, hvordan kommer det til uttrykk i ordinasjonsliturgien? Mens den på mange vis omtaler prestens oppgaver og målet for disse, er det mindre tydelig formulert hva som er kirkens og menighetens oppdrag og formål. Noen utsagn er det dog, og jeg merker meg følgende:

– I fremstillingen omtales kirken som Guds

folk, og med sitat fra 1. Pet 2 sies det noe om kirkens identitet, oppdrag og kall som et kongelig presteskap «for at vi skal forkynne hans storverk, han som kalte oss fra mørket til sitt underfulle lys.»

- Jeg tenker også at den innledende bønn sier noe om at menighetens oppdrag er å være Kristi legeme i verden og skal «utføre sin tjeneste» i verden.
- Dernest er den første bibeltekst som leses, Matt. 28, 18–20, ikke bare en beskrivelse av prestens ansvar for å døpe og lære, men en målformulering – som misjonsbefaling til hele menigheten.
- Endelig er også den tredje lesning, fra 2. Kor. 5, en identitetsbeskrivelse og målformulering for den kristne menighet: den er «en y skapning» og er satt til å utføre «forsoningens tjeneste».

Kanskje er det godt at menighetens oppdrag og mål beskrives slik i ordinasjonsliturgien. Både Guds folk, Kristi legeme, misjonsbefalingen og forsoningens tjeneste er begreper og utsagn med bibelsk substans og dybde. Men en skal ha skarpe ører for å høre disse utsagn som oppdrags- og målformuleringer for menigheten, og slik de står blir de også relativt snevre. Når ordinasjonsliturgien skal gjennomgås og bearbeides ved neste korsvei i arbeidet med våre liturgier, tror jeg en tydeligere målformulering for menighetens liv og dermed for prestens lederansvar bør komme med – tydeligere i det soteriologiske, tydeligere når det gjelder menighetens tjeneste i verden, tydeligere når det gjelder vandringens mål og det eskatologiske perspektiv.

### 3. Lederansvar og lederadferd

I møte med nyere ledelsestenkning er jeg blitt slått over hvor lite maktorientert den er, hvor lite opptatt den er av retten til å styre og ta beslutninger – i forhold til en ledelse som kommer til uttrykk gjennom «involving and engaging». Tidligere hadde ledelsestenkningen den enhetlige organisasjon for øye, en «kommando- og kontrollsituasjon» der en kunne fortelle folk hva de skulle gjøre, og de gjorde det. I de senere

år har både organisasjonstenkning og forståelse av fellesskapets og den enkeltes betydning utviklet seg og åpnet for andre idealer og modeller. Nevnte John Adair peker på en utvikling bort fra «male and military western qualities» til mer menneskelige kvaliteter: en leder er en rollemodell som preges av integritet og inngyter tillit, som vekker entusiasme og varme, som fremstår med ydmykhet og «fairness» i forhold til sine medarbeidere.

De fleste bøker om ledelse fra senere år inneholder lister over egenskaper og adferdselementer som bør prege en leder. Det vil føre for langt å gå inn i det omfattende materiale i denne litteraturen og de mange bilder som tegnes av den forbilledlige leder, men jeg sammenfatter materialet i en liste på syv typiske oppgaver eller adferdselementer som kan tjene som speil for pastoral ledelse og det lederbilde som ordinasjonsliturgien tegner<sup>5</sup>. Den gode leder

- *Kommuniserer stadig* – gir retning og mål med den kreative visjon, men også med konkretisering av oppdraget.
- *Forløser en korporativ kultur* – gir rom for mangfold og feirer det.
- *Gir insentiv til ny adferd* – handler og får ting til å skje.
- *Utvikler ledere*
- *Er brobygger* til omgivelsene
- *Er rollemodell og eksempel*
- *Er strategisk planlegger* – med syn ikke bare for det presserende, men for det langsiktige.

I forhold til denne liste har vår ordinasjonsliturgi et annet språk, men om det er noe som preger den som ledelsesdokument, så er det at den er oppgaveorientert, og gjennom den stadige referanse til oppgaven tegnes også en ledelsesprofil. I det følgende vil jeg kommentere punktene i den nevnte liste med referanse til ordinasjonsliturgien og den pastorale ledelse.

#### 3.1. Kommunikasjon – Ordets tjeneste

Med den sterke vekt på forkynnelsen som vår pastorale tradisjon har hatt og har, er det utfordrende at den nyere ledelsesfilosofi fremhever betydningen av stadig kommunikasjon med



medarbeiderne. Spørsmålet blir da både til de nevnte ledelsesmomenter og til den pastorale ledelse: Hva er det som skal kommuniseres? John Adair sier: Gi retning og mål. Ordinasjonsliturgien sier: evangeliet, eller Guds Ord.

Evangeliet som budskapet om frelsen i Kristus og Guds Ord har en bredde og en dybde i møte med menneskers liv som går langt utover den målsetting som en organisasjon, et konsern eller en bedrift vil ha. Ikke desto mindre handler også evangeliet om å gi retning og mål, ikke bare for den enkelte, men for fellesskapet. Og forkynnensens mandat er å tolke evangeliets visjon inn i den enkeltes og menighetens liv og å konkretisere oppdraget både for den enkelte og for menigheten som korporativ størrelse.

I vår kirkelige tradisjon har forkynnelsen vært preget av en individualistisk orientering. Men menigheten utgjør et Guds folk på vandring, vi er og skal være i bevegelse – i våre liv, i vår tjeneste. Jeg tror det i dag ligger et potensielt til fornyelse og vekst om vi som prester tar på alvor det lederansvar vi har i vår forkynnelses – enten det er på prekestolen, i en liten menighetsgruppe, blant konfirmanter eller i en offentlig sammenheng – og gir retning og mål for det kristne liv og for menighetens oppdrag.

### 3.2. Feiring og felles kultur – forvalte sakramentene

Det er interessant å observere hvordan nyere ledelsestenking legger vekt på å utvikle en genuin organisasjonskultur, og hvor viktige enkle ritualer er i denne kulturen. Noen taler om å gi rom for mangfold og feire det, andre om å forløse en korporativ ånd og kultur. Jeg vil foreslå at det korresponderende element i ordinasjonsteologien er oppdraget om å forvalte sakramentene og i forlengelsen av dette ansvaret for gudstjenesten og de kirkelige handlinger (ritualer).

I en tid som er full av underholdning, men fattig på meningsfylt feiring og livsorienterte ritualer, skulle gudstjenesten med dåp og nattverd og de kirkelige handlinger være kjærkomne rom for livsorientering, for å uttrykke kristen tro og liv, og som en berikelse av den lokale kultur. At kirkerommet og gudstjenesten

bidrar til dette, ser vi særlig i forbindelse med sorg og tragedier i et lokalsamfunn. Men hvorfor skjer ikke dette i forbindelse med den vanlige søndags høymesse? Jeg tror dette er et spørsmål om kultur og et spørsmål om ledelse.

I ordinasjonsliturgien tales det om å forvalte sakramentene «etter Kristi innstiftelse og vår kirkes orden». Det er viktig for oss i vår kirke at vi har felles og forutsigbare liturgier for gudstjenestefeiringen. Men like fullt som vi i dette ene land har tre språk og et utall dialekter, er det naturlig at gudstjenestens preg vil variere fra sted til sted – og fra tid til tid. Den liturgiske rytme og rutine er der ikke for å gjøre gudstjenesten statisk, men som hjelp til å gestalte gudstjenesten som menighetens feiring i tid og rom. Dette krever en aktiv ledelse som ikke så mye handler om prestens egen adferd i gudstjenesten, som ansvaret for planlegging og felles gjennomføring av feiringen. La meg konkretisere dette i tilknytning til Adairs punkt om «å forløse en korporativ ånd og kultur».

I dagens ledelsestenking skiller det mellom management og ledelse, mellom manager og leder. Med hensyn til gudstjenesten tenker jeg at dette forholder seg slik: den pastorale manager fyller ut de åpne postene i høymesseliturgi-ens agende og anser «jobben» som gjort. Den pastorale leder derimot tenker ikke bare tid (kirkeåret), men kjenner livet i menighet og lokalsamfunn på pulsen, og gjennom samtale og bønn sammen med medarbeidere gestaltes en feiring som blir unik for denne menighet – i tid og rom, gjennom musikk og sang, i bønn og forkynnelses, og gjennom bredden i aktiv deltakelse i gudstjenestens feiring.

Bakenfor denne konkrete ledelse av gudstjenesten ligger en dypere prosess. Som prester og kantorer bærer vi ofte med oss impulser fra forskjellige liturgiske tradisjoner – det kan være tydelighet på vår lutherske arv, høy- eller lavkirkelige tradisjoner, katoliserende eller karismatiske tendenser. Det å gi rom for disse impulser kan utløse glede i feiringen og vekst i oppslutningen om gudstjenesten. Lederens oppgave er imidlertid ikke å presse på menigheten egne preferanser, men først å lytte til hjertebanket i den lokale menighet og kultur og så med konstruktiv gudstjenesteledelse forløse en ånd og en

kultur i gudstjenesten som vil være bærekraftig for menigheten i dens lokalsamfunn.

Ansvar for kulturen og de kulturelle uttrykk i gudstjenesten og i menighetens liv er ikke noe presten bærer alene. Jeg skal komme tilbake til den pastorale ledelse som en del av en felles ledelse i menigheten. Det som her er mitt anliggende, er forholdet og samklngen mellom gudstjenestekulturen og den kultur som preger menighetens liv og virke for øvrig – i barne- og ungdomsarbeid, i diakoni og foreningsvirksomhet, i evangelisering og misjonsengasjement.

Dersom ledelse handler om «å forløse en korporativ ånd og kultur», er det viktig at den pastorale leder stiller både seg selv og sine medarbeidere noen spørsmål i arbeidet med gudstjenestefeiringen. Kommer mangfoldet i menighetens liv til uttrykk i vår feiring? Speiler gudstjenesten menighetens og de enkelte menighetslemmers tjeneste og nærvær i lokalsamfunnet – og omvendt? Og dernest: I dag tales det over alt om at vi ønsker å være åpne og inkluderende menigheter. Dette er i første rekke et utsagn som handler om kultur, og da må vi også spørre: Er vår gudstjenestefeiring en åpen og inkluderende feiring – ikke bare med tanke på forkynnelseens innhold og form, men i valg av musikk og salmer, i de bønner vi ber, med de gudstjenesteark vi deler ut, i den adferd som preger fellesskapet i Guds hus? Det å forløse en åpen og inkluderende kultur i gudstjenestens feiring og i menighetslivets hverdager er i høy grad et lederansvar.

### 3.3. Insentiv til ny adferd

Nyere ledertenkning legger vekt på at en leder gir incentiv til ny adferd, har handlekraft og evne til å få ting til å skje. Ledelse i denne sammenheng handler altså om å bidra til bevegelse og endring. Er dette et aktuelt perspektiv for pastoral ledelse og for vår bevissthet om presten som leder?

Det er intet i ordinasjonsliturgien som umiddelbart og direkte overlapper med dette element. Likevel vil jeg foreslå at dette perspektiv er relevant for den pastorale ledelse, og i tilknytning til ordinasjonsliturgien vil jeg konkretisere dette på to plan: ett som er mer individu-

elt, og ett som retter seg mot menigheten som organisk og kollektiv størrelse.

Den tredje ordinasjonstekst om forsoningens tjeneste i 2. Kor. 5 begynner slik: «Hvis noen er i Kristus, er han en ny skapning. Det gamle er borte, se, det nye er blitt til». Om evangeliet er noe, så er det tilbudet om nytt liv i Jesus Kristus, og både forkynnelse, dåp og nattverd formidler dette nye liv.<sup>6</sup> Det samme gjelder også skriftemålet, og incentivet til ny adferd ligger der i ordinasjonsforpliktelsen til å «trofast veilede og formane til sann omvendelse, levende tro på Kristus og et hellig liv i kjærlighet til Gud og nesten.»

Nå er både forkynnelse, dåp, nattverd og skriftemål så vel som pastoral veiledning og formaning eldgamle institusjoner og bør bli del av den pastorale rutine. Er det ikke da søkt å omtale disse elementer i prestens tjeneste som handlekraft og incentiv til ny adferd i den nyere ledelsestknings forstand? Jeg er ganske sikker på at verken John Adair eller andre lederfilosofer har tenkt i denne retning. Men inspirert av dem gjør jeg det, ikke bare fordi vi trenger en bevissthet om den særskilte pastorale ledelse, men fordi dette sier noe om den positive forventning vi skal ha til vår forkynnelse og sakrament-forvaltning, til skriftemål og veiledning: den gode fremvekst av nytt liv og ny adferd.

I vår religiøse tradisjon har vi hatt en sterk individualistisk orientering. I dag trenger vi å fornye vår bevissthet om menigheten som organisk størrelse og dermed også det pastorale ansvar for nytt liv og ny adferd i menigheten som sådan. Menigheten er ikke en tilfeldig samling av mennesker søndag formiddag og heller ikke en statisk størrelse, men et folk i bevegelse, et legeme i vekst. *Ecclesia semper reformanda est*, sa reformatorene, og denne fornyelse og bevegelse gjelder også menigheten og hører med til pastoralt lederansvar.

Men nettopp fordi menigheten i første rekke er en organisme og ikke en organisasjon som bedrifter og forbund i det sekulære samfunn, handler pastoral ledelse på dette punkt ikke om organisatoriske grep eller byråkratiske virkemidler. Her dreier det seg om å formidle eller fremkalle nytt liv i menighetens fellesskap og om «incentiv til ny adferd» i menighetens felles

tjeneste i sitt lokalsamfunn. Hva dette nye i menighetens liv eller tjeneste handler om, vil variere fra sted til sted og fra tid til tid og skal derfor heller ikke antydes her. Derimot går det an å si noe både om nerven i og rammen for den pastorale ledelse på dette punkt.

Jeg tenker at det er denne nerven i den pastorale ledelse Henri Nouwen berører når han tar et oppgjør med fristelsen til å søke eller utøve makt og i stedet retter søkelyset mot den teologiske refleksjon og den åndelige dømmekraft – «true discernment of the signs of time.» Med sitt poetiske språk sier han, og det er både verd å sitere og reflektere over:

«The task of future Christian leaders is not to make a little contribution to the solution of the pains and tribulations of our time, but to identify and announce the ways in which Jesus is leading God's people out of slavery, through the desert to a new land of freedom.... Theological reflection is reflecting on the painful and joyful realities of every day with the mind of Jesus and thereby raising human knowledge of God's gentle guidance.»<sup>7</sup>

For egen del vil jeg utvide dette anliggende hos Nouwen – eller presisere – at denne refleksjon og dømmekraft er noe som vokser frem hos presten når han eller hun lever og er i «Helligåndens verksted». Det er ikke bare med tanke på dette, men også med tanke på denne innsikt og dømmekraft i prestens lederansvar vi ved ordinasjonen påkaller Den Hellige Ånd og synger middelaldersalmen *Veni Creator Spiritus* – Kom Hellig Ånd med skapermakt: «Ditt lys opptend i vår forstand, i hjertet kjærlighetens brann, til vanmakt vår og usseldom med hellig hjertestyrke kom.»

Den engelske pastoralteolog Steven Croft understreker også den åndelige innsikt og dømmekraft som en nerve i den pastorale ledelse, og at denne innsikt og dømmekraft skal bidra til å utvikle en visjon og en vei videre for menigheten og til å utruste ledere for denne veien videre.<sup>8</sup> Croft kobler også denne innsikt og dømmekraft til prestens ansvar for «ansvarlige initiativ» med tanke på menighetens liv, tjeneste og vei videre.

Men dette lederansvar hos presten må hele tiden sees i rammen av «en samarbeidende

ledelse» – collaborative leadership. Den pastorale ledelse utøves verken i et tomrom eller som soloprestasjon, men i et nært samspill med råd, medarbeidere og øvrige menighetslemmer. Ikke minst når det gjelder initiativ som krever felles handling og organisatoriske grep er dette samspill og en samarbeidende ledelse viktig. Det skal jeg komme tilbake til.

### 3.4. Veileder – utvikler ledere

En leder er en mentor for sine medarbeidere – en medvandrer og en veileder, lederen inspire og utvikler nye ledere. Dette er ikke bare en observasjon fra organisasjonsanalytikere, men er et ansvar og en egenskap som det i dag legges vekt på når nye ledere ansettes i organisasjoner og større firma. Og vår ordinasjonsliturgi vektlegger «å utruste de hellige, så de kan utføre sin tjeneste.»

I vår pastorale tradisjon har det vært og er det naturlig å koble det utrustende oppdrag til forkynnelse og sakramentforvaltning, men også til det andre og tredje ledd i ordinasjonsforpliktelsen: til sjelesorg, og til trofast veiledning og formaning. Det er grunn til å legge merke til at oppgaven med veiledning er et separat punkt i ordinasjonsforpliktelsen: «... at du trofast veileder og formaner til sann omvendelse, levende tro på Kristus og et hellig liv i kjærlighet til Gud og nesten». Veilednings-oppgaven er en selvstendig oppgave som er atskilt fra og går ut over forkynnelsen og sjelesorgen.

Men hvordan er det mulig å ta denne lederoppgave på alvor i store folkekirkemenigheter? Og handler ordinasjonsliturgiens ord om utrustning og veiledning egentlig om å utvikle ledere? Da Moses satt alene og skulle veilede folket, og de stod rundt ham og ventet på tur fra morgen til kveld, så hans svigerfar det umulige i situasjonen og gav ham råd om å knytte til seg dyktige personer som fikk ansvar – noen for tusen, noen for hundre, noen for femti og noen for ti.<sup>9</sup> I dag har dette Jetro-prinsipp fått aktualitet i mange sekulære organisasjoner som utgangspunkt for nødvendig delegasjon, veiledning og lederutvikling, slik det for eksempel har skjedd i det jeg tidligere beskrev fra British Petroleum.

Når jeg i de senere år har hatt anledning til å

observere toppledere i næringslivet, har jeg blitt imponert over enkelte som har dyrket omsorgen for unge og grønne medarbeidere. De har vist at ansvar for veiledning og utvikling av ledere ikke bare handler om tid, men like meget om holdning og adferd i forhold til medarbeiderne. Tilsvarende har jeg kjent glede når jeg har møtt prester som ikke bare setter av tid til konkret veiledning for enkeltpersoner med tanke på vekst i deres kristenliv, men som aktivt og enkelt følger opp korledere, foreningsledere og personer i barne- og ungdomsarbeid. Både når det gjelder disse prester og de nevnte ledere i næringslivet har jeg måttet gjøre meg den refleksjon at denne kontakt og veiledning er lite synlig for omverdenen, men desto mer viktig.

Dette er ikke stedet for en programmatisk konkretisering av hva dette element i den pastorale ledelse innebærer eller kan innebære – som trofast veileder, mentor og lederutvikler. Mitt anliggende er ganske enkelt å løfte frem den nødvendige bevissthet om ordinasjonens forpliktelse og at en dialog med nyere leder-tenkning kan styrke denne bevissthet og sette oss på sporet som veiledere og lederutviklere i dagens menigheter. Både i et kortere og lengre perspektiv handler dette også om rekruttering til medarbeiderskap og kirkelig tjenestes.

### 3.5. Brobygger til omgivelsene

Når det i næringsliv og samfunnspolitiske organisasjoner tales om lederen som brobygger til omgivelsene, er det ikke unaturlig at denne rollen tolkes i en salgsmarkedsførende kontekst. Men i møte med flere toppledere i næringslivet både i Norge og England har jeg opplevd at deres perspektiv på ingen måte er så snevert, og at mange legger et mer holistisk perspektiv til grunn – både ut fra hensynet til medarbeiderne og til det miljø og samfunn som de opererer i. Derfor knyttes kontakter til idrettsorganisasjoner og kulturmiljøer, til skoler og lokale institusjoner.

Nå har ikke ordinasjonsliturgien noe sted elementer som gir en tilknytning til dette perspektiv på lederrollen. Det som imidlertid gir en indirekte tilknytning er at ordinasjonsliturgi-ens tale om prestens ansvar for ord og sakrament har sin tydelige bakgrunn i Augusta-

nas art. 14 om prestetjenesten som en offentlig tjeneste (publice). Nå gjør vår kirkeordning og kirkelov menighetens virke som sådan til en offentlig virksomhet, men prestens ansvar for den offentlige forkynnelse og sakramentforvaltning stiller likevel den pastorale ledelses forhold til offentlighet og omgivelser i en særstilling.

Det er lenge siden presten var «far i bygda», satt i skolestyret og som embetsmann representerte øvrigheten sammen med ordfører og lensmann. Men fremdeles er presterollen forbundet med offentlig status, presten er «en offentlig person». I de siste tiår har imidlertid innholdet i begrepet offentlighet endret seg. For eksempel er det i dag sjelden en hører uttrykket «det private næringsliv», i dag tales det ganske enkelt om «næringslivet» som et integrert element i det offentlige liv. Rammene for prestens gjerning har også gjennomgått endringer, både gjennom kirkelig lovgivning og som resultat av nye sosiale og kulturelle forhold. Nå drøfter vi og forbereder oss på endringer i forholdet mellom stat og kirke, og det vil uvegerlig få konsekvenser for prestetjenestens offentlige karakter. Desto større grunn er det til å rette søkelyset mot prestens offentlige lederrolle og spørre: Skal presten være en brobygger, og i tilfelle hvordan?

Jeg kan her ikke gå inn på de mange spørsmål om offentlighet og av religionssosiologisk karakter som dette enkle spørsmål reiser, men fokusere på ett enkelt element som gjelder profilen på den pastorale ledelse. I de senere år har vi hatt en debatt om presten primært skal ha sin fokus på gudstjenestemenigheten og den aktive menighetskjerne og utruste personer her til den videre tjeneste overfor omgivelsene, eller om presten med nødvendighet i vår folkekirkelige situasjon må stå mellom kjernemenigheten og omgivelsene med primær fokus på den bredere folkekirke-menighet og kontakt med lokalsamfunnet? Altså et valg mellom to linjer i tjenesten:

– Enten: prest – menighetskjerne – omgivelser,  
– eller: menighetskjerne – prest – omgivelser.

Av det som er sagt i det forestående er det formodentlig tydelig at vi trenger å fornye og styrke det element i den pastorale ledelse som

handler om å utruste menighetens lemmer til liv og tjeneste i sine lokale omgivelser, at prestens rolle som veileder og lederutvikler står sentralt i denne sammenheng. Samtidig har både teologisk refleksjon og møte med nyere ledertenkning og ledelsespraksis overbevist meg at det neppe er sakssvarende å formulere de to linjer som gjensidig utelukkende.

Jeg innrømmer umiddelbart at tidsbruk og prioritering når det gjelder disse lederoppgavene, er en krevende utfordring, og likeså at personlig egnethet og engasjement er viktig for egen prioritering. Samtidig opplever jeg også at mange prester er særdeles dyktige i sin rolle som brobyggere. Mine enkle poeng her er følgende:

- For det første en styrket bevissthet om at forholdet til omgivelsene er et vesentlig element i det pastorale lederansvar og i den offentlige tjeneste;
- dernest at forholdet til omgivelsene går ut over arbeidet med kirkelige handlinger og handler om kontaktskapende arbeid nærvarer i forhold til lokale institusjoner og organisasjoner;
- men også at arbeidet med de kirkelige handlinger og denne kontakt preges av en bevissthet om å utruste de som faktisk er menighetens lemmer, til kristent liv og tjeneste.

### 3.6. Lederen som rollemodell og eksempel

Det meste av det jeg har lest av nyere ledelseslitteratur, understreker lederens rolle som modell og eksempel, og gjennomgangstonen er denne: Lev ut det du selv formidler! Det må være sammenheng mellom lære og liv! Det som i denne sammenheng imidlertid er viktig, er at dette ikke innebærer et bilde av en leder som er sterk og ufeilbarlig. Tvert imot er det bilde som tegnes, en leder som er åpen på sine egne svake sider og med sine feiltrinn eller feilvurderinger, og som lytter og lar seg korrigere av sine omgivelser. Dette står ikke og skal ikke stå i motsetning til lederens rolle som modell og eksempel, men er en del av en nødvendig rollemodell som har personlig ydmykhet som kjennemerke.

Denne fokus i nyere ledelsestenkning gir meg frimodighet til å løfte frem to elementer i

ordinasjonsliturgien som vi ikke alltid har vært like frimodige til å artikulere. I den tredje lesetekst fra 1. Pet heter det: «Dere skal ...være et eksempel for hjorden.» (5,3) Og i siste ledd av ordinasjonsforpliktelsen: «...at du også selv av hjertet legger vinn på å leve etter Guds Ord.»

Mitt poeng i denne sammenheng er todelt: Jeg tror for det første vi i dag trenger en ny bevissthet om at de liv vi lever som prester er en integrert del av vårt lederansvar i forhold til menigheten. Det betyr ikke at grensene mellom arbeid og fritid og privatliv forsvinner, men tvert imot at vi vet å prioritere og å leve ut våre kristne liv i hjem og nærmiljø slik at vi både med liv og tjeneste fremstår som eksempler for menigheten. Samtidig, og det er *det andre*, innebærer denne rollemodell ikke et krav om perfektjonisme eller ufeilbarlighet – verken i et bibelsk perspektiv eller i de ledelsesforventninger som preger vår samtid. Derimot handler det om en frimodig og ydmyk åpenhet og en vilje til «av hjertet å legge vinn på å leve etter Guds Ord.»

## 4. Ledelse er alltid delt ledelse

Institusjoner, organisasjoner og bedrifter i det sekulære samfunn har som regel en tydelig og hierarkisk struktur som viser hvor topplederen er, og hvor ledere ellers befinner seg på forskjellige nivå i systemet. I dag skjer det imidlertid i mange sammenhenger en organisasjonsutvikling som i langt sterkere grad handler om å utvikle nettverk, og som har forlatt organisasjonskart med klare kommandolinjer. Men i begge typer organisasjoner er jeg blitt slått av den vekt det legges på en aktiv og offensiv dialog og på en lederadferd som preges av samarbeid. En fremtredende engelsk konsernleder sier og fremhever: «Ledelse er alltid delt ledelse». Og han fortsetter: «Bygg team og skap fellesskap. Vær ydmyk og fleksibel. Lytt og vær villig til å endre kursen.»

Både i et teologisk perspektiv og i vår aktuelle kirkelige kontekst handler pastoral ledelse i menigheten om delt ledelse, om ledelse som utøves i tett samarbeid med andre. Ordinasjonsliturgien gjør det ikke bare klart at preste-tjenesten står i en organisk forbindelse med menighetens lemmer (Kristi legeme), og at

prest og menighet sammen står i forsoningens tjeneste, men den innledende bønn nevner også andre tjenester eller personer som skal være med å utruste de hellige: «apostler, profeter, evangelister, og hyrder og lærere». Bønnen her bygger på Efes 4,1 og har en tydelig referanse til andre lister med oppregning av nådegavene som gis til menigheten,<sup>10</sup> og poenget er den organiske enhet i menigheten og samspillet mellom gaver og lederoppgaver. I vår sammenheng er det også vesentlig at dette element i den innledende bønn er med i vigsling til katekettjeneste.

Når jeg her ønsker å artikulere bevisstheten om at pastoral «ledelse alltid er delt ledelse», at den forutsetter og innebærer konstruktivt og fleksibelt samarbeid, har det flere grunner. I de siste tiår har det vokst frem nye tjenestekategorier i kirken, menighetsstabene har vokst og begrepet «tjenestedifferensiering» er blitt en del av det kirkelige språk. Dette har vært til det gode. Samtidig har Kirkeloven etter 1996 og den konkrete organisasjonsutvikling gitt flere arbeidsgiverlinjer i en og samme stab. Dette har uten tvil ført til en bedre forvaltningsstruktur, men denne struktur roper også etter konstruktivt og fleksibelt samarbeid i ledelsen av kirkens lokale liv og menighetens virke.

I det videre arbeid med kirkens organisasjon tror jeg det både er nødvendig og klokt å forbedre de mønster og linjer vi i dag arbeider etter, forhåpentligvis uten at det innebærer en mer hierarkisk organisasjon og et utvidet byråkrati. Men dette vil ta tid, og det er nå vi lever og utfører vår tjeneste for Guds Rike. Da opplever jeg det insiterende å merke hvordan nyere ledere i næringslivet – hvor for øvrig mange arbeider med organisasjonsstrukturer som er minst like kompliserte som vår kirkes – fremhever ledelse som delt ledelse og makter samarbeidets kunst. Ofte sier de: «Organisasjonsformen er ikke viktig, kjemien mellom menneskene derimot – den er avgjørende.» Så har da også dialogen kommet i søkelyset som et vesentlig kjennemerke og instrument for en offensiv ledelse, ikke bare som samtale, men som «the art of thinking together».<sup>11</sup>

I listen over hovedpunkter i lederrollen har jeg så langt ikke berørt *strategisk tenkning* og

*planlegging*, og det er bevisst jeg har ventet med dette til søkelyset ble satt på den samarbeidende ledelse. I vår kirkelov sier formålsparagrafen for menighetsrådet at det skal ha «sin oppmerksomhet henvendt på alt som kan gjøres for å vekke og nære det kristelige liv i soknet» (p.9), og i dagens språkbruk handler det både om langsiktig strategisk planlegging og aktuelle initiativ. Med det forvaltningsansvar som fellesrådene sitter med, utøver også disse råd en strategisk funksjon på menighetenes vegne. Innebærer så dette at presten kan overlate det strategiske ansvar til rådsorganene?

Det strategiske element ble så vidt berørt i forbindelse med prestens ansvar for å gi retning og mål for menighetens liv og virke, og likeså da jeg omtalte den åndelige innsikt og dømmekraft som basis for insentiv til ny adferd og ansvarlige initiativ. Strategi handler om valg og binder sammen det langsiktig visjonære og de mer kortsiktige initiativ. Når jeg her knytter det strategiske element og den pastorale dømmekraft til det samarbeidende lederansvar, er dette ikke primært av hensyn til kirkelovens formålsparagraf for menighetsrådet, men er teologisk begrunnet og har samtidig en konkret implikasjon for utøvelsen av pastoral ledelse.

Teologisk refleksjon og åndelig dømmekraft har vært et klassisk særmerke for den prestelige tjeneste. Hos Paulus er imidlertid dette en gave og en utrustning som gjelder hele menigheten og handler om dypere kjærlighet: «Dette er min bønn, at deres kjærlighet må blir mer og mer rik på innsikt og dømmekraft». (Fil. 1,9). Det at denne gave og utrustning ikke er eksklusiv men inklusiv, er for meg et insitamant til delt og samarbeidende ledelse, en utfordring til den pastorale leder om å utøve denne dømmekraft og bidra til at menighetens råd og øvrige ledere og medlemmer inkluderes i den. Ja, jeg vil si det enda sterkere: Det er nettopp det nødvendige nærvær av denne dømmekraft og utviklingen av den som skal være det særskilte bidrag fra presten til samarbeidet og den felles ledelse i de nevnte rådsorganer. Og så tenker jeg at vi ikke må glemme at dette handler om å gi Guds kjærlighet i Jesus Kristus rom på vår vandring som Guds folk og i menighetens tjeneste som Kristi legeme i verden.

## Et avsluttende ord

Jeg begynte denne artikkel med å spørre om vi i vår pastorale ledelse har noe å lære av sekulær ledelsestenkning og lederutvikling, og jeg har forsøkt å vise hvordan impulser fra denne kontekst kan styrke vår bevissthet om pastoral ledelse med referanse til vår ordinasjonsliturgi. Hensikten har ikke vært å løse den organisatoriske utfordring som dagens kirkeordning stiller oss overfor, men å tegne en profil av den organiske ledelse som er prestens særskilte ansvar i menigheten. Mitt håp er at denne profil og dette arbeid vil gi frimodighet til våre prester til å gå inn i dette lederansvar og utøve en ledelse som har god ryggdekning i ordinasjonens løfte og forpliktelse.

Avslutningsvis vil jeg føye til en kort kommentar til den utvikling som har skjedd innen sekulær ledelsestenkning som ikke er uten relevans for vår pastorale ledelse. Med sin bok *Servant Leadership*<sup>12</sup> er Robert Greenleaf en av flere kristne næringslivsledere som har brakt et bibelsk lederideal inn i nyere ledelsestenkning i sekulære sammenhenger. Ved siden av det tjener-aspekt som Greenleaf utfolder, er det to elementer som har stått i forgrunnen. Det første er dette: Den som skal lede, må selv være ledet, slik det for eksempel heter i tittelen på Eugene Habeckers bok: *Leadership with a Follower's Heart*.<sup>13</sup> Det andre er at ledelse handler om å vekke og forløse liv, slik presten og munken Anselm Grün – som også er hyppig benyttet av tysk næringsliv – formulerer det med bakgrunn i benediktinsk tradisjon: *Menschen führen – Leben wecken*.<sup>14</sup>

Det sies av og til at noen er «fødte ledere». Det er ikke sant. Alle begynner vi med å følge – våre foreldre, søsken, eldre barn og senere lærere og ledere i forskjellig sammenhenger, og slik fortsetter det.<sup>15</sup> Men ett eller annet sted langs veien skjer det at noen begynner å følge oss, eller at vi får i oppdrag å lede andre. Slik er det også med oss som ordineres til prestatjeneste og til pastoral ledelse. Ledelsen må vokse frem, den må utvikles og vi trenger bevissthet om den. I denne bevissthet hører det hjemme at vi begynner ved å følge Jesus, og at vår ledelse får sitt preg av etterfølgelsen. Med en slik bevissthet og utøvd ledelse vil også presten

tegne et lederbilde som vil kunne få betydning utover menigheten og inn i det lokale samfunn.

## Noter

- 1 London 1989: Darton, Longman and Todd. På norsk: *Han sendte dem to og to*. Oslo: Verbum
- 2 Matt 28,18–20; Joh 20,19–23; 2 Kor 5,17–20; 1 Pet 5,1–4
- 3 Bl.a. i boken *Effective Strategic Leadership*, London 2002: Macmillan
- 4 I et foredrag ved en konferanse om «Strategisk ledelse» på Windsor Castle, 1–4 april 2003; jfr. også hans *The Leadership of Jesus and its legacy today*, Cleveland 2001: The Pilgrim Press, s.47.
- 5 Bl.a. Adair, *Effective Strategic Leadership* (jfr. ovenfor); Collins, J.C. & Porra, I. *Built to Last. Successful Habits of Visionary Companies*, London 1994: Century Business; Collins, J.C. *Good to Great. Why some companies make the leap... and others don't?* London 2001: Random House; De Pree, M. *Leadership is an art*. New York: Doubleday.
- 6 På dette punkt kan også den tredje lesning i ordinasjonsliturgien trekkes inn, ordene i Joh 20 om nøkkelmakten,
- 7 Nouwen, s.67
- 8 Steven Croft, *Ministry in Three Dimensions. Ordination and Leadership in the Local Church*. London 1999: Darton, Longman, Todd. Bl.a. ss. 154ff; 191ff.
- 9 Jfr. 2 Mos 18
- 10 Bl.a. Rom 12,1ff og 1 Kor 12,1ff.
- 11 W. Isaacs, *Dialogue and the art of thinking together. A Pioneering Approach to Communicating in Business and in Life*, New York 1999: Currency.
- 12 Greenleaf, New York 1977: Paulist Press
- 13 Wheaton 1990: Victor Books; jfr. også *The Other Side of Leadership*, Wheaton 1987: Victor Books; *Rediscovering the Soul of Leadership. Inner Disciplines for the Effective Leader*, Wheaton 1996: Victor Books
- 14 A.Grün, *Menschen führen – Leben wecken. Anregungen aus der Regel des heiligen Benedikt*. Münsterschwarzach 1998: Vier-Türme-Verlag
- 15 Jfr. forordet av E.H.Peterson, i W.C.Wright, *Relational Leadership. A Biblical Model for Leadership Service*, Carlisle 2000: Paternoster Publishing.

**Sammendrag:**

Kan dialog med sekulær ledelsestenkning gi impulser til større bevissthet på hva ledelse er, og til å tegne konturene av en sunn pastoral ledelse for vår tid? I spenningen mellom en bibelsk forankring og nyere ledelsesteorier drøfter denne artikkel ordinasjonsliturgien som ledelses-dokument. Hva sies om prestens ansvar for menighetens oppdrag, for enhet i fellesskapet, for å støtte og utvikle den enkelte? Nyere refleksjon om god lederadferd kan også bidra til å fornye og profilere en pastoral ledelse med evangelisk fortegn: i tilknytning til forkynnelse, gudstjenesteledelse, ansvar for å veilede og inspirere til ny adferd, utvikle ledere og være eksempel, brobygger og strateg. Når nyere ledelsestenkning understreker involverende og samarbeidende ledelse, gir det ny aktualitet til det allmenne prestedømme som ramme og mål for den pastorale ledelse, slik det uttrykkes i ordinasjonsliturgiens innledende bønn: «for å utruste de hellige slik at de kan utføre sin tjeneste, og Kristi legeme kan bygges opp.»



# Kirkesyn og kirkeledelse



AV MARIT HALVORSEN HOUGSNÆS

marit@ka.no

## 1. Innledning

Ekklesiologiske og organisatoriske aspekter ved Den norske kirke fokuseres og debatteres mer enn på lang tid. Utviklingstrekk og fremtidsscenerier engasjerer og utfordrer mange valgte, frivillige og ansatte medarbeidere i kirken. Mange erfarer imidlertid at samtalene om kirkeforståelse, kirkelig organisering og ledelse er vanskelig å delta i. Tematikken oppfattes som komplisert og ikke sjelden stanser samtalene opp av teologiske sperrelinjer som trekkes opp under samtalens gang.

Tradisjonelt har norske teologer definert ordningsmessige og organisatoriske forhold som hensiktsmessighetsspørsmål. Den ordning eller den organisering som best har tjent evangeliets frie løp har vært forstått som den beste. Ansvaret for den organisatoriske og juridiske tilrettelegging av kirkens ordninger har derfor i stor grad vært overlatt til andre – til det sunne folkevett og til fagfolk i kirkerett, organisasjon og økonomi. Denne holdningen til kirkeordningen er i dag på vikende front. Kirkeordningsspørsmål defineres i dag av langt flere teologer som et viktig prinsipielt spørsmål som henger nær sammen med kirkeforståelsen. Denne omdefineringen er i seg selv interessant fordi den medfører at de teologiske anliggender – men også teologen selv – forventes å få en sterkere plass i de aktuelle beslutningsprosessene.

Behovet for å tegne opp på nytt grenselinjen mellom teologiske og andre folkelige og faglige perspektiver på kirkeordningen er dermed blitt

stort. I den aktuelle teologiske samtale synes en ny modell å ha erstattet den gamle adiaforontekningen; en modell som innfører et skille mellom kirken som åndelig eller teologisk virkelighet pdes («organisme») og kirken som sosiologisk virkelighet («organisasjon»). Kirken blir dermed definert og forstått som en dobbelt virkelighet der teologien (og teologene) hører hjemme i den ene virkeligheten mens sosiologer, jurister, økonomer og det myndige lekfolk forøvrig vises inn i den andre virkeligheten. Modellen har imidlertid i liten grad blitt gjenstand for nærmere drøfting noe jeg i denne artikkelen vil forsøke å gi et bidrag til.

## 2. Tankemodellen – en kort presentasjon *Kirken forstått som «dobbelt virkelighet»*

En av de tydeligste eksponenter for å forstå kirken som dobbeltvirkelighet er i norsk sammenheng Olav Skjevesland (OS). Gjennom en rekke faglige publikasjoner og foredrag henviser han til denne distinksjonen og anvender den også aktivt som deltaker i den pågående debatt om ledelse og organisering i Den norske kirke. Modellen brukes imidlertid også summarisk av mange andre og fungerer nærmest paradigmatisk i mye av den kirkelig samtale om disse emner. Ettersom modellen er tydeligst og mest utdypende utviklet hos OS, har jeg funnet det naturlig å henvise til hans arbeider i den følgende gjennomgang og presentasjon av modellen som sådan.

Følgende sitat kan innledningsvis tjene som illustrasjon:

Et helt avgjørende utgangspunkt blir da, som allerede nevnt, å peke på at kirken er en dobbel virkelighet, i det den både er en teologisk og organisatorisk størrelse... Kirken er et fellesskap som skapes av Den hellige ånd med Ord og sakrament som midler... Kirkens fellesskap fremstår samtidig som en samhandlende størrelse i denne verden. Det betyr at kirken både er avhengig av sunn teologi og god organisasjonsteori. (Skjevesland 2000: 206-207).

Dette sitatet adresserer flere temaområder. Ett av dem er å tematisere forholdet mellom de akademiske disipliner teologi og samfunnsfag. I denne sammenheng er det imidlertid primært hvordan OS forstår kirken som «virkelighet» som skal fokuseres. Det er her Skjevesland innfører uttrykket dobbeltvirkelighet som uttrykk for et grunnleggende trekk ved kirkens vesen. Sitatet over presenterer en forståelse av kirken nærmest i essensialistiske kategorier som dobbelt; den er både «åndelig» og «organisatorisk». Riktignok er den begge deler på en og samme tid, men distinksjonen forstås ontologisk. Begrepsbruken varierer noe gjennom denne teksten men gjennomgående betegnes den ene virkeligheten som åndelig/teologisk og den andre som organisatorisk/sosiologisk.

Den samme tankemodellen blir uttrykt slik i et nylig avholdt foredrag om presten som leder i lokalmenigheten:

Ledelse i kirken retter seg mot en *dobbel* realitet som samtidig utgjør en uoppløselig enhet: et åndelig fellesskap skapt av Gud – og en sosial størrelse med det organisasjonsmessige trekk som sosiale dannelser utvikler. For å anvende en bibelsk metafor handler det her om «skatten i leirkar» (2 Kor 4,7). Det organisasjonsmessige «leirkar» er en realitet en kirke i verden ikke kan overse (Skjevesland upubl 2004).

Tankemodellen fremstår her ytterligere utviklet gjennom anvendelsen av metaforen «skatten i leirkar». Gjennom denne metaforbruken formidles at kirken består av to slags essenser; den ene (den åndelige virkelighet) er varig og verdibærende mens den andre (den organisatoriske virkelighet) er verdifattig og tidsbetinget.

Også i OS mer omfattende fagpublikasjoner gjenfinnes forståelsen av kirken som en dobbelt virkelighet. I *Morgendagens menighet* (1998)

begrunnes tanken med henvisning til paulinsk kirketeologi som nettopp «beskriver kirken både som en åndelig og organisatorisk størrelse, som Kristi legeme og som Guds folk i historien» (s. 83). Dette utsagnet er ikke nærmere utdypet. Den mest nærliggende lesning av utsagnet må være at OS forstår de paulinske betegnelsene «Kristi legeme» og «Guds folk» som uttrykk for at også Paulus forsto kirken som dobbeltvirkelighet og at Paulus bruker legememetaforen for å betegne kirkens åndelige vesen, mens betegnelsen «Guds folk» begrepsfester kirken som organisatorisk og sosial realitet.

Tanken om kirken som dobbeltvirkelighet er imidlertid ikke helt gjennomført hos OS. Det kommer til uttrykk når han andre steder slår fast at «som åndelig fellesskap og organisatorisk størrelse i ett, må kirken og dens menigheter ledes» (s. 85) og han fortsetter med å understreke at «en menighet er en kompleks størrelse av teologiske og sosiologiske momenter» og føyer til at «kirken som åndsfellesskap og organisatorisk størrelse er to aspekter ved samme virkelighet» (s. 86). Denne mer helhetlige tilnærming til forståelsen av kirken er tydeligst uttegnet i *Huset av levende steiner* fra 1993. Kirkens karakter av å være en empirisk sosial realitet blir her integrert inn i en teologisk refleksjon og et kirkelig program for menighetsbygging.

Ansatsene til forståelsen av kirken som en dobbeltvirkelighet finnes imidlertid også her. I stedet for å operere med to virkeligheter, presenterer OS her en forståelse av kirken som *todimensjonal*: (1) Kirken er skapt av Gud ved Den hellige ånd gjennom Ordet. (2) Kirken er samtidig en sosial gripbar størrelse som former sin historie i en kontinuerlig samfunnsmessig og kulturell brytningsprosess. Det *teologiske* og *sosiologiske* perspektiv må holdes sammen, ikke isoleres på hvert sitt hold. Senere i boken benyttes imidlertid også begrepet dobbeltvirkelighet:

Kirken må betraktes i to dimensjoner. For det første: menigheten har sitt liv av den treenige Gud. Den er frelsetidens menighet, skapt og oppholdt i Den Hellige Ånd. For det annet: Kirken er en institusjon, plassert inn i de gitte samfunnsmessige forhold, som den preger og blir preget av. – Teologiske og sosiologiske momenter flyter her sammen. Denne dobbelthet av guddommelig skapt virkelighet og sosial institusjon har vært et sær-

trekk ved kirken fra begynnelsen av... Kirken har vært en teologisksosiologisk dobbeltvirkelighet fra begynnelsen av (Skjevesland 1993:155–156).

OS benytter seg tidvis også av en annen terminologi for å sondre mellom ulike perspektiver på kirken ved å sondre mellom kirken som «gjenstand for troen og som empirisk erfaring» (1993: 157). Denne distinksjon blir ikke brukt ofte i OS tekster.

### *Forholdet mellom de to virkeligheter*

Forholdet mellom de to virkeligheter forstås som langt på vei uatskillelig. De to virkelighetene «flyter sammen» og det understrekes gjentatte ganger at de to virkeligheter eller realiteter hele tiden må holdes sammen og ikke atskilles. OS benytter enkelte ganger også betegnelsen «inkarnatorisk» for å betegne enheten mellom de to kirkevirkeligheter. Slik Kristus forstås som både sann Gud og sant menneske, slik skal vi forstå kirken som både åndelig/guddommelig og menneskelig/sosial/organisatorisk. OS utfolder imidlertid ikke dette inkarnatoriske perspektiv på kirken videre.

OS utvikler imidlertid et annet grunnkonsept for hvordan han forstår forholdet mellom de to virkeligheter. Den ene virkeligheten (den åndelige) forstås som den primære virkelighet og den andre virkeligheten (den organisatoriske) skal modelleres normativt ut fra denne. Forholdet mellom de to virkeligheter blir dermed ikke likeverdig eller dialektisk; den ene forstås som normert av og avledet fra den andre.

Hvilke aspekter ved den åndelige kirkevirkelighet som forstås som normative blir dermed viktige. Her fremviser OS' tekster seg å inneholde noe ulike tilnærminger.

OS utgangspunkt er at det er kirkens «egenart og sendelse» som utgjør det normerende kjernepunkt (1998:81) slik denne kommer til uttrykk gjennom de bibelske begreper «Guds folk» og «Kristi legeme» (1998: 46 ff). Dette er de ekklesiologiske hovedbegreper som gir kirken sin grunnleggende identitet og som uttrykker den dobbeltvirkelighet som «åndelig og organisatorisk størrelse, som Kristi legeme og som Guds folk i historien». Forståelsen av kirken som dobbeltvirkelighet defineres dermed som selve det normative kjernepunkt eller det

noe svakere begrepet teologiske *peilemerket* (1998:80) i OS' kirkeforståelse.

Andre steder defineres det normative som *elementer* (OS 1998:19). OS går da videre og definerer flere normerende elementer både når det gjelder hvordan kirken formelt bør struktureres, hvordan autoritet/oppgaver bør fordeles og hvilke kulturelle og verdimeslige trekk som bør ligge til grunn for hvordan kirken bør ledes. Han går også et skritt lenger og presenterer et «mer samlet forslag av mer normativ art» til hvordan menighetene i Den norske kirke bør organiseres og struktureres.

I forhold til disse mer konkrete spørsmål om organisering og oppgavefordeling trekker OS primært normative veksler på den paulinske legemetanke men også enkelte andre bibelske motiver. Av disse utleder han en *relasjonell ekklesiologi* som i følge OS bør ha normerende betydning for hvordan kirken bør organisere seg:

En tenkning om kirkens tjenester skal etter dette spille den indre enhet i den treeenige Gud ... Troen på den treeenige Gud ... motiverer en kirke hvor det ikke finnes sementerte strukturer av over- og underordning men et mønster av gjensidige relasjoner. Av dette følger at et videreførende arbeid med ledelsesstrukturen i Den norske kirke bør legge til grunn en relasjonell teologi om kirkens liv og tjenester (OS 2004: 2).

Dette betyr at kirken må preges av samspill og gjensidighet og av likeverdighet mellom ulike tjenester og lemmer. Den relasjonelle ekklesiologien «impliserer en tett og nær forbindelse mellom kirkens lemmer... det plastiske bilde som her anvendes (som er mer enn et bilde!) holder frem hvorledes de enkelte av kroppens lemmer virker sammen (s.1).

OS går imidlertid videre og bruker legemetaforen som normativ begrunnelse for at de ulike kirkelige tjenester må avgrenses i forhold til hverandre. Legemetanken innebærer også det viktige «praktiskkirkelige poeng at de enkelte lemmer har sitt særegne funksjonsområde» Kirkens tjenester skal samvirke «uten samrøre» i det tjenestene er basert på trygg identitet og «avgrensning av funksjonsområdene» (s. 2). OS innfører dermed en ekklesiologisk normering av *at det skal finnes en fast avgrensning mellom ulike ansvarsområder.*

Også innenfor kategorien lederoppgaver inn-

føres en teologisk begrunnet avgrensning mellom to forskjellige og fra hverandre avgrensende tjenester. Den ene lederoppgave forstås som en «tjeneste for Ordet», den andre forstås som selve «Ordets tjeneste». Den første lederfunksjonen defineres nærmere som «hjelpetjeneste» uten egenformål som skal understøtte, styrke og fremme menighetens oppdrag. Lederne må være fortrolige med kirkens oppdrag, men lederrollen forstås for øvrig som en administrativ tilretteleggefunksjon som skal bidra til å forvalte menneskelige ressurser (OS 1998).

Den andre (og primære) kirkelige lederrolle forstås som et aspekt ved prestedtjenesten. Kirkeledelse er en kommunikativ handling, en utøvelse av retorisk makt som skal «perspektivere menighetens liv og tjeneste ut fra hva som bringer Guds rike nær» (1998: 35). Å se og utforme mål og kle dem i språkdrakt er en kreativ prosess, gjerne gjennom metaforisk språk, som tegner «inspirerende menighetsbilder som vinner mennesker med henblikk på realisering» (s. 45). Kirkelig ledelse er videre «å utøve visdom gjennom konkrete avgjørelser – ut fra teologisk innsikt og under bønn om Åndens veiledning». Det er særlig avgjørelser av læremessig karakter som fremholdes som kritiske for kirkelige ledere («ledelse gjennom lære»). Dette er en forståelse av ledelse som langt på vei identifiserer lederfunksjonen med Ordets tjeneste eller med prestedtjenesten. Eller som OS også hevder:

I kirken, som skapes og opprettholdes gjennom Ord og sakrament i funksjon, blir ledelse først og fremst ledelse gjennom forkynnelse i vid mening...gjennom språk og «symbolproduksjon» (OS 2004: 3).

Disse to ledelsesfunksjoner bør forstås og holdes atskilt som to ulike hovedansvarsområder:

Denne grenselinje mellom to hovedansvarsfelt kan med noen rett sies å korrespondere med menighetens karakter av å være både en teologisk og organisatorisk størrelse (OS 1998: 101).

Det er dermed kirkens karakter av å være dobbeltvirkelighet som normerer denne grenselinje tvers gjennom det ledelsesmessige ansvarsfelt i kirken mellom det åndelige eller menighetsbyggende pdes og det organisa-

toriske eller administrative pdas. OS maner riktignok til forsiktighet med å trekke denne parallellen for langt. Likevel bruker OS denne ekklesiologiske tankemodell som normativ grunnelse for å trekke opp en grenselinje mellom to kvalitativt ulike lederfunksjoner (administrasjon og menighetsbygging). Den administrative lederfunksjon blir dermed ikke bare funksjonelt atskilt fra den menighetsbyggende lederrollen, den blir prinsipielt definert som ikke tilhørende den «åndelige» virkelighet og flyttet over i den «sosiologiske/organisatoriske» kirkevirkelighet. Den pastorale lederfunksjon forstås derimot som tilhørende den åndelige virkelighet.

Når det gjelder videre arbeidsdelingen innbyrdes innenfor den «åndelige virkelighet», viser OS til den funksjonsfordeling som ulike lemmer har i et legeme som normativ grunnelse for klare grenseoppganger også mellom disse der de forkynnende tjenester gis forrang fremfor de øvrige. Her viser OS til det forhold at Paulus i sine opplister av de ulike nådegaver alltid nevner de forkynnende nådegaver først. Det må bety at det er disse nådegaver og tjenester som defineres som de viktigste:

Ser man nøye etter i de tre viktige nådegavekapitlene hos Paulus, er de forkynnende gaver, som nevnt, alltid foranstillt. I en viss forstand er derfor noen gaver viktigere enn andre...De forkynnende gaver er, når alt kommer til alt, de fundamentale for menigheten og dens oppbygning (1998: 41)

Dette utdypes nærmere i følgende sitat:

Gavene og tjenestene er mange og forskjellige. De utgjør en enhet, som holdes sammen i kjærlighet, agape (jf 1 Kor 13). Alle er nødvendige for Kristi legemes oppbyggelse. Men dette helhetlige perspektiv fastholdes sammen med en understrekning av at de forkynnende gaver i menigheten gis fremskutt plass (1 Kor 12, 28; Ef 4,11 f). Teologisk har dette sin grunn i at det er forkynnelsen av evangeliet som er kirkens grunn. Forkynnelsen er selve den menighetsskapende faktor (Rom 15,20 f, 1 Kor 3,6.10 f; 2 Kor 10,15 f) (OS 1998).

Det er derfor presten som bør være leder innenfor den menighetsbyggende virksomhet. Selv om OS presiserer at han ikke vil bli tatt til inntekt for en tradisjonell embetsteologisk tilnærming som gir presten en særstilling ut fra representasjonstankegang m.v. blir hans konklusjon at det er presten som ut fra forståelsen

av kirken som åndelig virkelighet bør være (også organisatorisk?) leder av den menighetsbyggende virkelighet.

### **Lederutøvelse og ledelsesverdier – i en dobbelt virkelighet**

Den dobbeltvirkelighet som kirken består av har betydning også for andre ledelsesmessige forhold enn for struktureringen og fordelingen av lederoppgaver i kirken. Også måten lederskap utøves på forstås som *grunnleggende anderledes* i kirken:

Kirken er, som vi har sagt, en åndelig og organisatorisk størrelse i ett... Det betyr at menigheten for sitt fellesliv også trenger «et stykke verdslig ordning»... Men ledelse har en annen karakter i menigheten enn i samfunnslivet: Den er tjeneste (1 Kor 12, 4 ff). Og som tjeneste i kvalitativ forstand er den skapt av troen og ytrer seg i kjærlighet, agape. Ledelse i menigheten har dermed sin unike egenart: «Menneskers handling i kirken og for kirken skjer ikke som herredømme, men som tjeneste»... Kirken fremstår dermed som ...et «kontrast-samfunn»... dvs som et fellesskap som på grunnleggende måte atskiller seg fra andre sosiale formasjoner ved at den er utvalgt og helliget til å leve i pakt med andre standarder (Skjevesland 1998: 28–29).

Den kirkelige ledelsesfunksjon forstås dermed hos OS som kvalitativt annerledes i kirken enn i andre organisasjoner både ved at den defineres som «skapt av troen» og ved at den kjennetegnes i sin utøvelse som «agape» eller «diakoni» som tenkes å fungere uten formell myndighetsutøvelse. Den har et «herredømmefritt» grunnpreg og kjennetegnes av et tydelig omsorgsaspkt. Hvorvidt disse særtrekk forstås som særtrekk ved den pastorale ledelsesfunksjon alene eller om også den administrative kirkelige lederrolle tenkes å ha de samme særtrekk, fremgår ikke eksplisitt.

Kirkelig ledelse er videre «å utøve visdom gjennom konkrete avgjørelser – ut fra teologisk innsikt og under bønn om Åndens veiledning». Det er særlig avgjørelser av læremessig karakter som fremholdes som kritiske for kirkelige ledere («ledelse gjennom lære»). Slik forstås menighetsledelse i Det nye testamente (Pastoralbrevene) og dermed kvalifiseres den kirkelige lederfunksjon ytterligere som en annerledes og særegen form for ledelse. Det er dermed nødvendig for kirkelige ledere å besitte læreinnsikt og evne til å bedømme samtidens religiøse

bevegelser og åndsstrømninger i lys av kirkens trosgrunnlag.

OS legger samtidig til grunn, ut fra forståelsen av kirken som dobbeltvirkelighet, at de ledelsesmessige aspekter ved kirken kan forstås i lys av helt almenne ledelsesteorier. Forståelsen av ledelse som en hjelpetjeneste eller til retteleggerfunksjon «betones i nær sagt all generell ledelsesteori» (s. 29), det «herredømmefrie» grunnpreg som OS mener kjennetegner det paulinske lederideal kan enkelt gjenfinnes i Eriksens habermasinspirerte teorier om kommunikativ ledelse (Eriksen 1997). Vektleggingen av personalomsorg og ikkeautoritære lederstiler kan vanskelig sies å utgjøre noe kirkelig særtrekk. Et systemteoretisk perspektiv på organisasjoner hentes inn der menighetsledelse forstås som å «styre» en bestemt type sosialt system og det argumenteres for at det er et nært «samsvar mellom NT's organiske og korporative kirkeforståelse ... og en systemteoretisk organisasjonsforståelse» (s. 96).

### **3. Motforestillinger**

Forståelsen av kirken som dobbeltvirkelighet er gjennom dette forsøkt tegnet ut slik den fremstilles gjennom OS ulike publikasjoner og det er gitt noen eksempler på hvordan dette kirkesyn blir anvendt normativt i forhold til aktuelle organisatoriske og ledelsesmessige problemstillinger i Den norske kirke. Jeg vil i det følgende melde noen motforestillinger til dette kirkesyn og til denne måte å tilordne forholdet mellom teologiske og almenne perspektiver på når det gjelder organisering og ledelse i kirken.

De prinsipielle motforestillingene vil i det følgende bli knyttet til tre temakretser. Den første er av mer generell ekklesiologisk karakter. Den andre knytter seg mer eksplisitt til bruken av den paulinske legemetanke som normativ begrunnelse for hierarkiet som den rette kirkeordning. Til sist reises spørsmålet om modellen gir uttrykk for en for snever forståelse av «organisasjonsbegrepet» og en uklar forståelse av forholdet mellom begrepene «organisme» og «organisasjon». Jeg kunne også ha kommentert et fjerde punkt; nemlig tanken om kirkelig ledelse som agape som fungerer uavhengig av

formell myndighetsutøvelse, men dette punkt vil føre for langt å ta opp.

### **Kirken som dobbeltvirkelighet**

Når tanken om den dobbelte virkelighet nærmest ser ut til å ha fått paradigmatisk status, kan det skyldes at modellen fra en side sett fungerer åpnende og legitimerende både for flerfaglige tilnærminger og for en todelt ledelsesstruktur. Modellen definerer en særlig åndelig virkelighet der presten tenkes å utøve sitt lederskap mens den ytre, organisatoriske virkelighet kan ledes av administrative ledere. Modellen forsøker også åpenbart å fange opp at kirken bærer i seg en kompleksitet eller i det minste ulike dimensjoner som gjør den til noe annet eller noe mer enn en helt «vanlig» organisasjon eller samfunnsinstitusjon.

Innenfor rammen av den kirkelige organiserings- og ledelsesdiskurs, mener jeg imidlertid at modellen ikke er bærekraftig. Det er kirken som synlig, sosial realitet som aktualiserer og nødvendiggjør organisering og ledelse. Det finnes ikke noen åndelig virkelighet å lede bortenfor eller uavhengig av de faktiske sosiale og synlige grupper en menighet består av. Selv ikke Paulus opererer med en skjelning mellom den synlige kirke og Guds menighet (Moe 1979: 301). CA omtaler kirken som *forsamling* og i nyere tid er særlig begrepet *communio* er blitt det mest sentrale ekklesiologisk begrep både innenfor den lutherske kirkefamilie og i bredere økumenisk sammenheng. Også fellesskapstermen *koinonia* er som kjent et mye benyttet begrep innenfor aktuell teologi.

Dette fellesskap er imidlertid spesielt og kvalifiseres som kirke som det fellesskap «som hører Herren til» (*kyriake*). Det er det samme anliggende som kommer til uttrykk gjennom oldkirkens formulering av kirken som «hellig» som ett av kirkens grunnleggende kjennetegn.<sup>1</sup> Begrepet «kirke» betegner dermed et menneskelig fellesskap som står i en relasjon til en transcendent Gud.

Selv om kirken kvalifiseres som kirke gjennom sin gudsrelasjon, er kirken likevel ikke å forstå som guddommelig eller som en kombinasjon av både guddommelig og menneskelig i inkarnatorisk forstand. Gud er fort-

satt Gud og kirken fortsatt menneskelig. Kirkebegrepet forstås heller ikke som eskjatologisk begrep og dermed synonymt med Guds rike selv om kirkebegrepet også har eskjatologiske dimensjoner over seg. Nyere nytestamentlig teologi synes å ha samlet seg om en proleptisk tolkning av Gudsrikebegrepet der Guds rike forstås under formelen «allerede, men ennå ikke». Kirken identifiseres dermed ikke med Guds rike, men så sant Gud ikke forlater sin kirke, realiseres Guds rike i kirken (Harbsmeier og Raun Iversen 1995: 101). Å omtale kirken i essensialistiske kategorier som en dobbeltvirkelighet fremstår imidlertid som problematisk.

### **Hierarkiet som den «rette» kirkeordning**

Tankemodellen som over er presentert representerer et forsøk på teologisk begrunnelse av et kirkelig hierarki under prestens ledelse. Hovedargumentet for en slik organisering er den åndelige kirkevirkelighetens forrang fremfor den organisatoriske og de forkynnende tjenesters forrang fremfor øvrige menighetsbyggende tjenester. OS legger i denne sammenheng stor vekt på elementer i paulinsk ekklesiologi; særlig på Paulus' utfoldelse av legememotivet (kirken som organisme).

Når det gjelder tolkningen av legememotivet hos Paulus, vil mitt utgangspunkt være at de tekster det her er tale om ikke primært er å forstå som normative tekster når det gjelder hvordan menighetene skal formelt struktureres. Bakgrunnen for Paulus' formaninger er konflikter og strid i menigheten i Korint, og Paulus anvender legememotivet for å fastholde menigheten i sin grunnleggende avhengighet og relasjon til Kristus. Kristus forstås som det sammenbindende eller det som binder alle de ulike lemmer sammen. I Kolosser og Efeserbrevet brukes legememetaforen for å betegne Kristus som hode (*kefale*) over menigheten. Her ligger vekten på Kristi overhøyhet over menigheten, med andre ord så understrekes at kirken ledes og styres av Kristus (Moe 1979: 300 ff).

Det legememetaforen primært adresserer når det gjelder mellommenneskelige eller indrekirkelige forhold er å understreke hvert

enkelt lems avgjørende betydning for fellesskapet og den gjensidige avhengighet som finnes mellom ulike elementer i en organisme. Innretningen særlig i 1 Kor 12 er å motvirke tendenser i menigheten i Korint til at noen opphøyer seg over andre og nedvurderer de bidrag som andre kirkemedlemmer bidrar med. Begge disse anliggender fremmes gjennom legememetaforen, dels ved understrekningen av at dysfunksjoner selv i det aller minste lem rammer fellesskapet som helhet, dels ved understrekning av Kristus som legemets sammenbinder og hode.

Når vi ser vi på tolkningshistorien til denne del av den paulinsk ekklesiologi, er det imidlertid en sterk og lang kirkelig tradisjon for å fortolke legememotivet som normerende for en hierarkisk, sentralstyring av kirken. Paulus' kristosentriske ekklesiologi er særlig av den katolske kirke blir brukt til å legitimere en sentralisering av kirkelig autoritet i et jordisk motstykke til Kristus<sup>2</sup>. Også den ordinerte prest forstås i lignende kategorier. I den ordinerte embetsbærers tjeneste er det ifølge den katolske kirkes katekisme «Kristus selv som er nærværende i sin kirke som hode for legemet...Det er dette kirken gir uttrykk for når den sier at presten, i kraft av ordinasjonens sakrament handler in persona Christi Capitis». En lignende argumentasjonsmåte er også velkjent i vår egen kirkes tradisjonelle argumentasjon mot kvinnelige prester og for mannens generelle overordning over kvinner.

Kritikken mot denne teologiske legitimering av et hierarkisk kirkesyn har historisk vært sterk og kommet fra flere hold. Østkirken aksepterte aldri den romerske biskops forsøk på å legitimere sin egen kirkelige overhøyhet ut fra legeme/hodetanken. Den lutherske reformasjon har heller aldri akseptert den. I nyere tid har kritikken blitt videreført både fra feministisk teologi og ulike folkelige grupperinger og frigjøringsteologiske bevegelser også innenfor den katolske kirke.

Representasjonstanken har imidlertid også innenfor lutherske kirker fått et visst fotfeste og bidratt sammen med den statlige embetsmannstradisjon til å utvikle en sterk legitimitet under prestens lederrolle i kirken. I norsk sammen-

heng har særlig lekmannsbevegelsen representert et oppgjør med denne tradisjonen og den kirkelige reformbevegelse har fra midten av 1800-tallet bidratt til å fremheve og organisatorisk forankre den lutherske lære om det almenne prestedømme og styringsretten som forankret i hele menigheten. Mer egalitære og konsiliære modeller for organisering av det kirkelige fellesskap har dermed gradvis blitt etablert.

Selv om OS ikke eksplisitt trekker veksler på representasjonstanken eller vektlegger kefalespektet i sin argumentasjon, eksisterer denne tolkningshistorie som forståelsesramme og klangbunn for de flestes lesning av OS' tekster. Når nådegavetenkningen og legememotivet av OS benyttes som argument for å *trekke grenser* mellom og definere *under/overordningsrelasjoner* mellom de ulike kirkelige tjenester, mener jeg at OS trekker legememotivet i de paulinske menighetsformaningene i en annen hovedretning enn det sammenbindende enhetsanliggende Paulus så klart tilkjennevir i sine tekster.

### **Kirken – organisasjon eller organisme?**

Den siste motforestillingen knytter seg til hvordan OS forstår og bruker begrepet «organisasjon». Organisasjonsbegrepet er som kirkebegrepet komplekst og det finnes utallige forsøk på å gi begrepet et presist meningsinnhold. En av de mest vanlige definisjoner er at organisasjoner er «et sosialt system som er bevisst konstruert for å realisere bestemte mål» (Jacobsen og Thorsvik 2001: 12). Uttrykket «sosialt» betyr at organisasjoner består av mennesker som samhandler med hverandre. Gjennom begrepet «system» avgrenses organisasjonen fra sine omgivelser og defineres som en enhet som kan identifiseres i forhold til andre sosiale systemer. Systembegrepet får også fram organisasjonens relasjon og vekselspill i forhold til omgivelsene både mht ressurstilførsel og resultater. Begrepet «mål» hører vanligvis også med i definisjoner på hva en organisasjon er. En organisasjon er til for utføre noe eller for å realisere noen målsettinger. Til sist forstås organisasjoner som «bevisst konstruert» for å oppnå disse mål.

Det finnes en rekke forslag til ytterligere kategoriseringer av ulike typer organisasjoner.

En klassisk kategorisering er forskjellen mellom «naturlige» og «rasjonelle» systemer og mellom «åpne» og «lukkede» systemer (Scott 1987). Gareth Morgans fremstilling av ulike organisasjonsbilder hører også med til den etter hvert klassiske organisasjonsteoretiske litteratur (Morgan 1988). Det utfordrende i denne sammenheng er at både Scott og Morgan opererer med organismebegrepet, ikke som noe annet enn en organisasjon men som en form (og for den saks skyld en dominerende form) for organisasjon. Et «naturlig system» i Scotts terminologi og «organismen» som metafor hos Morgan brukes for å beskrive særlig former for tett, koordinerte og enhetlige organisasjoner.

I OS' tekster brukes som tidligere vist organisasjonsbegrepet oftest som en motsetning til begrepene åndelig/teologisk eller til legememetaforen/organisme. En studie fra norske menigheter tidlig på 90-tallet dokumenterte at det også var «lav bevissthet om at menighetene faktisk var organisasjoner» (LIM s. 95). Poenget her var imidlertid ikke at menighetene dermed forsto seg som organismer. Motsatsen til organisasjon var forståelsen av arbeidet i en menighet som summen av det en rekke enkeltpersoner holdt på med; med andre ord selvstendige embetsutøvere versus en organisasjon der flere er sammen om å realisere samme mål. Rapporten konkluderte da også med anbefaling om at «all menighetsvirksomhet må forstås i lys av menigheten som organisasjon. Det betyr at menighetsvirksomhet ikke bør drives som solospill og enpersonsprosjekter, men sees som ledd i en overordnet plan der man samarbeider mot felles mål» (LIM s. 96).

Poenget med denne påpekningen er at både legememetaforen og organismemetaforen ikke er kirkespesifikke eller teologiske men er biologiske metaforer som er i allmenn bruk for å betegne sosiale fellesskap av ulike slag. At de særlig egner seg til å si noe om organisasjoner, er fordi levende organismer generelt og menneskekroppen spesielt er ekstremt koordinerte enheter som klarer å utføre oppgaver som følge av et tett samspill mellom svært mange og ulike små enheter. Å operere med «organisasjon» som noe annet enn en «organisme» blir på denne bakgrunn begrepsmessig forvirrende i

hvert fall ut fra et organisasjonsteoretisk perspektiv.

Mer relevant er det imidlertid å fokusere på begrepet «organiske organisasjoner». Organiske organisasjoner forstås generelt som organisasjoner som er uformelle og ubyråkratiske. Denne organisasjonsform blir av sentrale organisasjonsforskere trukket fram som en organisasjonsform som har normativ status i religiøse organisasjoner (Harris 1995). Legememetaforens sterke posisjon som kirkelig organisasjonsmetafor er derfor interessant å få utforsket videre ettersom den bærer i seg ulike organisatoriske tolkningsmuligheter. Mest iøynefallende er assosiasjonen i retning av enhet mellom ulike deler (helhet og sammenheng), styring (hodet styrer tanker og bevegelser) og forandring/vekst/modning. Men også stabilitetsaspektet kan hente næring fra legememetaforen (struktur). Assosiasjonsmulighetene vil imidlertid være kulturelt (jf. forskjellen på hebraisk og gresk forståelse av kropp/legemlighet) og sosiologisk (faren for legitimering av makt er åpenbar) noe som selvsagt også har preget tolkningen av den paulinske legemtanke opp igjennom kirkens historie.

#### 4. Kirkesyn og kirkeledelse

Forståelsen av kirkens oppdrag og egenart har opp igjennom kirkens historie alltid vært grunnleggende for kirkens organisering. Også den klassiske lutherske hensiktsmessighetstanke har nettopp definert hensynet til «evangeliets frie løp» som det normative kriterium som enhver kirkeordning må vurderes på. Evangeliet er gjennom dette definert som det som gir kirken identitet og videreformidlingen av evangeliet utgjør kirkens oppdrag. Den lutherske ekklesiologi er på dette punkt blitt kritisert for å være minimalistisk og i nyere tid har lutherske kirker i større grad utviklet et kirkesyn som også vektlegger kirkens sosialitet eller fellesskapskarakter i større grad enn tidligere og denne sosialitet fastholdes som aspekt ved kirkeforståelsen (se over).

Denne justering av fokus innenfor luthersk ekklesiologi er det all grunn til å være glad for. Ikke minst har også OS vært en sentral bidrags-



ytter til dette i norsk sammenheng. OS forsøk på å anvende teologiske argumenter for å normere hvordan dette sosiale fellesskap konkret og kontekstuel skal organiseres og struktureres, fremstår imidlertid ikke som like overbevisende.

Å finne fram til tjenlige modeller for organisering og ledelse av Den norske kirke representerer i dagens situasjon er stor utfordring som teologien som fag ikke verken er rustet til eller utviklet for å håndtere alene. Heller ikke gjennom ordinasjon gis det ny innsikt i disse spørsmål. Den norske kirke har i århundrer vært tett innvevd i statsmakt og offentlig forvaltning og fremstår i dag som en forholdsvis komplisert institusjon å videreutvikle på organisatoriske plan. Både sunt folkevett og bred faginnsett er nødvendig for å finne fram til nye løsninger som vil være tjenlige for kirken også i fremtiden.

I stedet for å trekke opp grenser mellom teologiske/åndelige anliggender pdes og sosiologiske og organisatoriske aspekter ved virkeligheten pda, er jeg overbevist om at de for kirken beste organisatoriske løsningene vil bli funnet når ulike fagtradisjoner setter seg rundt samme bord. Det er ved å plassere teologer, sosiologer og jurister og økonomer inn i et fruktbart samspill med hverandre – ikke for å arbeide med hver sin virkelighet – at det kan utvikles faglig funderte organisatoriske modeller som kan ivareta kirkens egenart og særtrekk som sosiale fellesskap<sup>3</sup>.

Konkret betyr dette at mens OS tilnærming er å akseptere det organisasjonssosiologiske begrepsapparat men å atskille den fra den åndelige eller teologisk definerte kirkevirkelighet, vil jeg mene at organisasjonsbegrepet tvert i mot fremstår som ett av flere velegnede begreper på kirken. Organisasjonsbegrepet er særlig egnet til å begrepsfeste kirken forstått som oppdragsfellesskap med andre ord som begrep som langt på vei fanger opp i seg kirkens missiologiske vesen. Hvordan kirkens misjon skal defineres utgjør et kjernepunkt i den aktuelle konfesjonelle og økumeniske teologi, men det er ingen grunnleggende uenighet om at kirken grunnleggende sett må forstås missiologisk:

...the Church is called by God to be the instrument in fulfilling this goal ... Mission belongs to the very being of the Church ... In exercising its mission, the Church cannot be the Church without giving witness (*martyria*) to God's will for the salvation and transformation of the world. That's why it started at once preaching the Word and bearing witness to the great deeds of God and inviting everyone to baptism ( Faith and Order Paper No 181:15–16).

Som oppdragsfellesskap har kirken organisert seg fra første dag og kan forholdsvis uproblematisk forstås som «et sosialt system som er bevisst konstruert for å realisere bestemte mål» (Askeland 1994 og senere)<sup>4</sup>. Innenfor en slik forståelse av kirken som oppdragsfellesskap, er det videre naturlig å forstå de som har kirken som arbeidsplass som en egen arbeidsorganisasjon «i» organisasjonen som stiller særegne krav til ledelse ut fra de forhold som regulerer det kirkelige arbeidsliv og de særlige utfordringer som denne arbeidsorganisasjon skal ivareta innenfor helheten<sup>5</sup>.

Den samfunnsfaglige tilnærming til organisasjoner vil selvsagt på denne måten bli utfordret av den trosmessige forutsetning kirken må legge til grunn for sin bruk av organisasjonsbegrepet; at Gud handler i historien (Gud som «aktør») og forstås som arkitekt, byggherre og fortsatt medkonstruktør av denne organisasjon. Denne forutsetning lar seg naturlig nok ikke verifisere empirisk eller vitenskapelig og utgjør den viktigste distinksjonen mellom et teologisk og et rent samfunnsfaglig perspektiv på kirken som sosial realitet. Kirken forstås da ikke som dobbeltvirkelighet (organisme organisasjon) i essensialistisk betydning av begrepet men som sosial virkelighet konstruert av *dobbelt konstruktør* (både gudskapt og menneskeskapt).

På den annen side kan forståelsen av kirkens oppdrag og oppgaver i en gitt kontekst og situasjon ikke forstås ut fra teologiske kategorier alene. Særlig gjelder dette i Den norske kirke som gjennom historiens løp er tett innvevd i norsk historie, kulturliv og rettsgrunnlag. I forhold til oppdrag og oppgaveløsning opptrer Den norske kirke anno 2004 ut fra et *dobbelt mandat* – både ut fra sitt gudgitte oppdrag og samtidig på basis av et eksplisitt samfunnsmessig mandat.

Denne kompleksitet er et faktum og stiller Den norske kirkes lederskap overfor sammen-

satte utfordringer. Dette løses ikke ved å innføre en oppdeling av virkeligheten i en åndelig og en organisatorisk del med en tilhørende oppdeling mellom åndelige/pastorale/ menighetsbyggende og administrative/organisatoriske ledere. Kompleksiteten må løses gjennom et samarbeidende kirkelig lederskap med bred faglig kompetanse som evner å se mange forhold i sammenheng og som kan ta felles ansvar for helhetlige løsninger både når det gjelder teologiske og andre innholdsmessige forhold, strategiske overveielser og når det gjelder forsvarlighet både juridisk og ressursmessig. Dette er lederutfordringer som går forholdsvis langt ut over evangelieforkynnelsen og krever en videre utvikling av dagens skjøre samvirkemodell i retning av modeller for forpliktende «samlederskap» der personer med bredest mulig kirkelig ledelsesfaglig kompetanse kan inngå.

Hvordan et slikt lederskap mer konkret kan eller bør struktureres, viser både historien og et aktuelt utblikk at det finnes mange svar på. Med hensyn til teologiske kriterier bør hensynet til evangeliets frie løp fortsatt utgjøre det fremste teologiske kriterium de ulike strukturer blir målt mot. Å la kirkens egenart som fellesskap (*communio*) også få tydeligere normerende betydning for styringsmodellene vil være i samsvar med nyere luthersk ekklesiologi. Disse to teologiske kriterier er tilstrekkelige for å fastholde sammenhengen mellom kirkesyn og kirkeledelse i morgendagens kirke.

## Litteratur:

- Askeland, H. 1994: «Menigheten som organisasjon» i *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*. Hefte 1/94. 7. årgang.
- Eriksen, E.O. 1997: *Kommunikativ ledelse*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Jacobsen, D.I. og Thorsvik, J. 2001: *Hvordan organisasjoner fungerer. Innføring i organisasjon og ledelse*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Harris, M. 1995: «The Organization of Religious Congregations: Tackling The Issues» i: *Nonprofit Management & Leadership* Vol 5, No 3.
- Hegstad, H. 1996: *Folkekirke og trosfellesskap*. Trondheim: Tapir
- Ledelse i menighet*. Rapport fra et forsøksprosjekt. Kirkerådet/Diakonhjennets høgskolesenter 1994
- Moe, O. 1979: *Apostelen Paulus. Forkynnelse og lære*. Oslo: MF Skrivestua
- Morgan, G. 1988: *Organisasjonsbilder*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Om kyrkan. Andra Vatikanconcilets dogmatiska konstitution*. Uppsala: Katolska Bokförlaget 1988.
- Scott, W.R., 1987: *Organizations. Rational, Natural and Open Systems*. New Jersey: Prentice Hall.
- Skjevesland, O. 1993: *Huset av levende steiner*. Oslo: Verbum.
- Skjevesland, O. 1998: *Morgendagens menighet. Ledelse og livsform*. Oslo: Verbum.
- Skjevesland, O. 2000: «Den pastorale ledelse» i Huse, M. (red) 2000: *Prest og ledelse*. Oslo: Verbum.
- Skjevesland, O. 2004: «Presten som leder i lokalmenigheten». Upubl. foredragsmanuskript.
- The Nature and Purpose of the Church. A stage on the way to a common statement*. Faith and order. Paper No. 181. Geneva: WCC/Faith and Order 1998.

## Noter

- 1 Kjønnetegnet på den sanne kirke (*notae ecclesiae*) har fra tidlig i kirkens historie vært definert gjennom den niken-ske trosbekjennelses fire «predikater»: Kirken er en, hel-lig, katolsk og apostolisk. Den lutherske reformasjon viderefører denne tenkningen om *notae ecclesiae* i Apologien til CA VII der forkynnelsen av evangeliet og den rette forvaltning av sakramentene defineres som kir-kens grunnleggende og ytre kjennetegn. Senere kom Luther til å definere ytterligere fire kjennetegn på kirken: nøklemakten, embeter, bønner og martyriet.
- 2 «Den romerske biskop har nemlig i Kirken, i kraft av sitt embete som Kristi stedfortreder og hele Kirkens hyrde, den fulle, øverste og universelle myndighet som han all-tid har anledning til fritt å utøve...Bispekollegiet, som både i lære og hyrdeembetet er apostelkollegiets arvtager innehar også, sammen med sitt hode, den romerske bis-kop, og aldri uten det, den øverste og fulle myndighet i hele Kirken. Denne myndighet kan ikke utøves uten den romerske biskops samtykke. Herren har gjort Simon alene til klippe og nøkkelbærer for kirken» (Lumen Gentium Kap 3).
- 3 Distinksjonen «folkekirke – trosfellesskap» er et eksem-pel på en slik beskrivelse som er blitt til i nært samvirke mellom sosiologer og ekklesiologer. Denne distinksjo-nen forstås som to ulike sosiale fremtredelsesformer av kirken der «folkekirke» forstås som den form for tilhø-right som «er en del av den almenne kultur i samfun-net» og der trosfellesskapet karakteriseres som «ulike former for gruppedannelser som skjer i kraft av en felles religiøs selvforståelse og et felles engasjement hos dem som tilhører fellesskapet» (Hegstad 1996: 15–17, jf. også Lundbys begrep «troskollektive»).
- 4 Det finnes ikke noe bibelsk enkeltbegrep som betegner kirken som *oppdrags- eller handlingsfellesskap*. I GT finnes betegnelsen *sod* som betegnelse på en utvalgt forsamling som samles for å planlegge felles handling (Salme 55,14 og 83,3). Betegnelsen «Guds folk» er antagelig den mest innholdsmessige ladede bibelske betegnelse med sikte på oppdragsaspektet ved kirken. Som Guds utvalgte folk, er kirken som fellesskap gitt et fremtidsrettet mål og et oppdrag.
- 5 Denne arbeidsorganisasjon er som kjent strukturert i «to linjer» – en geistlig linje som er forankret i staten (Kongen) og en linje som er forankret i de lokale rådsor-ganer (kirkelige fellelråd).

## Sammendrag

Tradisjonelt har spørsmål som omhandler organisering og kirkeordning vært definert som et hensiktsmessighetsspørsmål i lutherske kirker. Denne holdningen til kirkeordningen er i dag på vikende front i Den norske kirke. Kirkeordningsspørsmål defineres i dag av mange teologer som et viktig prinsipielt spørsmål som henger nært sammen med kirkeforståelsen. Denne utviklingen aktualiserer behovet for å foreta en ny grenseoppgang mellom teologiske anliggender og andre legitime faglige og folkelige vurderinger av hvordan kirken bør organiseres.

Artikkelen presenterer og drøfter et slikt forsøk på i sterkere grad å normere kirkeordningen ut fra teologiske premisser. Artikkelen konkluderer med at kirkeordningen selvsagt må tjene kirkens oppdrag og bekrefte kirkens egenart men at valg av organisasjonsmodell og ledelsesstruktur ut over dette ikke bør defineres som et teologisk normativt spørsmål. I arbeidet med organisering og ledelsesmodeller er kirken avhengig av å trekke veksler på det almenne kunnskapsgrunnlag som er under utvikling på området.

# Fra vedlikehold til misjon

Noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England



AV OVE CONRAD HANSSEN

ove.conrad.hanssen@mhs.no

## Opptakt

Den anglikanske kirke i England, *Church of England (CofE)*, er kanskje den av de etablerte europeiske folkekirkene med den klareste registrerte tilbakegang de siste 15–20 år. Det tales om et tap av omlag 50 000 registrerte medlemmer i året i dette tidsrommet, og i mange enkeltmenigheter og bispedømmer fortsetter tilbakegangen med uforminskert styrke. Om den reelle tilbakegang prosentvis er større her enn i de protestantiske folkekirkene på kontinentet og i Norden er noe vanskelig å avgjøre, ettersom statistikkene i disse kirkene kan synes å være mer upresise og kanskje noe tilsørende med henblikk på den aktive oppslutning om kirke- og gudstjenesteliv. I *CofE* opereres det med *electoral rolls* som må underskrives hvert sjette år, og statistikkene her gir således et noe klarere bilde av antall aktive voksne medlemmer.<sup>1</sup>

Parallelt med denne tilbakegang hadde det imidlertid, fra 70–80 tallet av, i mange enkeltmenigheter foregått et bevisst og aktivt fornyelsesarbeide. Dette var ofte sentrert rundt profilerte lederskikkelser som maktet å snu tilbakegangen og å bygge aktive og levende menigheter. Utfra disse gikk det så impulser til mange andre menigheter. Fra såkalt evangelikal sammenheng ble *John Stott* og *All Souls, Langham Place* London særlig kjent og betydningsfull. Under innflytelse av den karismatiske fornyelse skjedde det, fra 70 tallet av, en kraftig vekst i flere anglikanske menigheter. I York ble *St Michael-le-Belfrey* under *David Watsons* ledelse

et sterkt inspirasjonsenter, særlig med henblikk på et mye større mangfold i gudstjenestelivet og nye kreative, evangeliseringsformer. *David Watsons* innflytelse ble ikke minst merkbar gjennom hans omfattende forfatterskap.<sup>2</sup>

I Londonområdet, hvor *CofE* i nyere tid har hatt sitt klare tyngdepunkt, utgikk det sterke fornyelsesimpulser fra *Holy Trinity, Brompton (HTB)*, først under ledelse av *John Collins* og senere under *Sandy Miller*. Fra begynnelsen av 90 tallet er denne menigheten særlig blitt kjent som modernemenigheten for de såkalte *Alpha* kursene, et evangeliseringsprogram som har hatt en overveldende suksess, ikke bare i UK men også internasjonalt, og synes å være en av grunnene til at nedgangen er stanset opp i mange menigheter.<sup>3</sup> *HTB* er også blitt kjent for en menighetsplantingsstrategi som går ut på å overføre en prest og en gruppe aktive legfolk til 'nedleggingsstruede menigheter'. I tidsrummet 1977 til 2002 har et samarbeide med 15 slike menigheter ført til en vekst i den samlede medlemsmasse i disse fra 878 til 6617.<sup>4</sup> Også *St Andrews, Chorleywood* i utkanten av London har fungert som et inspirasjonsenter, ikke minst under ledelse av biskop *David Pyches*<sup>5</sup> og hans kone *Mary*, og senere med *Mark Stibbe* som sokneprest. Med utgangspunkt i denne menigheten er det såkalte *New Wine* nettverket vokst fram. Gjennom dette samles det nå 10.000–15.000 mennesker til årlige sommerstevner og henimot 1.000 prester og menighetsledere til årlige lederdager. Også ungdomsbevegelsen

*Soul Survivour*, som nå representerer en meget viktig rekrutteringskilde til ulike typer av menighetsarbeide i England, har sitt utspring i *St Andrews*.

Utviklingen i disse og mange andre menigheter i England på 1970–80 tallet med henblikk på et mer variert og utradisjonelt gudstjenesteliv, større delaktighet av legfolk på mange plan i menighetens liv, åpenhet for en større bredde av åndelige gaver og nye former for evangelisering, skjedde ikke uten kritikk fra mange kretser innen kirken. Den lange tradisjon for ulike *churchmanship* (teologisk og kirkepolitisk profil) i den anglikanske kirke, og vekten på lokale menigheters rett til å utvikle sin egen teologiske og gudstjenestelige profil<sup>6</sup>, medførte imidlertid at kritikken primært forble på det verbale plan. Også den vanskelige, og tildels krisepregede, økonomiske situasjon som mer og mer preger *CofE* gjorde at en i mange bispedømmer så med stor velvilje på de større økonomiske ressurser som mange av de voksende 'fornyelsesmenighetene' kom til å representere.

### Momentum øker

På slutten av 1980 tallet og utover i 1990 årene ble det tydelig at mange av de fornyelsesimpulser som vi her har nevnt, begynte å få et markant gjennomslag på grasrotnivå i mange menigheter i den anglikanske kirke i England. Betydningsfullt var det også at disse impulsene ble tatt opp ved flere av de anglikanske *ordinasjonscollegene*, først særlig ved *St Johns college* i Nottingham hvor bl.a. *Michael Green* var virksom. I 1990 ble *Graham Cray*, som da var David Watsons etterfølger som sokneprest i York og en markert talsmann for en dyptgripende fornyelse av kirken, noe overraskende utnevnt til ny rektor ved *Ridley Hall* i Cambridge. Her utviklet han seg til å bli en av de mest respekterte kirkelige analytikere av kultur- og samfunnssituasjonen i England, særlig med henblikk på kirkens forhold til ungdomskulturen.<sup>7</sup>

Ettersom 1990 tallet også offisielt ble utpekt som *the Decade of Evangelism* ble fokus på en ny måte rettet mot lokalmenighetenes forhold til sine omgivelser, og evangelisering kom på dagsorden i et mye større antall menigheter.

Selv om en i løpet av dette 'evangeliseringens tiår' ikke har kunnet registrere særlig vekst i statistisk forstand<sup>8</sup>, synes det å ha medført en mentalitetsendring og bevisstgjøring i store deler av anglikansk kirkeliv. En finner nå en større bevissthet om at evangelisering ikke bare er noe enkeltkristne er kalt til, men at det er hele menighetens sak. Og det vokser fram en større forståelse av at evangelisering må sees som en prosess over tid i de fleste menneskers liv. Videre begynner den programmatisk formulering 'from maintenance to mission' nå å dukke opp i stadig flere sammenhenger. En sentral rolle spiller her stiftelsen *Springboard, the initiative for evangelism by the Archbishops of Canterbury and York : to encourage, renew and mobilise the Church for evangelism*. En rekke av de initiativ som nå tas og publikasjoner<sup>9</sup> som utgis gjennom staben i *Springboard* indikerer at tenkningen omkring fornyelse og behovet for vidtrekkende endringer i kirken er vel så radikal i kirkens topledelse som blant mye av folket i menighetene. En person som ble sentral i denne sammenheng er *Canon Robert Warren*. I flere bøker og småskrifter utfordrer han lokalmenigheter til å begi seg inn i en bevisst prosess *from maintenance to mission*, dvs.: å flytte fokus fra vedlikehold av strukturer og ordninger som ikke lenger fungerer i tråd med kirkens misjonsoppdrag, til bevisste strategier og framstøt for å nå ut til menneskene i menighetens lokalmiljø.<sup>9</sup> Han sammenlikner også kirken *in its inherited mode*, dens nedavede form med den nå framvoksende kirke, *the now emerging church*, hvor det klart tilstrebes *a missionary mode*. Typisk for kirken i dens nedavede form er en tung struktur med et klerikalt, kontrollerende lederskap og hvor kirken forstås som en institusjon som er mer tilbakeskuende opptatt av å ta vare på sin tradisjon enn av å møte de aktuelle utfordringer i samtiden. Det som trenges for å snu tilbakegangen for kirken og å nå ut til menneskene i en ny tid er menigheter med en lett og fleksibel struktur, og med et lederskap hvor samarbeide og kreative initiativ prioriteres. Og videre en vektlegging av menigheten som et åndelig fellesskap hvor troens liv får ytre seg i et større mangfold av gudstjenester, nådegaver og tjenester.

Et annet tema som klart kommer i fokus på 90 tallet er spørsmålet om planting av nye menigheter. Dette bringes på bane av flere av de store og voksende fornelysesmenighetene som har medlemmer bosatt utenfor sitt eget geografiske sokn, ofte i områder uten noe eller bare et meget svakt menighetsliv. Selv om den geografiske soknstrukturen spiller en mye mindre rolle i *CofE* enn i Norge, ble dette allikevel et meget omstridt spørsmål. I rapporten *Breaking new ground* til Kirkemøtet (the Church of England's General Synod) i 1994 åpnes det opp for ikke-geografiske menigheter som et supplement til de geografisk soknebaserte, men noen enighet oppnås ikke i dette spørsmålet. Flere ikke-geografiske menighetsfellesskap plantes allikevel utover 90 tallet.<sup>10</sup>

For en utenforstående observatør er det påfallende at debatten om fornelyse av kirken i *CofE* allerede på 90 tallet er kommet så mye lengre, og går så mye dypere, enn i de øvrige europeiske (protestantiske) folkekirker. Det kan være ulike grunner til dette. Selv vil vi peke på følgende momenter:

- a) Statistikkene vedrørende tilbakegangen i medlemskap og i oppslutning om gudstjenester og ulike slags kirkelige virksomheter, ikke minst for barn og unge, ble etter hvert så presise og realistiske at ingen lenger kan overse de faktiske forhold. Bob Jackson konstaterer tørt: '– the Church of England is in decline and may die if it fails to acknowledge and address the seriousness of the situation'.<sup>11</sup>
- b) På ulike hold i kirken erkjente en etter hvert også at de sosiale og kulturelle endringer i samfunnet har ført til en marginalisering av kirken i forhold til store befolkningsgrupper og subkulturer, og at kirkens rolle som verdiformidler i samfunnet var sterkt redusert. Jf for eksempel Robin Greenwoods utsagn, 'For the majority of people in this country our churches are irrelevant, peripheral and seemingly only concerned with their own trivial pursuits'.<sup>12</sup> Viktige fakta-innspill er kommet fra mange ulike forskningsmiljøer, bl.a. *Christian Research Association*, London under ledelse av Peter Brierley<sup>13</sup> og *The Sheffield Centre, Church Army's Research Unit* gjennom skriftserien *Encounters on the Edge*.

- c) Den økonomiske situasjon er radikalt annerledes for *CofE*, enn for de protestantiske folkekirker i Tyskland og Norden, ettersom en har liten eller ingen støtte fra det offentlige. De store pengefond en tidligere hadde til å subsidiere ulike underskudd på sentralkirkelig hold, og i mange bispedømmer, er nå stort sett borte. Noen er gjort om til pensjonsfond, andre rett og slett tapt på børsen. Dette innebærer en mye mer skjerpet innstilling til hva som fungerer eller 'er liv laga', og til erkjennelsen av at mye gammelt må legges ned for at noe nytt kan vokse fram.

### Gjennombrudd?

Den omfattende debatt som utspant seg på 1980 og 90 tallet er, etter milleniumskiftet, blitt ført videre med en enda større bredde og et enda større gjennomslag for en radikal nytenkning omkring etablerte ordninger og strukturer i kirken. Den erkjennelse at omfattende endringer er nødvendige sprer seg nå til vide kretser i kirken.

London bispedømme (som omfatter ca 3,5 million mennesker nord og vest for Themsen) synes å være først ute med en offisiell formulering av en ny strategi. I dokumentet *The London Challenge*, utformet av *The London Diocesan Synod* i november 2000, sies det at arbeidet med å nå Londons innbyggere med evangeliet blant annet må skje:

*by experimenting with new ways of being Church, in addition to the parish system. For example:*

- youth churches
- community based churches
- cell churches
- network churches

I London er det altså ikke lenger slik at nye typer menigheter motstrebende aksepteres, men slike sees som nødvendige og viktige virkemidler i en strategi med å nå ut til Londons befolkning. Jf [www.london.anglican.org](http://www.london.anglican.org)

En rekke nye bøker skrevet av sentrale personer innen kirken viser bredden i den 'reformbevegelse' som nå er satt i gang. Vi nevner noen viktige titler: Steve Chalke and Sue Radford, *New Era, New Church* (1999), Michael Nazir-Ali, *Shapes of the Church to come* (2001)<sup>14</sup>, Michael Moynagh, *Changing World, Changing Church*

(2001), Graham Tomlin, *The provocative Church* (2002), Steven Croft, *Transforming Communities* (2002), Martin Down, *Building a new Church alongside the old* (2003) og Mark Greene, *Imagine: how we can reach the UK* (2004).<sup>15</sup>

Det viktigste skrift så langt er allikevel rapporten *Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context* (2004) (MSC). Det dreier seg her om en rapport lagt fram for Kirkemøtet i februar 2004. Dersom en leser denne rapporten løsrevet fra den kontekst vi her har redegjort for vil den sikkert oppleves som svært radikal og nyskapende. Mer korrekt er det å si at den representerer en oppsummering av, systematisering og tydeliggjøring av tendenser og synspunkter som har vokst seg sterke de siste 20–25 år. I denne rapporten gis disse ulike reform- og fornyelsesstrømninger en mer offisiell aksept og presentasjon for hele bredden i CoFE.

Videre i denne artikkelen gir vi en presentasjon av noen hovedpunkter i rapporten, og spør tilslutt etter den relevans denne, og i det hele den aktuelle utvikling i England, kan tenkes å ha for situasjonen i Norge.

## Mission-shaped church

Ikke uventet var det *Graham Cray*, siden 2001 biskop av Maidstone og med særlig oppdrag som *misjonsbiskop*, som fungerte som formann for arbeidsgruppen bak denne rapporten. Om en innledningsvis skulle forsøke å skissere noen av hovedperspektivene som preger denne vil vi nevne tre ting:

- En forholdsvis radikal gjennomtenkning av *ekkleziologien* hvor misjonsdimensjonen, eller sendelsesaspektet, mye mer sentralt trekkes inn i selve forståelsen av det å være kirke.
- En dyp erkjennelse av at det i gjennomføringen av kirkens oppdrag også i England dreier seg om *cross-cultural mission* og kontekstualisering.
- En vektlegging av behovet for et mye større mangfold av, og ulike typer av menigheter. De geografiske menighetene er framdeles viktige, men må i høy grad suppleres av *fresh expressions of church*.

Rapporten består ellers av 8 kapitler, og vi gir en kort presentasjon av hvert av disse.

### Chapter 1 changing contexts (s1–15)

Under henvisning til en rekke rapporter og analyser av det engelske samfunn redegjøres det her for utviklingen på det sosiale felt og for nye trender i den kulturelle kontekst. Som i de fleste nordeuropeiske samfunn har utviklingen de siste 30 år ført til en mye større *mobilitet i bosettingsmønsteret*, *mye mindre stabilitet og mer press i arbeidsmarkedet og sammenbrudd av tradisjonelle familienettverk*. Dette har ført til et mer oppsplittet samfunn, og til dannelsen av *nye typer nettverk* hvor geografisk bosted og tilhørighet spiller en mye mindre rolle enn tidligere. Sosiale fellesskap og nettverk formes nå mer utfra fritidsinteresser, venne- og kollegaforhold. Sammen med dette nye nettverksamfunn vokser det fram en mer utpreget *konsument holdning* hvor ulike kulturelle og religiøse tilbud vurderes på en helt ny måte. Det erkjennes i rapporten klart at de rådende kulturelle strømninger ikke lenger bringer mennesker til kirkedøren, og at England langt på vei er et etterkristent samfunn. Som et eksempel på dette nevnes at prosentandelen av barn som går på søndagsskole i løpet av 1900 tallet har gått ned fra 55 til 4.

I lys av denne utviklingen bekrefter rapporten det positive i den utvikling som allerede er på gang med en mye større variasjon og fleksibilitet i menighets- og gudstjenesteliv. Ja, den tilskynder til en enda mer radikal tenkning på dette området, og understreker behovet både for en teologisk og strategisk nytenkning. Og ikke bare det, den kaller også kirken til å se denne nye situasjonen som en anledning til bot og omvendelse, og til å søke en ny utrustning fra Guds Ånd til sitt vitnesbyrd i verden.

### Chapter 2 the story since Breaking New Ground (s16–28)

Her gis en viss oversikt over utviklingen siden 1978 med henblikk på utviklingen med planting av nye menigheter og drøftingen av dette i rapporten *Breaking New Ground* fra kirkemøtet i 1994. Ulike erfaringer med menighetsplanting drøftes, og det etterlates liten tvil om at rappor-

ten ser dette som en viktig vei videre. Samtidig understrekes det at fokus i det internasjonale debatt om menighetsplanting nå har skiftet fra det strategiske *hvordan* til det mer teologisk orienterte *hvorfor*. Tiden krever nå en konsentrasjon omkring spørsmålene 'what is church, and what is church for' (s27).

#### Chapter 3 what is church planting and why does it matter? (s29–42)

Her følges tråden opp fra kap 2, og framstillingen går dypere inn i spørsmålet om planting av nye menigheter. Det tas utgangspunkt i en definisjon preget av en foregangsmann på dette felt i den anglikanske kontekst, Bob Hopkins:

*Church Planting is creating new communities of Christian faith as part of the Mission of God, to express his Kingdom in every geographic and cultural context.*

Rapporten går inn for en meget bred og fleksibel forståelse av kirkeplantingsbegrepet og ser dette som en viktig del av arbeidet med å fornye en strategi for misjon i England. Samtidig arbeides det her med spørsmålet om *anglikansk identitet*. Kan en med dette store mangfold opprettholde denne?

#### Chapter 4 fresh expressions of church (s43–83)

I dette kapittel gis det en hel rekke praktiske eksempler på nye og ulike typer av menighetsdannelser i England de siste årtier. Vi nevner kort: *kaffékirker*, *cellekirker*, *nettverksbaserte kirker*, kirker i tilknytning til *skoler og studiesteder*, *midukegudstjenestekirker*, *søker-sensitive kirker*, *tradisjonelle menighetsplantinger* og *ungdomsmenigheter*. En rekke beretninger illustrerer hvordan slike kan fungere. Et slikt mangfold vurderes i rapporten som viktig med henblikk på å nå ulike kulturer og subkulturer, såframt menighetene er seg bevisst en trinitarisk teologi, tenker inkarnatorisk, er til for den målgruppe den søker å nå, er bevisst på å bygge disipler og er fellesskapsorienterte i hele sitt virke. Et viktig tema i drøftingen av noen av disse nye menighetsformer er at de ofte gir et bedre utgangspunkt for å forme bevisste disipler enn mange av de mer tradisjonelle menighetene.

#### Chapter 5 theology for a missionary church (s84–103)

Her ligger primært den generelle utfordring i rapporten. En tar her mål av seg til ikke bare å gi en viss teologisk eller ekklesiologisk begrunnelse for et større mangfold og variasjon i kirkebildet, 'but to suggest some theological principles that should influence all decisions about the shape of the Church of England at this time of missionary opportunity' (s84). Kort fortalt dreier seg om en nytolkning av ekklesiologien utfra et frelseshistorisk perspektiv og i tråd med det perspektiv at kirken er sendt, utrustet med Åndens kraft, for å utvirke Guds misjon i verden. Kirken er således både en frukt av og en agent for Guds videre misjon i verden. På samme måte som Guds Sønn ble inkarnert inn i en spesiell kultur må kirken til enhver tid være i interaksjon med sin spesielle kulturelle kontekst for, ved Åndens kraft, å kunne representere en gudsríkemanifestasjon inn i sin samtid. Det foreligger her altså en 'missionary ecclesiology' (s93) som representerer en kraftig utfordring til enhver form for selvopptatt institusjonalisert ekklesiologi. I forlengelsen av dette gis også en interessant drøfting av de fire klassiske (Nikenske) kjennetegn på kirken: 'one, holy, catholic, and apostolic' (s96–99). I drøftelsen av det *apostoliske aspekt* ved kirken vektlegges nettopp det grenseoverskridende sendelsesaspektet som, ved siden av det historiske kontinuitetsperspektiv, er så viktig i NT.

Også spørsmålet om *anglikansk identitet* kommer opp igjen i dette kapitlet. Tradisjonelt har den anglikanske identitet, i stor utstrekning, vært knyttet til *The Book of Common Prayer*. Ettersom denne nå benyttes i et minkende antall menigheter foreligger et klart behov for å presisere kriterier som må gjøres gjeldende overfor nye typer av menigheter som ønsker å høre hjemme innen rammen av det anglikanske fellesskap. Det henvises her blant annet til 'The Chicago-Lambeth Quadrilateral of Scripture, the Creeds, the dominical sacrament and the Historic Episcopacy' (s100) som en viss målestokk. Et viktig kriterium formuleres med henblikk på sakramentene: 'A mission initiative that does not have an authorized practice of baptism and the celebration of the Eucharist is not yet a «church» as Anglicans understand it' (s101). Det



presiseres her også klart at en autorisert bruk av sakramentene innebærer et avklart forhold til en biskop, og at det å ha 'lisens' fra den lokale biskop er nødvendig både utfra teologiske og praktiske grunner (S101).

#### *Chapter 6 some methodologies for a missionary church (S105–124)*

I dette kapitlet utvikles noen prinsipper og modeller for hvordan *sendelsesekklesiologien* kan settes ut i praksis. Hovedprinsippet her er det som kalles *double listening*. Med dette henvises det til den utfordring som den kristne misjon alltid har stått overfor; det å lytte både til evangeliet og kirkens tradisjon på den ene side og til den kulturelle og sosiale kontekst dette skal formidles inn i på den andre. En videre konsekvens av dette er at konteksten i stor utstrekning må få være med å forme kirken, og at plantning av nye menigheter derfor må skje på en meget fleksibel måte.

#### *Chapter 7 an enabling framework for a missionary church (S125–144)*

Det hersker liten tvil om at de perspektiver som skisseres i *MSC*, og den utvikling av et nettverk av ikke-geografiske menigheter som allerede er på gang, representerer en stor utfordring til de tradisjonelle strukturer og ordninger innen *CofE*. Rapporten skisserer derfor forslag til ulike løsninger og modeller på nasjonalt og regionalt nivå, og i forhold til de eksisterende bispedømmer og prostier. Det kreves her en utstrakt fleksibilitet med henblikk på en oppmyking av gamle geografiske sokne- og prostiregninger med henblikk på å skape rum for plantning av nye menigheter i områder hvor den eksisterende soknemeninghet ikke har resurser eller kapasitet til selv å gjøre dette. Samtidig understrekes det at det nye må stå i et komplementært forhold til det tradisjonelle, slik at det verdifulle ved dette også anerkjennes og videreføres.

Men rapporten legger også stor vekt på at de gamle strukturer og ordninger trenger en ny orientering og vektlegging i retning av misjon og evangelisering. Ikke minst gjelder dette biskopene som utfordres til å gjenvinne den siden av det apostoliske aspekt ved episkopatet som innebærer strategiske misjonsinitiativ (S135).

#### *Chapter 8 recommendations (S145–149)*

Rapporten avsluttes med en rekke anbefalinger med henblikk på drøfting og oppfølging av de grunnleggende perspektiver i denne. En viktig oppfølging må skje på bispedømmeplan, og det anbefales konkrete strategier for drøfting av rapporten og iverksettelse av nødvendige prosesser. Interessant er det også at det her gis en rekke synspunkter på den framtidig utdannelse av prester og menighetsarbeidere innen *CofE*.

Alle framtidige arbeidere, leke og ordinerte, bør gjøres fortrolig med *cross-cultural evangelism* (S147) og med prinsipper for menighetsplantning, sies det. Videre ser en for seg en spesialutdannelse for pionerer i menighetsplantning, og en større vilje til å anerkjenne spesielle gaver på dette område også hos leke kristne ledere.

Det er umiddelbart klart at mange av forslagene i denne rapporten innebærer store utfordringer på det økonomiske område. Vi avslutter denne gjennomgangen med et sitat som utvilsomt har relevans også for mange andre kirkesamfunn:

*There is an urgent need to release resources to sustain mission initiatives to the non-churched. The resources of the Church of England are understandably but disproportionately invested in inherited and traditional styles of church, which alone are no longer adequate for the mission to the whole nation. Strategies are needed to establish new resources and transfer some existing resources for new initiatives. (S148)*

Rapporten *MSC* skapte en tildels skarp debatt allerede under Kirkemøtet i februar, og vil videre bli studert og debattert i tiden framover. Den meget positive anbefaling som ble gitt av erkebiskopen av Canterbury, *Rowan Williams*, både i hans innlegg på Kirkemøtet og i forordet til rapporten, synes imidlertid å gjenspeile reaksjonen i mange kretser.<sup>16</sup> Dette henger klart sammen med det faktum at rapportens analyser av kirkens situasjon i det engelske samfunn synes å være helt i tråd med den generelle innsikt og erkjennelse som vi tidligere har vært inne på.

### Relevans for norske forhold?

Det er ikke vanskelig å peke på forskjeller mellom England og Norge. Dette gjelder både samfunns- og kultursituasjonen generelt, og

den måte *CofE* og den norske folkekirken (*dnk*) er organisert og fungerer på.

England er preget av en rekke store folketette, urbane områder og mange av disse er typisk multikulturelle samfunn. Dette gjør at behovet for kontekstualisering synes å være mer påtrengende enn i Norge, og gjør det også lettere å tenke seg en større variasjon av menighetstyper innen samme geografiske område. Kritikere av rapporten peker imidlertid på at det også i England framdeles eksisterer en stor landsbygd hvor kulturen framdeles er mer homogen og hvor prestene og menighetsarbeidere allerede er godt fortlørlig med denne. Det samme kan naturligvis, kanskje i enda høyere grad, sies om Norge. På den annen side kan det hevdes at ungdomskulturen, ikke minst med henblikk på musikkformer, er blitt mer og mer internasjonal, helt uavhengig av hvor unge mennesker bor. Det er da også ungdomskulturen og unge mennesker som på mange måter representerer den største utfordring for det etablerte menighets- og gudstjenesteliv både i England og Norge.<sup>17</sup>

En viktig forskjell er naturligvis også den økonomiske situasjonen. Mens kirken i England nøye må gjennomtenke hvordan penger og ressurser brukes, kan en i Norge tillate at menigheter med et meget begrenset gudstjenesteframmøte blir betjent av en fulltidsansatt stab på flere personer. Fra en side sett kan dette naturligvis sies å være positivt, særlig i områder med liten befolkningstetthet. Men ettersom den offentlige økonomi, ikke minst i kommunesektoren, strammes inn, vil også kirken i Norge bli tvunget til å tenke i stadig mer strategiske og målrettede kategorier.

Det er også klart at *dnk* har et mye større prosentvis antall registrerte medlemmer blant befolkningen, og at en større del av befolkningen derfor slutter opp om kirkelige handlinger som dåp og konfirmasjon. Det er videre også trolig at det i Norge eksisterer et betydelig antall mennesker med en personlig tro, men som, av ulike grunner, ikke deltar regelmessig i noe menighets- eller gudstjenesteliv. Dette synes en i mindre utstrekning å regne med i engelsk sammenheng.

En positiv faktor i norsk sammenheng er naturligvis også det omfattende lekmannsar-

beide med utgangspunkt i de mange bedehusene rundt om i landet. I norsk sammenheng må en bevisstgjøring av folkekirkens evangeliseringsansvar i høy grad ta dette med i betraktningen, slik at noe av den fleksibilitet som anglikanerne nå tilstreber i forhold til nye og annerledes menighetsdannelser, også kan gjøres gjeldende overfor menighetsdannelser med utgangspunkt i disse sammenhengene.

Men det som, etter undertegneds mening, kanskje er den aller viktigste forskjell mellom *CofE* og *dnk* med henblikk på det å bygge livskraftige og evangeliserende menigheter, er noe som i det hele tatt ikke er nevnt i den her omtalte rapport. Det ligger der nemlig som en uuttalt premiss for denne. Nemlig den mulighet som den enkelte lokalmenighet har til å utforme, i et langsiktig perspektiv, sin egen teologiske og gudstjenestelige profil og egenart. Det er to forhold som synes å representere de viktigste hindringer for at dette kan skje i norsk sammenheng, nemlig: *regelen om medlemskap ensidig knyttet til geografisk soknemenighet* og *tilsettingsprosedyrer og praksis* som hindrer menighetene i å sette sammen en stab med sammenfallende visjoner og målsettinger for arbeidet i menigheten.<sup>18</sup>

På bakgrunn av disse mer generelle sammenlikninger skisserer vi noen områder hvor den aktuelle utvikling i *CofE*, særlig slik denne er beskrevet i *MSC*, etter vår mening, bør kunne utfordre og stimulere debatten om menighetsfornyelse og menighetsutvikling i Norge.

1. Alt arbeide med forandringer i kirke- og gudstjenesteliv må ta utgangspunkt i den aktuelle situasjonen i kirken, og i forholdet mellom kirken og samfunnet. Det kan synes som om norske kirkeledere enda ikke helt vil ta på alvor de alvorlige statistikker som nå foreligger vedrørende oppslutning om kirkens gudstjenester og nattverdfeiring. Her er det en vesentlig forskjell i forhold til England hvor tallenes tale tas på ramme alvor. Naturligvis sier ikke tall og statistikk alt, og ulike forklaringsmodeller lanseres stadig for å nyansere bildet, men det faktum at bare 2,2% av befolkningen på landsbasis deltar i søn- og helligdagsgudstjenester pr uke burde anfekta lederskapet i kirken mer fundamentalt.<sup>19</sup> I England tas oppslutningen om guds-

tjenestelivet mer på alvor som en avgjørende indikator på kirkens stilling i folket, og gudstjenesten sees som det sted hvor kirken kan påvirke både enkeltmennesker og samfunnet, jf følgende utsagn:

*The central aim of churches in modern Britain is the communal worship of God in Christ through the Spirit, teaching and moulding as many lives and structures as deeply as possible through this worship.*<sup>20</sup>

- Et alvorlig problem ved den situasjon at mange regner seg som kristne uten å ta del i et regelmessige gudstjeneste- og menighetsliv, er at dette gir grobunn for en utstrakt privatreligiøsitet, hvor enhver velger å tro 'på sin fasong'.
2. Det kulturskifte som beskrives i det engelske samfunn preger i høy grad også den norske kultur- og samfunnssammenheng<sup>21</sup>, og bør utfordre kirken til et mer omfattende arbeide med den kommunikasjonskrise som eksisterer mellom det tradisjonelle gudstjenesteliv og den oppvoksende generasjon og grupper av søkende mennesker som er opptatt av en mer *holistisk* virkelighetserfaring enn det kirkens tradisjonelle gudstjenesteliv formidler.
  3. En hovedutfordring for *dnk* ligger i det kunne tillate mer av den fleksibilitet og akseptasjon av variasjon og ulikheter i gudstjeneste- og menighetslivet som i stadig større utstrekning preger *CofE*. Dette gjelder både formspråk og tidspunkter. Det er lenge siden en i England gjorde opp med den tanke at gudstjenestelivet må være likt overalt. Her kommer nettop kontekstualiseringsutfordringen inn. Denne er foreløpig ikke tatt virkelig på alvor i Norge.
  4. *Dnk* har fremdeles en bred kontaktflate med befolkningen gjennom ulike kirkelige handlinger. Vi *når ut* til mange, men *når vi inn* til dem? *MSC* løfter her frem disippel- begrepet på en måte som i høy grad bør utfordre en kirke som døper 79 % av befolkningen. Den store spenningen mellom prosenten av dømte og gudstjenestedeltakere er noe av det aller vanskeligste å forsøke å forklare (og forsvare) overfor utenlandske iaktakere av norsk kirkeliv.
  5. Spørsmålet om *lederskap med endringsvilje-* og *kompetanse* synes å ha vært helt avgjørende for den omstillingsprosess som nå skjer i *CofE*. *Endringskompetanse* er noe som i dag mer og mer kreves av ledere på ulike plan i offentlig og privat sektor i samfunnet også Norge, men synes framdeles å være en mangelvare i norsk kirkeliv. I engelsk sammenheng er det etablert et samarbeide mellom kirken og ulike *ledelsesinstitutter* som har skapt en større bevissthet på dette området.<sup>22</sup>
  6. Vi nevnte innledningsvis spørsmålet om lokalmenighetenes mulighet til å utvikle sin egen profil og strategi med henblikk på målbevisst menighetsarbeide. En observatør av norsk og engelsk gudstjenesteliv vil legge merke til at det i Norge finnes mange 'jevnt bra menigheter', hvorav de fleste allikevel er i klar tilbakegang og bare noen få har vekst. I England finnes det et stort antall 'nedleggstruede menigheter'; forholdsvis tradisjonelle menigheter hvor oppslutningen er så svak at bispedømmet alvorlig vurderer om de bør legges ned. På det annen side finner en nå et stadig økende antall livskraftige og voksende menigheter som i sin tur ofte også inspirerer og støtter mindre menigheter.<sup>23</sup> En slik utvikling hadde knapt vært mulig uten den nevnte frihet for lokalmenighetene.
  7. Ettersom også *dnk* vil være helt avhengig av livskraftige lokalmenigheter bør en vurdere om ressurser bør omplasseres fra sentral- og regionalkirkelig kirkelig byråkrati til satsing på nye initiativ på menighetsplan, ikke minst med henblikk på å nå flere barn og unge.
  8. *MSC* representerer en utfordring overfor alle de europeiske protestantiske folkekirkene med henblikk på utdanning av prester og andre menighetsarbeidere. Det er opplagt at slike ikke lenger bare kan nøye seg med vedlikehold av de tradisjonelle ordninger og strukturer. Som i England trenges det også i Norge i dag prester og menighetsarbeidere som er fortrolige med ulike strategier for menighetsplanting og menighetsutvikling, og som etter hvert kan være med å snu den negative trend som *dnk* er inne i.
  9. Det gjør *MSC* enda mer troverdig at arbeidsgruppen bak denne ikke nøyer seg med å peke på nødvendige strukturelle og strate-

giske endringer i kirken. All ekte fornyelse i kirken må dypest sett være et verk av Gud selv ved hans Ånd, og den gis der hvor mennesker søke Gud i omvendelse og et oppriktig ønske om en ny start (S14).

## Litteratur

- Adair, John and Nelson, John (eds), *Creative Church Leadership* (Norwich: Canterbury Press 2004)
- Booker, Mike and Ireland, Mark, *Evangelism – which way now?: an evaluation of Alpha, Emmaus, Cell church and other strategies for evangelism* (London: Church House Publishing 2003)
- Breaking new ground* (London: Church House Publishing 1994)
- Brierley, Peter, *The tide is running out* (London: Christian Research Association 2000)
- Chalke, Steve and Radford, Sue, *New Era, New Church* (London: Harper and Collins 1999)
- Cray, Graham, *Youth congregations and emerging Church* (Cambridge: Grove Books, Ev 57 2002)
- Croft, Steven, *Transforming Communities: re-imagining the Church for the 21 st Century* (London: Darton, Longman and Todd 2002)
- Down, Martin, *Building a new Church alongside the old* (Eastbourne: Kingsway 2003).
- Jackson, Bob, *Hope for the Church: contemporary strategies for growth* (London: Church House Publishing 2002)
- Gill, Robin and Burke, Derek «Strategic church leadership» i Adair, John and Nelson, John (eds), *Creative Church Leadership* (Norwich: Canterbury Press 2004), 62–74.
- Greene, Mark, *Imagine: how we can reach the UK* (Milton Keynes: Authentic 2004)
- Greenwood, Robin, *Reclaiming the Church* (London: Collins 1988)
- Hegstad, Harald, *Kirke i forandring. Fellesskap, tilhørighet og mangfold i Den norske kirke* (Oslo: Lutherforlag 1999)
- Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context* (London: Church House Publishing 2004)
- Lings, George and Murray, Stuart Murray, *Church planting: past, present and future* (Cambridge: Grove books, Ev 61 2003)
- Lings, George and Hopkins, Bob, *Mission-shaped Church: The inside and outside view*. (Sheffield: Encounters on the Edge 22, March 2004)
- Moynagh, Michael, *Changing World, Changing Church. New forms of Church*.
- Out-of-the-pew thinking. Initiatives that work* (London: Monarch books 2001)
- Nazir-Ali, Michael, *Shapes of the Church to come* (Eastbourne: Kingsway 2001)
- Pytches, David, *Come Holy Spirit* (London: Hodder and Stoughton 1985)
- Pytches, David, *Prophecy in the local Church* (London: Hodder and Stoughton 1993)
- Pytches, David, *Leadership for new life* (London: Hodder and Stoughton 1998)
- Tomlin, Graham, *The provocative Church* (London: SPCK 2002)
- Warren, Robert, *Launching a missionary congregation* (Warwick 1995)
- Warren, Robert, *Being human, being Church* (London: Marshall Pickering 1995)
- Warren, Robert, *The healthy churches' handbook: a process for revitalizing your church* (London: Church House Publishing 2004)
- Watson, David, *I believe in evangelism* (London: Hodder & Stoughton 1976)
- Watson, David, *I believe in the Church* (London: Hodder & Stoughton 1978)
- Weider, Einar, «Ungdomstid og menighetsfellesskap» i Leif Gunnar Engedal og Vidar Haanes (red.), *Kirke i oppbrudd og forandring: aktuelle perspektiver norsk kirkevirksomhet* (Trondheim: Tapir 2003), 59–81.
- Williams, Richard and Tanner, Mark, *Developing Visionary Leadership* (Cambridge: Grove books, Renewal 17 2004)
- Winsnes, Ole Gunnar (red), *Tallenes tale 2003. Perspektiv på statistikk og kirke*, KIFO Rapport 25 (Trondheim: Tapir 2004)
- Aadnanes, Per Magne, «Tusenårsskiftet – et kulturskifte? Evangeliet, sekulariseringa og 'the New Age'», i Kvarme, Ole Chr. M./Fykse Tveit, Olav (red.), *Evangeliet i vår kultur* (Oslo: Verbum 1995), 263–279

## Noter

- En omfattende oversikt over statistikker til medlemskap og oppslutning om gudstjenester og kirkelige handlinger er tilgjengelig i Jackson, *Hope for the Church* (2002). Det er noe omstridt om *electoral rolls* gir et presist bilde av den aktive oppslutning, men ifølge Jackson dreier det seg her om 'the best measure of current membership we have' (2002:6).
- Særlig betydelige med henblikk på strategisk menighetsarbeide ble hans to bøker *I believe in evangelism* (1976) og *I believe in the Church* (1978).
- I 2003 er 7215 menigheter i UK fra alle kirkesamfunn registrert som brukere av Alpha kurs. I tillegg drives det kurs ved 85 universiteter og i 135 fengsler. Utenfor UK regnes det med at kurset er i bruk i 16000 menigheter, jf Booker and Ireland, *Evangelism – which way now?* (2003:12).
- Booker and Ireland (2003:157)
- If noen av hans bøker som synes å ha hatt stor innflytelse: *Come Holy Spirit* (1985), *Prophecy in the local Church* (1993) og *Leadership for new life* (1998).
- Parallelt med en utstrakt eksperimentering med gudstjenesteformer i mange enkeltmenigheter har det også foregått et omfattende liturgisk revisjonsarbeide fra offisielt hold i den anglikanske kirke. Et viktig skritt her var publiseringen av *The Alternative Service Book (ABS)* i 1980. Det ble her, offisielt, åpnet opp for et større mangfold og en større variasjon i gudstjenesteformer som et supplement til *The Book of Common Prayer* fra 1662. Et nytt skritt i samme retning ble tatt i 1995 med *Patterns for Worship*, som også anlegger et mer misjonevende siktet på gudstjenestelivet. Fra og med 2000 foreligger *Common Worship: Services and Prayers for the Church of England*, som består av en hovedbok supplert med en rekke hefter med resurser for ulike gudstjenestelige situasjoner. Om en også nevner *New Patterns of Worship* fra 2002 må det sies at den anglikanske kirkes menigheter nå har et meget vidt og variert spekter av

- liturgiske ordninger å velge fra, jf [www.commonworship.org.uk](http://www.commonworship.org.uk).
- i Jf Cray, *Youth Congregations and the Emerging Church* (2002).
  - 8 Forsøk på oppsummering av erfaringene fra dette tiåret kan studeres både i Jackson (2002:46–48) og Booker and Ireland (2003:4–9).
    - ii Et godt eksempel er evangeliseringsprogrammet *Emmaus*, som er en parallell til *Alpha*, og som er tatt i bruk i en rekke menigheter som av ulike grunner ikke ville bruke dette, jf Booker and Ireland (2003:33–46).
  - 9 Jf *Launching a missionary congregation* (1995) og *Being human, being Church* (1995). I 2004 kom *The healthy churches handbook*, som representerer et program for menighetsutvikling med mange likhetspunkter med Chr. Schwartz, *Naturlig kirkevekst*, men er enklere og vil antakeligvis være lettere anvende i *dnk*'s menigheter enn dette.
  - 10 Erfaringer med dette presenteres i Lings and Murray, *Church planting : past, present and future* (2003)
  - 11 Jackson (2002:xi).
  - 12 Greenwood, *Reclaiming the Church* (1988:156).
  - 13 Jf Briery, *The tide is running out* (2000).
  - 14 Biskop Nazir-Ali var vel, ved siden av Rowan Williams, den sterkeste kandidaten til erkebiskopstillingen i Canterbury.
  - 15 For den som vil følge med i, og bli inspirert av, de mange kreative forsøk og erfaringer som beskrives fra engelske menigheter er de ulike serier av småskrifter, f.eks.: *Evangelism, Pastoral, Renewal, Spirituality, Worship* fra Grove Books i Cambridge meget verdifulle, jf [www.grovebooks.co.uk](http://www.grovebooks.co.uk). Gjennom disse småskriftene blir ulike forsøk og erfaringer raskt brakt videre til andre menigheter.
  - 16 En interessant tidlig skriftlig reaksjon finnes i George Lings og Bob Hopkins, *Mission-shaped Church : the inside and outside view* ( March 2004). Lings var selv et meget innflytelsesrikt medlem av arbeidsgruppen bak rapporten, mens Hopkins er leder for den anglikanske menighetsplantingsbevegelsen.
  - 17 I norsk sammenheng er behovet for kontekstuellt arbeide med gudstjenesten særlig blitt framhevet av Einar Weider, 'Det er tusenvis av aktive kristne ungdommer rundt omkring i menighetene våre, men svært få av dem er med i et levende gudstjenestefellesskap', «Ungdomstid og menighetsfellesskap» (2003:66).
  - 18 Jf drøftingen av dette i Harald Hegstad, *Kirke i forandring* (1999:137–139).
  - 19 Tall fra 2002 ifølge Ole Gunnar Winsnes (red), *Tallenes tale 2003* (2004:164).
  - 20 Robin Gill and Derek Burke, «Strategic church leadership» (2004:67).
  - 21 Jf Per Magne Aadnanes, «Tusenårsskiftet – et kulturskifte?» (1995).
  - 22 Jf de mange interessante artikler i John Adair and John Nelson (eds), *Creative Church Leadership* (2004) og Richard Williams and Mark Tanner, *Developing Visionary Leadership* (2004).
  - 23 Et interessant eksempel på dette kan nevnes fra *Durham* bispedømme. I tidsrummet 1990–1995 ble det registrert en samlet tilbakegang på 16 % for bispedømmets 260 menigheter. I det samme tidsrum vokste imidlertid 25 av disse menighetene med 16 %, Warren (2004:13f).

## Sammendrag

I denne artikkelen til den aktuelle situasjon i den anglikanske kirke i England (*CofE*), skisseres først utviklingen i en del menigheter de siste 20–30 år hvor en har søkt å snu den generelle trend med tilbakegang og utmeldelser som har preget denne kirke. Felles for disse aktuelle lokalmenigheter, av noe ulik type hva angår teologisk profil, er at en har eksperimentert med nye gudstjeneste- og evangeliseringsformer og etter hvert også plantet utradisjonelle menigheter i områder med svak kristen innflytelse. Slik har en maktet å skape nytt liv og ny vekst i mange menigheter. I rapporten *Mission shaped church* til kirkemøtet (*general synod*) i februar 2004 knyttes det an til disse ulike erfaringer og det skisseres en vei videre for *CofE* som vitner om en radikal vilje til nytenkning. En rød tråd gjennom rapportens 8 kapitler er erkjennelsen av at kirkens oppdrag i England nå i høy grad må sees som et misjonsoppdrag. Tiden er for lengst ute da en kunne nøye seg med å holde gudstjenester etter tradisjonelle modeller og å drive et vedlikeholdsorientert menighetsarbeide. Om kirkens misjonsoppdrag skal lykkes trengs det nå et mye større mangfold av av gudstjeneste- og menighetstyper. Stikkord som variasjon og fleksibilitet er det som må prege kirkens oppdrag i tiden framover. I siste del av artikkelen drøftes rapportens relevans for situasjonen i *Dnk*. Ulikheter i kirke- og samfunnsituasjon påpekes, men artikkelforfatteren finner allikevel en rekke meget aktuelle utfordringer for situasjonen i Norge.

# «Til ord skal du bli»

En undersøkelse av hvordan den nye gravferdsliturgien blir praktisert



AV CARL H. TRAAEN

carl.h.traaen@kirken.no

## Innledning

Vi fikk i 2003 en ny gravferdsliturgi. Hvordan fungerer den i praksis? Spørsmålene er mange: Føler prestene seg like fri i forhold til det nye ritualet som til det gamle? Er det forskjell på måten kvinner og menn forretter den nye liturgien på? Merkes det i praksis at det nå åpnes for større omsorg for de etterlatte, og at minneordene har fått en mer markert plass i forhold til andakten? Hvordan er den nye bønnen om overgivelse av den døde i Guds hånd mottatt?

Et tre måneders stipend ga meg mulighet til å studere noen av disse spørsmålene nærmere ved tre krematorier i Osloområdet. Ved disse krematoriene ble den nye ordningen gjennomført og praktisert fra høsten 2003 etter vedtak av Oslo biskop. Etter å ha innhentet de nødvendige tillatelser har jeg vært til stede ved 47 bisettelser, 16 i Haslum, 16 i Østre og 15 (samt 2 humanetiske) i Vestre Krematorium. 15 kvinner og 32 menn forrettet ved bisettelsene.

Jeg gjorde notater om tidspunkt og sted for bisettelsen, prestens alder (over eller under 45 år/ evt. 15 års praksis), mann eller kvinne, minnetalens lengde i forhold til andakt og total tidsramme for seremonien.

Når det gjelder minnetalens karakter, noterte jeg minnetalens lengde, om presten var talerør for de nærmeste, for venner, naboer, og kolleger, og om teksten på sløyfene ble opplest. Videre i hvilken grad familien tok del i seremonien ved hilsen eller minneord, rosepålegg eller

lystenning. Jeg noterte også om presten hadde en inkluderende holdning (empati, evne til å kommunisere, få kontakt) og om det ble forsøkt å gi et kristnet overlys over livshistorien.

Når det gjaldt andaktens karakter, noterte jeg andaktens lengde i forhold til total tidsanvendelse, og i hvilken grad den hadde tilknytning til avdøde eller de sørgende. Videre i hvilken grad den hadde omsorg eller det kristne håp som tema eller innhold, og også her om presten hadde en inkluderende holdning (empati, evne til kontakt).

Når det gjelder de enkelte punkter i den nye liturgien, konsentrerte jeg meg om inngangsord (hvilket alternativ), valg av inngangsbønn, valg av skriftlesninger (hvilke alternativ under gruppe I, II og III) og valg av avslutningsbønn.

Jeg er klar over at observasjoner fra 47 bisettelser ikke kan gi noe endelig bilde av en situasjon, men at de kan oppfange tendenser som kan være av interesse å notere. I hvilken grad talene oppfattes som inkluderende, er selvsagt avhengig av subjektivt skjønn.

Videre må vi ta et forbehold i at dette er første halvår som det nye ritualet praktiseres, og at det først etter en tid vil finne sin form. Det nye gravferdsritualet er i prinsipp og i hovedsak vedtatt første gang av Kirkemøtet 2003 som lovgivende instans. Men om fire år må Kirkemøtet stemme over det på nytt for å få et endelig vedtak eller justere det ut fra de erfaringer som er gjort rundt i menighetene i Den norske kirke.

Ettersom det på grunn av utålmodighet fra brukerne ikke ble satt av tid på forhånd til å utprøve ritualet i de forskjellige forsøksmenigheter, vil de erfaringer som nå etter hvert høstes, være av stor betydning.

## I. Hvordan praktiserer prester det nye ritualet?

Vi har fra tidligere undersøkelser (Seierstad, Midttømme, Sagedal) sett hvordan utviklingen har gått fra «å dømme og lære» til «å trøste og bære», fra domsforkynnelse til diakonal omsorg. Spørsmålet er da i hvilken utstrekning denne tendensen er merkbar i måten prestene praktiserer det nye ritualet på.

### *Ritualets punkt 4 og 5: Inngangordsord og inngangsbønn*

Nesten samtlige 47 prester bruker første del av ritualets punkt 4. Inngangordsord. «Nåde være med dere og fred fra Gud vår Far og Herren Jesus Kristus (i to tilfelle foretrekkes 2 Kor. 13,13:» Vår Herre Jesu Kristi nåde, Guds kjærlighet og Den Hellige Ånds samfunn være med dere alle»). De aller fleste bruker også fortsettelsen: «Vi er samlet her for å ta avskjed med NN. Sammen vil vi overgi ham/henne i Guds hender.» Deretter går noen prester direkte over til minnetalen, slik de var vant med fra den gamle ordningen.

Joh. 3,16 som kommer uformidlet og er et nytt innslag som ikke har noen parallell i ritualene i våre lutherske søsterkirker, sløyfes i noen tilfelle eller erstattes med Matt. 11,28 «Kom til meg alle dere som strever og bærer tunge byrder, så vil jeg gi dere hvile». Mens enkelte betoner Guds kjærlighet i Joh. 3,16, velger andre det bort for å unngå ordene om fortapelse allerede fra starten av seremonien.

De som velger å bruke en av de forslåtte inngangsbønner i ritualets punkt 5, foretrekker de bønner som betoner Guds omsorg for de sørgende. Men mer enn hver tredje prest (av mennene nesten hver annen) bruker ingen inngangsbønn, selv om dette er en del av det nye ritualet. Det virker som om de føler seg ubekvem med den ordrike innledningen som enten utelates for å gå rett på minneordene

eller en kortform av de formulerte bønnene velges. Noen foretrekker Salme 90 («Lær oss å telle våre dager...») som er kjent fra 1981-ritualet. Fra dette ritualet brukes av noen fortsatt innledningen: «Gud gir trøst til alle som vender seg til ham...».

Vi konstaterer at bønner med trøst og trygghet som tema prioriteres. Praktiseringen av inngangordsordene har en tilsvarende tendens ved å unngå ordene om dom allerede fra starten av.

### *Ritualets punkt 8: Skriflesning*

Tendensen til å utelate ordene om fortapelse og dom i innledningsord og bønner var tydelig også i innledningsordene til Skriflesningen (ritualets punkt 8): «La oss høre hva Guds Ord vitner om livet og døden, om dommen og vårt håp i Jesus Kristus», blir til: La oss høre hva Guds Ord vitner om livet og døden ... og vårt håp i Jesus Kristus». Dette blir da også mer i samsvar med den følgende lesning der ord til trøst stort sett velges ut.

Samtlige prester følger nå den nye ordningen med tre tekstlesninger. Tekstgruppene sees imidlertid som et forråd av skriftsteder som mange prester, og da særlig mennene, føler seg fri i forhold til. Slik sett kan en gjerne begynne med III E «Den som hører mit ord (Joh 5), fortsette med III H (Joh. 14) «La ikke hjertet bli grepet av angst ... I min fars hus er det mange rom» og avslutte med II G (Åp. 21) «...en ny himmel og en ny jord. Gud selv skal være hos dem ... Han skal tørke bort hver tåre av deres øyne...». (13 av 47 valgte å avslutte slik).

Dette er en rekkefølge som virker mer naturlig og er mer i samsvar med det gamle ritualet der Joh. 5 kom tidligere, og Åp. 21 kom sist blant lesningene i ritualet. De fleste kvinner som forrettet, leste pliktskyldigst en tekst fra hver tekstgruppe (GT + Epistel + Evangelietekst). De færreste prester ser ut til å ha fått med seg at det ikke er påbudt å ha en tekstlesning fra hver av de 3 tekstgruppene, men at tekstutvalget er ment som et samlet forråd det kan velges fritt ut fra uten å ha dårlig samvittighet for det, noe som bør klargjøres i veiledningen.

I de 26 tilfellene der prestene valgte en annen rekkefølge enn den oppsatte, virket det stort sett som gjennomtenkte valg. I noen

enkelttilfelle virket det imidlertid som om noen valgte tekster som sto så nær hverandre i tekst-samlingen at en slapp å bla så mye fram og tilbake.

Å ha fått mange nye tekster å velge mellom synes som en klar forbedring i forhold til den gamle liturgien. Samtidig virker det som et problem ved at en må bla så mye fram og tilbake i liturgiheftet, at en kan komme ut av det og miste sammenhengen. Når en etter siste lesning på side 33 brått skal tilbake til side 13, hender det at prestene glemmer at det der står som avslutning «Slik lyder Herrens ord» (burde stå på side 33). Når det skjedde, mister organisten sitt stikkord for å kunne intonere neste salme og ble i villrede.

Vi ser også en klar tendens til at enkelte skriftsteder klart blir foretrukket i hver tekstgruppe.

Samtidig ser vi at noen tekster ikke ble brukt av noen i de 47 bisettelsene, slik som I C «Likesom hjorten stunder etter bekker med levende vann, slik stunder også min sjel etter deg, min Gud. (Salme 42), I, I «Min Gud har glemst meg» (Jes. 49), II A «...døpt til Jesus Kristus, døpt til hans død.» (Rom. 6), III D «Lykkelig er de han finner beredt» (Luk. 12).

Tydelig foretrukket ble i tekstgruppe I: I B (Salme 23) «Herren er min hyrde», foretrukket i 12 av 47 bisettelser, og I H, (Fork. 3) «Alt har sin tid...en tid for å sørge...» i 13 av 47 bisettelser.

I tekstgruppe II ser vi den kjente II C (Rom. 14) fra det gamle ritualet fortsatt blir foretrukket av mange «...enten vi lever eller dør, hører vi Herren til...» II D fra 1.Kor. 13 foretrekkes både som lesetekst og pretekst «størst...er kjærligheten», mens II G (Åp. 21) er favorittteksten i 18 av 47 tilfelle: «Gud selv...skal tørke bort hver tåre av deres øyne». Men i 13 tilfelle leses denne som den siste, avsluttende tekst, slik den også passer best.

I tekstgruppe III finner vi II F brukt i 6 tilfelle (Joh. 6) «Den som kommer til meg, vil jeg så visst ikke støte bort», III G også i 6 tilfelle (Joh. 10) «Jeg er den gode hyrde» og i en særstilling (16 ganger) III H (Joh. 14) «La ikke hjertet bli grepet av angst. ...I min fars hus er det mange rom». I en del tilfelle leses bare trøstetekstene (Joh. 14: 1-3), mens ordene: «Jeg er

veien, sannheten og livet. Ingen kommer til Faderen uten ved meg» – sløyfes.

Det er en tydelig tendens til at de fleste prester foretrekker de nye trøstetekster fremfor de tidligere brukte korrekte bønner om død, dom og betinget oppstandelse.

### **Ritualets punkt 11: Bønn etter andakten**

Både hos menn og kvinner blir 11A mest foretrukket (17 av 27 bisettelser der formulert bønn ble benyttet). En enkel og klart formulert bønn der den avdøde får en markert plass ved at navnet nevnes i takkebønnens språk. («Vi takker deg for NN og det du ga oss gjennom hans /hennes liv»).

I 11 A kommer også bønningen om overgivelse av den døde i Guds hender til uttrykk: («Barmhjertige Gud, vi overgir ham/henne i dine hender»). Denne bønningen møter et tydelig behov å kunne takke for og overgi den døde i Guds hånd. I 6 av 27 tilfelle foretrekkes 11 C (Jesu seier over døden).

En del prester foretrekker å formulere en fri bønn ut fra den aktuelle situasjonen (10 av 47), og omtrent like mange går direkte over til Herrens bønn som enkelte ber på den gamle måten etter familiens ønske. Jeg registrerte at der presten ber det nye Fadervår, ber han/hun stort sett alene (bortsett fra de gangene de sørgende er kirkevante), mens når det gamle Fadervår blir bedt, kan det høres et brus av stemmer som slutter seg til. Dette er naturlig ut fra de sørgendes høye gjennomsnittsalder (De har bare lært det gamle Fadervår som de kan utenat og responderer positivt:» Endelig noe kjent som vi kunne være med på!)).

### **Overgivelsesbønningen. Kommentar**

Vi har sett at den takkebønningen som er foretrukket fremfor de andre i den nye liturgi nr.11 etter andakten er 11 A (17 av 27 som valgte formulerte bønner). Her er to tydelige behov imøtekommet.

Det første behovet er ved navns nevning å takke for det avdøde har betydd for dem som var glad i ham/henne og er ukontroversielt. Her kan imidlertid gjerne tilføyes en takk for det Gud ga NN gjennom et langt liv. Dette ligger også på linje med det Alex Johnson anga



som eksempelbønn i sin veiledning på praktikum allerede i 1962:» Herre, vi er kommet sammen her for å takke deg for «Victoria Evensen» (evt. NN). Takk for hva du ga henne, og hva du gjennom «Victoria Evensen» fikk gi til alle dem som lærte henne å kjenne og ble glad i henne. Trøst dem som i dag kjenner sorg og savn, og vær dem nær i tiden som kommer. Gi oss nå alle å være åpne for ditt ord !» – som forslag til en inkluderende inngangsbønn. Jeg har ut fra egen erfaring funnet at den har fungert bra, så lenge vi ikke har hatt noen liturgisk bønn som har ivaretatt dette behovet. Men best ville det være å ha den allerede som inngangsbønn.

Det andre behovet er å overgi den avdøde i Guds hender. Her reises teologiske innvendinger: «Hva betyr det at «vi» her og nå – overgir avdøde i Guds hender? Hvordan skal man tenke om forholdet mellom dødsfall og gravferd? Er ikke den døde overgitt i Guds hender uten vår medvirkning?» (I.Lønning 2003). I avisen Vårt Land har det i løpet av høsten 2003 vært registrert enkelte leserinnlegg som uttrykker frykt for at Guds rike på denne måten åpnes for uverdige og for at en hver som er døpt, blir erklært salig.

Vår søsterkirke i Sverige har ikke være redd for den problematikken som her reises. Etter tale og bønn kommer overgivelsen som et selvstendig ledd og dramaturgisk høydepunkt: Presten:» I Guds, den barmhjertiges navn overgir vi legemet av NN til gravens hvile» eller «Gud, vår Fader, vi overgir NN i dine hender.» Deretter følger jordpåkastelse.

I det felles ritual for våre lutherske søsterkirker i USA har vi to ganger overgivelsen eksplisitt uttalt. Først i kapellet i liturgiens pkt 18 (Lutheran Book of Worship 1979):Overgivelse: «I dine hender, barmhjertige frelser overgir vi din tjener NN». Ved graven senkes kisten, og jord kastes på. Så sier presten (pkt. 24): «Herre Jesus Kristus, vi overgir til den allmektige Gud vår bror/søster NN.»

Disse kirker som står oss nær, har ikke vært redd for å imøtekomme det sjelsørgeriske behovet for å overlate legemet i Guds hender. Kanskje er vi i vårt land redd for å bli stemplet som katolske når vi ber for den døde? Gjennom

århundrene har folk i Norge i den katolske tiden vært vant med overgivelse og forbønn. Det pedagogiske behovet for en overgivelse ble i katolsk tid klart ivaretatt. Forbønn for den døde og egne sjelemesser fulgte naturlig etter dødsfallet. I oppgjøret med tanken om skjærsilden ble alt dette forkastet av Luther. De ritualene som fulgte i protestantisk tid i Norge, kunne nesten likeså gjerne foregå uten både sørgende og kiste. Det som sto igjen var setningen «Av jord er du kommet...» under jordfestelsen ( sannsynligvis for å feste den døde til jorden for å forhindre at den døde skulle gå igjen), og talen som en formaning til de kommende lik om å omvende seg i tide. Dermed faller det diakonale hensyn til de sørgende bort i iveren etter å bli kvitt det katolske. Men Luther selv sa at hvis man ønsker å be for den som er død, så kan man gjerne gjøre det en eller to ganger hvis man kan føle trøst gjennom det, og så overlate avdøde til Guds barmhjertighet. Iblant kan vi stå i fare for å bli mer lutherske enn Luther selv!

Noe av det mest positive ved den nye liturgien er at det diakonale hensyn igjen blir tatt på alvor. Dette har lenge vært savnet i liturgien og gripes nå i takknemlighet av de forrettende prester som i lengre tid har vært «ulydige» og tatt dette omsorgsperspektivet inn i gravferdsliturgien på forskjellig vis ut fra sjelesørgerisk erfaring, men uten å spørre om tillatelse til dette.

Det å få takke for hva den avdøde har betydd, og for hva Gud ga vedkommende gjennom et langt liv, er et klart legitimt behov som nå blir tatt hensyn til. Naturlig ville det være å ha denne bønningen før minneordene (liturgiens punkt 5) der en også ber om styrke og trøst for de pårørende (slik den kommer til uttrykk i punkt 11 E). Jfr. Alex Johnsons inngangsbønn

Det å få overgi den døde i Guds hender er et like klart behov som nå omsider blir ivaretatt, men bare som ett av seks alternativ. Naturlig ville det være å følge våre lutherske søsterkirker ved å ha det som et fast ledd før jordpåkasting. Spesielt når det varsles i inngangsortene at så skal skje, virker det påfallende når det ikke følges opp som et fast ledd.

## II. Hvordan prioriterer prestene minnetalen i forhold til andakten ?

Først vil vi se på antall minutter prestene bruker til minneord, andakt og total tid for bisettelsen. Dette kan gi en indikasjon på hvordan minneordene vektlegges i forhold til andakten. Det kan også være interessant å notere om det er forskjell på måten gravferdene forrettes på i Bærum, Oslo vest og Oslo øst (Haslum/ Vestre/ Østre Krematorium).

### Tidsbruk, minneord

Materialet viser at alle de 15 kvinnene bruker lenger tid til minnetale enn til andakt. Av mennene bruker 20 av 30 lenger tid til minnetale enn til andakt på tross av at ritualet foreskriver det som «et kort minneord». Her er det altså de forrettende kvinner som føler seg mest fri i forhold til ritualet.

Kvinnene bruker også lenger tid totalt til seremonien enn mennene, noe vi særlig ser av tallene fra Østre og Vestre krematorium.

Kvinner total tidsbruk:

Østre 34,2 Vestre 35,0, Haslum 31,2.

Menn total tidsbruk:

Østre 29,4, Vestre 30,5, Haslum 35,2.

Det ser altså ut til at kvinner i større grad utnytter den tid som er til rådighet på Østre og Vestre K, mens tidspresset på Vestre K. (tidligere bare 45 min. mellom hver bisettelse, nå utvidet til en time) mer ser ut til å henge igjen hos mennene. Tallet 35,2 for Haslum kan ha en årsak i at det her var bisettelser av flere personer i yrkesaktiv alder med innslag fra familie og arbeidskollegaer.

Gjennomsnittlig tidsbruk kvinner + menn:

Østre: 31,5 (N=16)

Vestre: 28,8 (N=14)

Haslum: 33,8 (N=15)

Vi skulle kanskje ha forventet at det skulle være noen forskjell i tidsbruken på Haslum Krematorium i Bærum, Vestre Krematorium i Oslo Vest og Østre krematorium i Oslo Øst, men vi finner her ingen signifikante utslag. (Ved forespørsel hvordan tidsbruken er ved gravferd fra kirke på landet, har jeg fått tilbakemelding fra Hadeland, Hallingdal og Valdres at en der ikke

føler tidspresset som i byene, men gir seg god til minnetaler og minneord med kransepålegg).

### Minneord fra familie, kollegaer, naboer og venner

I det foreliggende materiale skjedde det tre ganger at minnetalen ble holdt av en av de pårørende (en gang på hvert av de tre krematoriene), men 12 ganger en personlig tilleggshilsen av en representant for familien, en nabo, kollega eller venn.

Interessant er det å registrere at en slik tilleggshilsen forekom i 18 % av de gangene en mann forrettet, 40 % av de gangene en kvinne forrettet. Dette samsvarer med iaktakelsen av at kvinneprestene tar seg mer tid med de pårørende, virker mer inkluderende, tar lenger tid til minneord enn andakt og kanskje virker mindre farlig og mer «tesnakkendes».

### Opplesning av sløyfer som inkluderende handling

Som referatet fra de enkelte bisettelser og den oppsatte statistikken viser, er det stor variasjon mht. lesing av sløyfer, noe som er svært vanlig på Østre Krematorium, sjelden på Haslum og nesten ikke brukt på Vestre Krematorium. Her kan de lokale skikker og utformingen av kapellet spille en rolle. Ved opplesning fra lesepulten av et utvalg av de hilsener som står på sløyfene som følger blomsterkransene, blir også den videre del av forsamlingen inkludert og ikke bare den nære familie. Av prestene er det flere kvinner enn menn som leser hilsenene på sløyfene, noe som igjen understreker kvinnenes sterkere tendens til inkluderende holdning.

### Tidsbruk hos de yngste og eldste prester som forrettet

Blant de forrettende prester var fire stiftkandidater, to menn og to kvinner, som hadde fått fullmakt til å forrette ved gravferd. Tidsbruken er her interessant:

Kvinner: Minnetale 8,0 min, totalt 13,3 min (sløyfer + familie) mot andakt 3,3 min.

Menn: Minnetale 5,0 min, Totalt 8,3 min (sløyfer + familie) mot andakt 7,3 min.

Da jeg snakket med dem etterpå, ga de uttrykk

for at de hadde frihet til å gjøre slik de følte. Deretter skulle de tilbake til praktikum for å lære om teorien og teologien for gravferd. De to kvinnene valgte å bruke vesentlig lengre tid på minnetale enn andakt, mens mennene hadde motsatt tendens. Som en av dem uttrykte det: «Jeg må jo vise hva jeg har lært i alle disse årene!» Kvinnene derimot følte det viktigere å lytte til de etterlatte, bli kjent med dem og opparbeide tillit og holde en inkluderende minnetale der familien kunne kjenne seg igjen.

Ser vi på minnetalens oppbygging, finner vi at samtlige forrettende kvinner har med en relativt kort biografi, forholdsvis utførlig om de personlige relasjoner og en inkluderende måte å fremføre minneordene på. Det virker som om kvinnene har lettere for å sette ord på følelser og relasjoner. Denne tendensen går igjen hos samtlige kvinner som forretter, men er tydeligst hos dem med lengst erfaring. Minnetalen prioriteres tidsmessig i forhold til andakten.

Denne tendensen merkes også blant mennene, der den er tydeligst hos dem med lengst erfaring (to pensjonister med over 45 års erfaring som prester brukte i gjennomsnitt 9 min. på minnetale og 4 min. på andakten. Disse fulgte 1981 ritualet og hadde tydeligvis innarbeidet en slik prioritering). Her har prestenes erfaring gått i forvegen for den nye liturgien som for første gang tar med minneord som en obligatorisk del av ritualet.

### **Forskjell på tidsbruk om det er kvinner eller menn som blir bisatt**

Vi registrerte ikke noen vesentlig forskjell om det var kvinner og menn som ble bisatt. Om mennene ofte har flere biografiske data ut fra jobbsituasjon (vi taler her om personer født i tidsrommet 1900–1940, der kvinnes deltakelse i arbeidslivet ikke var så vanlig), har eldre kvinner ofte vide relasjoner til barn, svigerbarn og barnebarn som husker bestemor som familiens samlingspunkt. Ettersom en minnetale ofte legger hovedvekten på familierelasjoner, ser vi ofte at omtalen av kvinner blir minst like utførlig som omtalen av menn over 65 år.

### **Rosepålegg og lystenning**

Rosepålegg fra barn eller barnebarn forekom i

ca. en tredjedel av bisettelsene, og ser ut til å være en skikk som får mer utbredelse etter hvert. Lystenning som ritualet også åpner for, ble ikke registrert i noen av de 47 bisettelsene.

### **Oppsummering; minneord**

Vi ser at prestene tidsmessig prioriterer minnetalen høyere enn andakten på tross av ritualets anvisning: «et kort minneord». Dette gjelder samtlige kvinner (nesten halvannen gang mer tid til minnetale enn til andakt) og to tredjedeler av mennene som forrettet. Tar vi med medvirkning av familie og oppløsning av sløyfer, bruker kvinner som forretter mer enn dobbelt så lang tid til minneord som til andakt mens mennene i gjennomsnitt bruker halvannen gang så lang tid.

### **Kommentar: Teologisk og psykologisk refleksjon om minneordene**

Martin R. Hauge (1996) har i en artikkel gitt uttrykk for at når en menneskeskjebne ikke får en religiøs mening, vitner det om teologisk avmakt og gir inntrykket: «dette liv var uten mening» i stedet for: «dette var en person som Gud elsket». Dermed tar en verken skapelsesteologi, inkarnasjon eller diakoni på alvor.

Sevat Lappegard (2002) viser til at inkarnasjonen gjør antropologi og teologi til gjensidig avhengige størrelser: «Historia om et levd liv skal forteljust med evangeliet som tolkingsmetafor. Ei kvar livshistorie er eit stykke skapingshistorie. Det er minnetalens oppgave å hente fram det menneskelege og ved seriøst arbeid få det menneskelege til å glitre».

Halvor Nordhaug (2003) viser til den doble utfordringen ved gravferd:

1. Løfte fram menneskelivet. Gi avdøde ære. Gi sørgende trøst.
2. Løfte fram evangeliet. Vitne om Kristus. Innby til tro.

Men noe av den viktigste utfordringen er å bygge bro mellom minneord og andakt.

Spesialist i klinisk psykologi Tone Bjelland (1988) har tilbrakt en tid i krematoriet for å notere hvorledes en gravferd fungerer ut fra en et psykologisk ståsted. Hun sier i sin rapport:

«Det slår oss etter nokre gongar at det som gjer den største skilnaden er ikkje kva presten seier, men korleis. Og like

klårt: Skilnaden mellom dei ulike gravferdene oppstår først og fremst ved minneorda om den avdøde. Minneorda kjem først og tek ikkje munga minutta. Men eg kjenner på meg sjølv at her skjer det viktigaste. Måten presten makter å vere nær eller ikkje nær på, åpner eller lukker for alt som kjem etter.»

«I ein av minnetalane sto klisjeane i kø. Det blei pinleg å sitje der. Kunne dette bli noko bilete for dei pårørande av nett deira kjære og ikkje kven som helst annan? – Tanken var knapt tenkt før presten nemnar den døde med feil namn. Det skjer fleire gongar. ..Hadde eg vore ein av dei nære i denne situasjonen, hadde eg kjent meg såra, sint og fortvila. Sjølv om presten kanskje blir vant med sorg og død, ønsker eg at mi sorg skal vere så einestående og viktig at ho får sitt eige namn. Har han prøvd å leve seg inn i dei etterlatne sine kjensler? I denne stunda er han deira offisielle talerøyr. På deira vegne oppsummerar han eit liv, skaper det minne som skal vere». (s.541)

Hos fire av mennene som forrettet ut fra min undersøkelse, var minnetalen kort og upersonlig som en kronologisk biografi (3,2 min i gjennomsnitt på minnetalen) Her var også andaktene tilsvarende korte (3,0 min. i gjennomsnitt) og lite inkluderende.

«Til ord skal du bli» er overskriften på denne artikkelen. Kan et liv oppsummeres i noen korte, overflatiske setninger og leses opp med brillene langt nede på nesen og blikket festet på et papir? Svaret gir seg selv. Men kanskje trenger vi en klinisk psykolog for å fortelle oss det, fordi vi så sjelden får ærlige tilbakemeldinger, og kirken ikke selv bryr seg om en kvalitetskontroll? Kanskje er det et tidsspørsmål om hvor lenge vi får beholde over 90 % av gravferdene, så lenge ingen tenker på noen slik kvalitetskontroll, og Humanetisk Forbund stadig blir flinkere til å gjøre bisettelsene varme, nære og personlige? De to humanetiske bisettelsene jeg var til stede på, var personlige, og ga vel så mye nærhet og varme som enkelte av de 47 bisettelsene i kirkelig regi.

«Så hadde vi presten som hadde personlege minne om den døde, som måla sitt eige levande og klare bilete av han. Tungt og lett i livet, sorg og glede kom fram. Presten hadde og valgt andaktstekst ut frå eit særdrag ved den døde. Derfor blei også andakten direkte knytta til dei frammøtte. Det ga heilskap og gjorde denne gravferda spesiell. Hadde eg høyrte til denne familien, hadde eg gått ut med ei glede midt i sorga. Presten ble ikkje for privat i minneorda, men han var klart personleg, og det var godt. Han rana ikkje den døde til seg og gjorde det til si minnestund, men måla eit bilete dei kunne ha saman. Eg fekk ei kjensla av at ein måtte sjå den døde betre gjennom minneorda enn ein kanskje hadde sett han i levande live. Han blei stor og mennesket blei stort.

Dette var ein situasjon, men like mange opplevingar som det var prestar. Det som talde, var om presten lyktast eller mislyktas i det medmenneskelege møtet med dei pårørande.

Veit presten med seg sjølv at mens han fører forsanglinga gjennom eit viktig religiøst rituale, leier han også ein av dei mest djuptgåande psykologiske prosessar i menneskelivet? Og: ser han stort nok den sida av sitt oppdrag? Har han fått opplæring og hjelp til å gjere denne delen av arbeidet sitt godt nok?» (s.542).

Kanskje trenger kirken å satse mer enn en formiddag eller to på praktikum for det som er den kanskje viktigste utfordringen vi som kirke i dag står over for? Kanskje bør det være en kvalitetskontroll med jevne mellomrom, gjerne på frivillig basis som en hjelp til stadig å bli bedre i det som oppleves å være noe av det mest meningsfulle vi gjør som prester? Uansett skal vi være takknemlig for at prestene på tross av ritualet prioriterer minneordene på en slik måte at flertallet fortsatt har tillit til kirken når det gjelder gravferd. Mens tilslutningen til gudstjenester og kirkelige handlinger viser en stadig synkende tendens, har oppslutningen i Norge om den kirkelige gravferd i statskirkelig regi fram til i dag holdt seg på ca. 94 %.

Men det er på ingen måte selvsagt at vi skal beholde en slik oppslutning om vi ikke er oss bevisst at liturgi og innhold må være gjenstand for en stadig kvalitetskontroll. I Sverige, som ligger foran oss i utvikling og har hatt tilsvarende oppslutning om kirkelig gravferd som hos oss, har oppslutningen de siste årene falt dramatisk til den nå ligger på ca. 85 %. Bare de siste årene har den falt med en prosent pr år, og langt mer enn dette i de store byene. Dette på tross av at de har vært flinkere til å lytte til prestenes erfaring. Liturgien må utvikles i en kontinuerlig dialog mellom dem som utformer den, prestene som forretter og har den praktiske erfaring og de sørgende som skal bli møtt i den situasjon de befinner seg.

### Andakten

I ritualet av 2003 er minneordene ikke lenger et valgfritt innslag, men en fast del av ritualet.

Men fremdeles ser det ut til at andakten som kalles tale, prioriteres i forhold til minnetale som kalles et kort minneord. Innholdet i andakten var forventet å belære om døden,

dommen og det kristne håp på bakgrunn av Kristi soningsdød, og troen som betingelse for håp om evig liv ut fra innledningen til de tre tekstlesningene.

I hvilken grad har så gravferdstalene i nyere tid blitt preget av de føringer som er lagt i 1981 liturgien? Jeg har funnet frem til tre undersøkelser som er blitt foretatt i løpet av de siste 16 år.

### **Tidligere undersøkelser om andaktens innhold. (Seierstad, Midttømme, Sagedal)**

Ingar Seierstad (1988) viser i sin undersøkelse til at bare 2 av 28 bisetelser har en andakt som kan klassifiseres som den toneangivende objektive forsoningslære. (Guds vrede over synden. Jesus som tar straffen for alle menneskers synd og må ofre sitt liv for å tilfredsstille Gud og gi ham et fullgodt oppgjør). 8 av 28 har den subjektive forsoningslære (Gud som søker det bortkomne menneske og i kjærlighet går i døden for det, slik at mennesket fylles av gjenkjærlighet til Gud og åpner seg for han – blir forsonet med han), mens flertallet på 10 har den klassiske forsoningslære (Jesu død og oppstandelse er Guds oppgjør over de onde makter, synden, døden, og djevelen som gjør menneskene fremmede for hverandre og for Gud. Kristus seier og kan gi dem som tar sin tilflukt til han, del i sin seier). De resterende 8 har ikke forsoning som tema.

I sin kommentar sier Seierstad at det oppsiktsvekkende er at den objektive forsoningslære nesten ikke kommer til uttrykk (s.533). Det til tross for at den er den mest betydningsfulle innen den vanlige og ortodokse lutherske tradisjon. Han stiller spørsmålet. Er det slik at skoleteologien faller igjennom i møte med virkeligheten?

Det synes som om den dogmatisk korrekte objektive forsoningsteori om Guds vrede og menneskets skyld «har forutsetninger som i noen grad bryter mot den virkelighet som råder etter minnetalen» (Seierstad s.538 under avsnittet Virkelighet og forkynnelse).

Denne tendens bekreftes i Ingeborg Midttømmes undersøkelse: «Hvordan forkynnes det om det kristne håp ved gravferd?» (1999). Av 25 gravferder var bare 4 som knyttet til det

kristne håpet til troen på Jesus Kristus. Ingen sa noe om dåpen og troen som forutsetningen for frelsen. De samme 4 utfordret direkte eller indirekte til tro, mens hele 9 tonet ned trosaspektet. Det betyr at bare i halvparten (13 av 25) av disse tilfeldig utvalgte gravferdene ble det forkynt at det evige liv bygger på Jesus Kristus.

Er så dette et byfenomen? Yngve J. Sagedal (2001) kommer fram til samme resultat som Seierstad og Midttømme i sin undersøkelse fra Hallingdal: Han sier her: «Undersøkelser som er gjort om norske presters gravferdsforkynnelse, peker på tendensen til at prester tilpasser seg de sørgendes forventninger og forestillingsverden og prioriterer den empatiske nærhet fremfor den kerygmatiske utfordring. Vi må forstå det slik at det har skjedd en nedtoning av de «problematiske» og anstøtelige sidene ved det kristne budskap. Menneskets syndighet, dom og fortapelse nevnes sjelden eller aldri. Det legges mindre vekt på det som skiller og utelukker, og mer vekt på det som forener og inkluderer.» «Det kan gi grunn til å snakke om en «etter-Hallesbysk æra» der doms- og fortapelses- forkynnelsen har mistet sin troverdighet til fordel for den terapeutiske og pedagogiske modell» (s.12).

«Når folk ser tilbake på gravferden, er det minnetalen som tillegges vekt. Presten bekreftes altså fortsatt å stå i en enestående posisjon som den som gjennom forkynnelsen av en «autorisert» biografi, offentlig legger betydning til et levd liv.» (Sagedal s.12). Den avdøde overgis til Gud som ser dypere enn både presten og de pårørende. (jfr.Prestens tale i Ibsens» Peer Gynt»). Vekten ligger på det inkluderende og åpne: Kristus bringer et håp som ikke begrenses av vår subjektive og registrerbare tro. Dåpen som objektivt kriterium har vekt.

Vi finner derfor ingen klare henvisninger til den personlige tro som eksklusiv frelsesgrunn. Det er tilhørighetsaspektet ved troen som betones. Det som er totalt fraværende, både direkte og indirekte, er utsagnet om en dobbel utgang på livet. Den negative utgang på livet finnes ikke i Sagedals materiale. Dette understrekes også av at ingen tekster som har dom og betinget salighet som motiv brukes. «Vi kan si at fortapelsen ikke lenger hører med til tro-

verdighetsstrukturen og at prestene har tatt konsekvensene av det» (Sagedal s.13). Jeg finner det derfor viktig å se om denne tendensen også kan registreres i den foreliggende undersøkelse.

### **Andakten ut fra 2003 ritualet**

Når det gjelder andakten, er ledeordene håp og omsorg. Noen har begge aspekter. Samtlige kvinner som forretter har også i andakten det inkluderende aspekt (vekt på vi og oss, stiller seg sammen med tilhørerne). 7 av 15 har ved innledningen til andakten en tilknytning til situasjon eller person (evt. familie el. samtalen i hjemmet). Av mennene hadde 26 av 32 en inkluderende form, og 10 av 32 en tilknytning til situasjon eller person (evt. familie eller samtalen i hjemmet som utgangspunkt).

6 av kvinnene hadde håpsaspektet (N=15), 7 hadde rent omsorgsaspekt, 2 hadde begge. 16 av mennene hadde rent håpsaspekt (N=32), 10 rent omsorgsaspekt, 6 hadde begge.

Vi ser at omsorgsaspektet kommer noe sterkere fram hos kvinnene som forretter. Det er også en tendens til at håpsaspektet kommer mindre fram i andakten hos prester utdannet på universitetet enn på Menighetsfakultet. Omsorgsaspektet kommer sterkere frem hos kvinner som forretter og hos prester som er utdannet på Universitetet. Interessant kan det være å reise spørsmålet om dette er en tilfeldighet eller bevisst uttrykk for forskjell i teologi.

Vi kan konstatere at tendensen som vi så allerede i undersøkelsen til Seierstad (1988), og videre hos Midttømme (1999) og Sagedal (2001) også er tydelig i alle ledd i praktiseringen av den nye liturgien ut fra vår undersøkelse (2003). Tendensen viser at prestene i andakten ser ut til å gå over fra «å dømme og lære» til «å trøste og bære», fra kerygmatiske utfordring til empati. Den gamle belærende embetsmannsholdningen som skulle belære den uvitende almuen er borte. (Nå har ofte «almuen» lenger utdanning enn presten). Presten er nå mer en livskollega som gir håp eller trøst ut fra bibelens ord og ut fra den situasjonen de sørgende befinner seg i. Faren i dag kan være en ren terapeutisk andaktsform der det kristne budskap forsvinner.

### **Kommentar: Den dobbelte utfordring**

Halvor Nordhaug (2003) viser til at utfordringen ved en gravferd er dobbel: et er legitimt å gi avdøde ære og de sørgende trøst, en like viktig er det å løfte fram evangeliet, vitne om Kristus og innby til tro.»

Begge aspekter må ivaretas. En bro må spennes mellom minneord og andakt. « En gravferd er en svært følsom anledning. Ikke stedet for vekkelsesforkynnelse. Ingen kommer til tro ved å føle seg utsatt for angrep, aller minst ved gravferd. De lokale forhold er dessuten svært ulike. Noen steder tales innbydelse til tro, andre steder ikke. Enhver forkynnelse av evangeliet må søke etter tilknytningspunkter i menneskelivet. Den kan både være positiv: Takknemlighet for livet. Kontinuitet mellom denne verden og den kommende, og negativ: Loven, døden og meningsløsheten skal overvinnes.»

Der minneordene fungerer som en døråpner for det som følger, og forkynnelsen kan knyttes til et skriftsted som var kjært for avdøde, til sørgesamtalen eller den aktuelle situasjonen, er tilhørerne åpne for evangeliet. Har de opplevd omsorg og varme fra forrettende prest, tar de imot en inkluderende og forkynnelse om det kristne håp i Jesus Kristus.

I bare ett tilfelle av de 47 bisettelsene noterte jeg en vekkelsesforkynnelse med oppfordring til omvendelse i Gustav Jensens ånd. Det virket avstandssettende og fremmedgjørende på forsamlingen som til da hadde vært positivt med.

Vi kan se en parallell i diskusjonen om hvilket preg andakten julaften skal ha: Skal presten benytte anledningen til en kraftig domsforkynnelse denne ene gangen presten har kirken full av «kirkefremmede»? Motivet kan være hederlig nok. Men sporene skremmer. Spørsmålet gjelder i ennå høyere grad ved gravferd enn ved julaftensgudstjenestene: Er det etisk forsvarlig å benytte anledningen til å gå løs på sårbare og hudløse mennesker i sorg med en slik form for forkynnelse? Er det ikke bedre å skape en lengsel mot en lys himmel som Jesus har åpnet veien til for alle som tror, enn å true med fortapelse? (Jfr. Grundtvig: «Kun til himmelen kan der ringes, men til helved bare tvinges»). Samtidig etterlyses det nå i Sverige en klarere forkynnelse av det kristne håp og ikke bare lettvinde ord til trøst slik pendelen der har svingt over.

Vi så at ca. halvparten av kvinnene og en tredjedel av mennene i andakten hadde en tilknyt-

ning til situasjon eller person (evt. til familien eller samtalen i hjemmet). Dette er i overensstemmelse med de nye signalene både fra Menighetsfakultetet og Teologisk fakultet ved Universitetet som anbefaler å tilstrebe et slikt aktuelt utgangspunkt for andakten.

### **Oppsummering: Andakt**

Samtlige kvinner som forrettet, hadde i andakten et inkluderende språk. Omtrent halvparten har ved innledningen til andakten en tilknytning til situasjon eller person og forsøker å bygge en bro mellom minneord og andakt. Av mennene hadde vel to tredjedeler et inkluderende språk. Omtrent en tredjedel hadde en tilknytning til situasjon eller person og forsøkte å bygge bro mellom minneord og andakt.

Ca. halvparten av kvinnene hadde det kristen håp som tema for andakten, den andre halvparten et rent omsorgsasppekt. To tredjedeler av mennene hadde håp som tema og vel en tredjedel omsorgsasppektet. Når det gjelder håpsasppektet, var det overveiende det inkluderende og lyse håp som ble fremhevet i de enkelte andakter. Vi kan konstatere en tendens til at prestene går over fra «å dømme og lære» til «å trøste og bære».

## **III. Hvor går veien videre?**

### **Blir mangfoldet for stort?**

#### ***Elverumsprosjektet og gravferdsritualet i våre søsterkirker***

«Elverumsprosjektet (2002) var et tre års prosjekt som arbeidet med kirkens liturgier i en folkekirkelig kontekst. Prosjektet bygget på presters erfaring og presters daglige teologiske arbeid med kasualia og med ritualene. To av seminarene hadde gravferdsritualet som tema. Et av resultatene var forslaget til nytt ritual ved gravferd. Mange av Elverumsprosjektets anbefalinger er kommet med i det endelig vedtatte 2003 ritualet.

Elverumsprosjektet har også foretatt en komparativ studie av gravferdsriturgiene i våre lutherske søsterkirker (Elverumsprosjektet 2000, s.10ff.) I denne påpekes det store variasjoner liturgiene imellom.

Den norske ordningen skiller seg ut i tekstlesningen. Tematiseringen og mengden av

denne, med sterk aksentuerende og fortolkende innledningsord, er unik. Det er gjennom skriftbruken at dogmatikken i seremonien legges frem. Tekstlesingen er ritualets kjerne og strukturerende element. I våre søsterkirker foretas en eller to tekstlesninger med vekt på trøst og trygghet.

I de andre liturgiene finner man overgivesehandlinger (tyske og svenske), trøstende fortolkningsord før tekstlesningen (tyske og svenske), og trosbekjennelse i den danske.

Alle disse elementene har et demokratiserende ideal. De tar på en helt annen og inkluderende måte imot de sørgende. Jamfør den vakre innledningen til skriftlesningen i den svenske liturgi: «La oss høre Bibelens ord om tryggheten hos Gud i liv og død». (Tysk: «Hört den Trost der Heiligen Schrift»).

Her er det som om kirken på Jesus vegne står med åpen favn og sier: «Kom til meg alle dere som strever og har tungt å bære» i stedet for den norske versjonen som oppfattes som kirkens stenansikt (Kjeldsen 2001, s.112), der liturgien av et sårbart sinn kan oppfattes som: «Vit at du også går fortaapt om du nå ikke omvender deg! (Joh 3,16)»

Vår liturgi er den eneste som tematiserer en dobbel utgang. Oppstandelsestektene kommer først etter sterk påpeking av hvor betinget dette håpet er. Kontrasten til det tyske ritualet med henvisning til dåpen blir stor. Med den kristne dåp som basis kan den troende eie et frimodig håp om evig liv i Kristus. For Luther var evangeliet om den uforskyldte nåde og det faktum at han var døpt, grunnlaget for håpet.

Her er noe gått tapt underveis under Gustavs Jensens påvirkning av det norske ritualet. Våre amerikanske søsterkirker henspiller på det samme i den vakre og klart evangeliske bønningen:

«Into your hands, O merciful Savior, we commend your servant NN. Acknowledge, we humbly beseech you, a sheep of your own fold, a lamb of your own flock, a sinner of your redeeming. Receive him/her into the arms of your mercy, into the blessed rest of everlasting peace, and into the glorious company of the saints in light» (Lutheran Book of worship, s. 336).

Her merker vi evangeliets overlys klart og rent inn i de sørgendes situasjon, en lengsel mot lyset, en bønn om den uforskyldte nåde som er

det evangeliske grunnlag for frelsen, uansett hvor vellykket eller mislykket det avsluttede menneskeliv enn måtte være. Tenk om vi kunne få mer av den lyse tonen og en tilsvarende bønn inn i vår liturgi!

Selv om det enda er et stykke igjen til den åpne og vennlige hånd som våre søsterkirker strekker ut mot de sørgende i forhold til den truende pekefinger eller knyttneve som enkelte sørgende gir uttrykk for at de har møtt gjennom 1981-ritualet, er 2003-ritualet et skritt i riktig retning i tråd med Elverumsprosjektets forslag. Her åpnes for forbønn for de sørgende og takkebønn for hva den døde fikk bety. Her åpnes for overgivelse av den døde i Guds hånd og mulighet for å velge tekster som møter de sørgende og taler til dem i deres situasjon.

Våre lutherske søsterkirker forkynner tekster til håp og trøst der den enkelte prest er betrodd å finne en tekst (alternativt to) som passer ut fra situasjonen. I de andre ritualene, med eller uten fortolkende innledningsord, har skriftlesningen mer en funksjon som livstolker i en konkret situasjon «, og man velger tekst(er) ut fra en større samling av tekstforslag.

Men på noen vesentlige punkter ble Elverumsforslaget ikke tatt til følge, nemlig når det gjelder punkt 6: «Minnetale og overgivelse. Bønn for avdøde.» og punkt 7: «Skriftlesning. En eller flere tekster.»

Bare å ha en eller flere tekstlesninger eller overlate dette til den forrettende prest syntes også for radikalt for dem som utarbeidet det endelige forslag. Forslaget om en bønn med tema: takk for den avdøde og hva han/hun har betydd, og overgivelse av den døde- har tydelig vært et brennbart tema og forekommer bare som ett av seks foreslåtte alternativ til bønn, selv om den obligatoriske innledningen kan oppfattes å forespeile dette. Forberedelsespapirene til Bispemøtet viser tydelig at dette var det vanskeligste punktet i den nye liturgien, og det som har fått mest oppmerksomhet.

Men to av bønnene etter andakten åpner for å nevne avdødes navn, noe som er et betydelig fremskritt. Slik også ute på kirkegården. Før senkingen har også to av fire bønner avdødes navn med. I de øvrige tas de sørgendes situasjon med inn i bønnen. Dermed er de sørgende

og den avdøde tatt med inn i større deler av liturgien, som er et avgjort fremskritt, og vitner om en teologisk dreining mot den diakonale omsorg som preger ritualet i våre lutherske søsterkirker.

Man kan si som en konklusjon at med det nye ritualet begynner kartet mer å stemme med terrenget enn det som før var tilfelle. Det generelle inntrykk fra de 47 bisettelsene var at mange prester var seg sitt ansvar bevisst og la opp seremoniene på en forsvarlig sjelesørgersk måte med diakonal omsorg og empati i forhold til de sørgendes situasjon. Ved at de i andakten tok utgangspunkt i de sørgendes situasjon der det var naturlig ut fra konteksten, åpnet de også for andakten og ritualet som fulgte. Denne prioriteringen er neppe skjedd plutselig ut fra innføringen av et nytt ritual. Kjeldsens hovedoppgave som er foretatt før 2003 ritualet, viser at samtlige av dem som ble intervjuet, opplevde prester som prioriterte minneordene og de sørgendes situasjon på en slik måte at deres negative holdning til kirken ble endret. Slik kan en si at det nye gravferdsritualet nå begynner å tilpasse seg den sjelesørgerske praksis som allerede var der på forhånd.

Når forkynnelsen blir inkluderende, og de sørgende føler seg ivaretatt, vil de også åpne seg for budskapet om evig liv i Jesus Kristus, slik det blir forkynt i hver eneste gravferd ut fra ordene ved det dramatiske høydepunkt ved jordfestelsen: «Lovet være Gud, Vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny og gitt oss et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde»(1.Pet.1.3).

Likevel var alle de 47 bisettelsene forskjellige. Det var ikke to like, verken i liturgisk valg eller opplegg. Det synes som om den liturgiske frihet prestene etter hvert er blitt vant til å tilta seg, fortsetter i den nye liturgien. Dette gjaldt også tekstvalget.

De fleste prester ser ut til å være preget av den vårløsning som er i ferd med å finne sted på det liturgiske felt, både når det gjelder gravferd, vigsel og gudstjenesteliturgi. Når vi ser i avisen Vårt Land at alterboksfundamentalismen er på veg ut, og at omtrent samtlige biskoper nå oppfordrer til å eksperimentere med å



finne nye former for gudstjenesteliv der en må komme folk mer nær og få med flere aktører, er det rimelig at dette også smitter over på utformingen av gravferdsliturgien.

### **Er den fri praksis i forhold til ritualet irreversibel? Hva står fast?**

Hvilken konklusjon kan vi så trekke? Tendensen ser ut til å være at prestene ut fra sin sjelsørgjeriske erfaring og den kontekst de befinner seg i, ser ritualet mer som veiledende enn forpliktende. Er det mulig å stramme tøyene igjen og kommandere dem til å slutte rekkene? Den tid ser ut til å være forbi. Vår løsningen lar seg ikke stoppe. Liturgien av 2003 er et skritt i riktig retning, men er neppe den liturgien vi skal ha i overskuelig fremtid.

Både i inngangsord, bønner og tekstlesning velger mange prester bort og legger til i liturgien det som ut fra deres erfaring passer i konteksten. Så blir det desto viktigere å gi dem undervisning og teologisk kompetanse til å vurdere den enkelte situasjon riktig og kvalitetssikre utførelsen ved kvalitetskontroll. Det ser ut til at de fleste legger seg nær opp til de enkelte punkter i den svenske liturgien av 1986 som er blitt til ut fra den svenske kirkes erfaring og teologiske innsikt. Her følges en enkel grunnstruktur med mange variabler, men ikke flere enn at menigheten kan kjenne seg trygg på ritualet i hovedsak.

### **Oppsummering**

Det er ennå et godt stykke igjen før ritualet har tatt igjen prestenes praksis. Derfor vil kirkemøtet nå gjøre klokt i å nærme seg ritualet i våre lutherske søsterkirker, der de har vært flinkere til å lytte til prestenes erfaring i tillit deres teologiske vurdering. Det ser vi ut fra det faktum at Elverumsprosjektets forslag som er blitt til ut fra norske presters erfaring, ligger tett opp til det som våre svenske, tyske og amerikanske søsterkirker har endt opp med

## **Avslutning og konklusjon**

### **I Hvordan praktiserer prestene det nye ritualet?**

1. Mennene føler seg mest fri i forhold til det nye ritualet. Men de valg som blir foretatt, virker bevisst og reflektert.
2. Hver tredje prest bruker ikke noen inngangsbønn. Men flertallet av prestene bruker nådehilsen og første del av inngangsordene (Punkt 4 A) til åpning. En enkel bønn med takk for det liv som er slutt og omsorg for dem som nå sørger savnes
3. Bønnen om overgivelse av den døde i Guds hånd foretrekkes av et klart flertall av de prestene som velger å bruke formulerte bønner.
4. De bønner og skriflesninger som velges ut av prestene i undersøkelsen, betoner fortrinnsvis omsorg og trøst, fremfor forkynnelse av fortapelsens mulighet. Det er en tydelig tendens til å unngå ordene om dom og fortapelse i punktene. Det legges mer vekt på troens trygghet og Guds åpne favn og håpet om evig liv i Kristus enn på den betingete nåde. Samtidig differensieres forkynnelsen mer enn før ut fra den aktuelle situasjon de sørgende befinner seg i.
5. Samtlige prester velger nå ut tre tekster mot den gamle liturgiens fire, og virker glad for reduksjonen. Tekster til trøst prioriteres i forhold til domstekster.
6. Uten unntak benyttes også ordene fra 1.Pet. 1,3 etter jordpåkastelsen: «Lovet være Gud, vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny og gitt oss et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde».

### **II. Hvordan prioriterer prestene minneordene i forhold til andakten?**

De aller fleste kvinner og menn som forretter, prioriterer minneordene, og bruker i gjennomsnitt lenger tid på minnetalen enn på andakten. Kvinnene, som i større grad har omsorg som tema, bruker i gjennomsnitt mer enn dobbelt så lang tid på minnedelen som på andakten og får også i større grad de tilstedeværende inkludert. Mennene som forretter, bruker halvannen gang så lang tid på minneord som på andakt.

Det som alle de refererte undersøkelser viser, er at prestene ut fra sjelesørgerisk erfaring prioriterer minneordene i en helt annen grad enn det 2003 ritualet antyder.

Det er en tydelig forståelse for at minneordene fungerer som en dør åpner eller – lukker for hele seremonien som følger. Andakten tilpasses de sørgendes situasjon og forkynner Guds omsorg og det lyse håp som hovedtema. Fortapelse som tema og domsforkynnelse unngås.

### III. Hvor går veien videre?

#### Hva bør justeres i det endelige ritualet?

1. Ritualet bør justeres ved at Elverumsprosjektets forslag til punkt 6 følges, slik at det får hete Minnetale og ikke Minneord, og får sin plass som noe av det viktigste som skjer under seremonien. Minnetalen bør ha et evangelisk overlys, og andakten relateres til de sørgendes situasjon. Dette bør betones under veiledningen til pkt 6 og punkt 10: Tale (andakt).
2. Tekstlesningene bør følge Elverumsprosjektets forslag om å gå ned til en eller flere tekstlesninger med betoning av at en fritt kan velge ut fra det samlede tekstmateriale.
3. Skriftlesningen bør forenkles, så den forstyrrende bladingen frem og tilbake i liturgiboken kan unngås, og avslutningsordene: «Så lyder Herrens ord» stå ved avslutningen av tekstene.
4. Innledningen til tekstlesningen kan med fordel følge det svenske ritualet: «La oss høre ordet om tryggheten hos Gud i liv og død.»
5. Skal senkning foretas før jordpåkastelse (ble foretatt i bare to av 47 tilfelle), bør det i veiledningen betones at menigheten bør reise seg.
6. Overgivelsesbønnen bør bli et fast ledd i tilknytning til jordpåkastelsen, slik som i flere av våre søsterkirker, og som Nemnd for gudstjenesteliv også foreslår. En norsk versjon av den vakre overgivelsesbønnen fra våre amerikanske lutherske søsterkirker bør her komme med som et alternativ med sin lyse tone og understrekningen av den betingelsesløse nåde i Jesus Kristus.

Å forrette ved gravferd hører med til prestens viktigste og mest meningsfulle utfordringer i vår

tid. Ingen annen kirkelig handling når så vidt ut og har en slik oppslutning. Statistikken viser at selv om oppslutningen om konfirmasjon, vigsel og gudstjenester viser en synkende tendens, velger fortsatt ca. 98 % av den norske befolkning en kirkelig gravferd (94 % statskirkelig, 3–4 % frikirkelig, ca 1–2 % humanetisk og ritual fra andre religioner). Av solidaritet og hensyn til avdøde og de pårørende deltar også flertallet av de resterende 2 % i disse kirkelige gravferder.

Den nye liturgien av 2003 er et skritt i riktig retning, men før den vedtas endelig, er det viktig at den prøves ut i de norske menigheter, så de nødvendige justeringer kan foretas underveis før den får sin endelige utforming. Så får det bli opp til kirkemøtet om fire år å finne ut om det er juridisk dekning for å avgjøre om de nødvendige endringene kan betraktes som justeringer som etter loven kan foretas i et allerede vedtatt ritual. Derfor er det meget viktig at Bisper- og Kirkemøtet får en solid tilbakemelding om hvordan det nye ritualet fungerer i praksis, så de nødvendige justeringer kan gjøres før det endelige ritualet vedtas i 2007.

### Litteraturliste

- Bjelland, T.: «Psykologi i krematoriet». *Kirke og Kultur* 1988, nr. 4 s. 541 flg.
- Danbolt, L.: *De sørgende og begravelseriten*. Doktoravhandling. Uppsala. 1998.
- Elverumsprosjektet: *Reform av gudstjenesteritualet i Den norske kirke*. 2002.
- Fæhn, H.: «Fra haugsetting til kremasjon». *Kirke og Kultur* 1976. s. 405 flg.
- Fæhn, H.: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*. Universitetsforlaget 1997.
- Kjeldsen, B. T.: «Om å bære en gravferd i et håndtrykk». En kvalitativ undersøkelse av pårørendes opplevelse av den kirkelige gravferd. Hovedoppgave i kristendoms-kunnskap. 2001.
- Lappegard, S.: «Minnetalens teologi». *Nytt norsk kirkeblad*, 6-7/1998, s. 65–69.
- Lappegard, S.: «Minnetalens teologi». Oppgave til SPP-modul 11. Elverumsprosjektet 2002
- Lønning, I.: «Fotnoter til nytt gravferdsritual». *Nytt norsk kirkeblad* nr. 2. 2003. s. 5.
- Midttømme, I.: «Hvordan forkynnes det kristne håp ved gravferd?». MF/PF-oppgave, SPP. 1999
- Nemnd for Gudstjenesteliv: «Gravferd». Innstilling til bispemøtet 9/2001»
- Nemnd for Gudstjenesteliv «Bakgrunn og begrunnelse for forslag til ny ordning for gravferd.» Sakspapir fra NFG til bispemøtet 2002.
- Nordhaug, H.: «Forkynnelse ved gravferd». Forelesning for praktikumsstudenter 2003

- Nordhaug, H: «Kjønn og preken». *Kirke og kultur*. Nr.4.2001.
- Sagedal, Y.J: «Har prester noe å si om livet etter døden?» *Halvårsskrift for praktisk Teologi*, 1/2001, s.10-24.
- Seierstad, I: «Gravtaler i praksis». *Kirke og Kultur* nr.4 .1988 s.529flg.
- Stifoss-Hanssen, H: «Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon». *Nytt norsk kirkeblad* nr.1.2001.
- Stifoss-Hanssen, H: «Ritualer – hjertets språk». Et psykologisk perspektiv. *Verdier ved livets slutt. Verdikommisjonen. no.publikasjoner* 2003.
- Tanggaard, P: «Begravelsesbyrået bedre enn sitt rykte. Presten ikke så verst hun heller». De pårørendes erfaring og opplevelser i møte med død, sorg og gravferd. *Døden på norsk*. 1992
- Tanggaard, P: «Jeg vet meg en søvn» *Det religiøse Norge*. Gyldendal 1977.
- Tanggaard, P.: *Sorgen i samfunnet. Et sosiologisk perspektiv. Forskningsrapport*. 2000.

## Sammendrag

Artikkelen er en undersøkelse av hvordan prestene i Osloområdet praktiserer den nye gravferdsliturgien som er blitt innført fra 2003. Forfatteren har vært til stede ved 47 bisettelser i Haslum, Vestre og Østre krematorium der den nye gravferdsordningen er innført. 15 kvinner og 32 menn har forrettet ved bisettelsene. Spørsmål som reises er om det er forskjell på måten kvinner og menn forretter på, om prestene føler seg like fri i forhold til det nye ritualet som til det gamle, videre om det merkes i praksis at det nå åpnes for større omsorg for de etterlatte, og om minneordene som for første gang er blitt obligatoriske, har fått en mer markert plass i forhold til andakten. Den nye bønningen om overgivelse av den døde i Guds hånd får også særskilt oppmerksomhet. Forfatteren har også notert om de nye signalene fra de teologiske fakulteter om sammenheng mellom minneord og andakt er registerbar, og i hvilken grad andakten hadde omsorg eller det kristne håp som tema eller innhold.

# Trenger kirken nye tekstrekker?



AV TORMOD KAPELRUD

tormod@kirkekontoret.no

## Innledning

Kristen gudstjeneste skjer alltid i det nære og sårbare møtet mellom tekster fra Bibelen og det enkelte menneskes liv. Gudstjenesten, enten det er en messe eller en av tidebønnene, er i det alt vesentlige bygd opp omkring tekster fra Den hellige skrift. Fra det første introitus i messen, som snart går over i kyrie og gloria og etterfølges av lesninger og natteverdens liturgi, repeteres og aktualiseres den rikdommen som strømmer ut av de tekstene som bærer både messen og hele kirkens liv. Dette er et stadig tilbakevendende mønster som kirken må forholde seg til for å være kirke. Det som først og fremst skaper veksling fra den ene søndagene til den andre og preger den enkelte dag er dagens lesninger. Her utfoldes bredden og rikdommen i det bibelske vitnesbyrd om sammenhengen mellom Gud og menneskenes liv. Hvor mye av denne rikdommen som får komme til uttrykk, er sterkt avhengig av med hvilke kriterier en velger ut lesninger til den enkelte gudstjeneste. I dette spørsmålet kan løsningene synes å være like mange som det finnes kirkesamfunn. Først i de siste 30–40 årene har det vært drevet et intenst arbeid for om mulig å finne en felles mal for utvelgelse av lesetekster til søndagsgudstjenesten i de ulike kirkene.

Kirkeåret, ordet og bønneren hører sammen som en uløselig enhet i kirkens liv. Kirkeårets kalender har vært og er utgangspunktet for lektionariet/tekstrekke. Kirkeårskalenderen gir preg til hele det liturgiske året i kirken, og de

ulike tidene i stadig veksling mellom fest og hverdag bidrar til å forme gudstjenestelivet på en variert, men også gjenkjennelig måte. De ulike dagene har også fått sitt preg gjennom dagens kollektbønn. Dermed er mye av grunnlaget for en kristen gudstjeneste lagt. Når disse tre sidene holdes sammen på en dynamisk måte, får kirken et hensiktsmessig og godt redskap til å feire troens store mysterier med. Formålet med gudstjenesten er å samle og utruste kirken til et dynamisk liv som Jesu disipler ut fra et fulltonende bibelsk budskap.

Da liturgikommisjonen i The Church of England (CofE) skulle innlede en nye runde av revisjonsarbeid med de liturgiske bøker tidlig på 1980-tallet, begynte en å arbeide med revisjon av tekstrekke. Dette ble vurdert som det riktige utgangspunktet for alt videre arbeid med kirkens liturgiske ordninger.<sup>1</sup> En så det slik, at det er utvalget av bibeltekster og oppstillingen av dem som gir form og farge til kirkens gudstjenesteliv. Altså måtte denne briken være på plass før en kunne sette i gang og slutføre revisjonen av gudstjenesteordningene.

I mars i år oppnevnte Kirkerådet i Den norske kirke en ny nemd for gudstjenesteliv. I begrunnelsen for oppnevningen ble det sagt at nemdas mandat «omfatter reform av høymes-seliturgien, nattverd-liturgien, dåpsliturgien, salmene, kirkemusikken og tekstlesningene.»<sup>2</sup> Oppnevningen av en ny liturgisk nemd var en naturlig følge av Kirkemøtets sterke signal om behovet for å arbeide med nye gudstjenesteord-

ninger i kirken. Mandatet som er gitt er ganske omfattende, og Kirkerådet har antakelig vurdert det som et helhetlig oppdrag. Når kirken nå pånytt har bestemt seg for å ta opp alle de liturgiske ordningene til drøfting, må arbeidet med tekstrekkeene få en viktig plass. Det er derfor et godt signal når Kirkerådet slår fast at også dette spørsmålet skal på dagsorden for arbeidet med kirkens gudstjenester. Her er det mange veier å gå. Enten vår kirke her velger å revidere de tekstrekkeene vi allerede har, på linje med det en har gjort i Sverige<sup>3</sup>, eller velger å følge en voksende felleskirkelig praksis ved å innføre et mer økumenisk lektionarium, vil arbeidet med tekstrekkeene måtte få høy prioritet. Denne delen av gudstjenesterevisjonen bør egentlig være på plass, når en skal arbeide videre med de liturgiske ordningene som vil komme til å gjelde i kirken i flere tiår fremover. I en kirke som har «Sola scriptura» som en ledende parole, er det naturlig at perikoperekken må styre arbeidet videre, og ikke omvendt.

### Bakgrunn – utvikling av lektionarier

Den norske kirke (Dnk) fikk de nåværende tekstrekkeene godkjent til bruk ved gudstjenestene ved kongelig resolusjon av 4. november 1977, og de ble tatt i bruk fra 1.s. i advent samme år. Disse ble benyttet i vel 11 år, før de så ble endret noe i brev fra Departementet 8. november 1988. Bakgrunnen for den siste endringen var særlig å bedre sammenhengen mellom den gammeltestamentlige lesningen og evangeliet. Gjennom tekstrekkeordningen av 1977/88 gikk vår kirke bort fra den tidligere ordningen med tre tekstrekker som ble innført i 1886 til den nåværende ordningen med to rekker og en tilleggsrekke.

Før 1886 hadde Den norske kirke kun en tekstrekke, hvor det var evangelierekken, «de gamle evangelier», som var grunnstammen. Frem til 1886 ble det sjelden lest noen gammeltestamentlig tekst i vår kirke, eller for den sak skyld i noen annen kirke i Europa, etter at disse lesningene stort sett falt bort på 500-tallet. Slik hadde det imidlertid ikke alltid vært. Fra kirkens tidligste tid og frem til 500-600-tallet hørte det til regelen at en hadde tre lesninger i

søndagens hovedgudstjeneste: en gammeltestamentlig lektie, en epistel og et evangelium.<sup>4</sup> I kirkens første tid fremstod i det hele tatt Det gamle testamentet som svært viktig til forståelsen av frelsens mysterium i Jesus Kristus, og følgelig ble det ofte prekt over tekster fra GT.

Årsaken til bortfallet av gammeltestamentlige lesninger skyldtes antakelig det faktum at prekenen etter hvert kom noe i bakgrunnen. En begynte å tenke mer «liturgisk» om bruk og plassering av lesningene i gudstjenesten, i og med at feiringen av messeofferet etter hvert kom til å bli vektlagt som gudstjenestens sentrum. Det lå også en beveggrunn til bortfallet av GT-lesningen i rekkefølgen av de tre lesningene. Første lesning ble lavest prioritert, i og med at det var lesningen av evangeliet som ble viktigst. Følgelig ble broen til første lesning etter hvert løsere og falt til sist helt bort. På grunn av den nære forbindelsen som fantes mellom evangelium og epistel ble epistellesningen fremdeles beholdt.<sup>5</sup> Nå falt riktignok ikke de gammeltestamentlige tekstene helt ut av kirkelig bruk, men de ble «forvist» fra søndagens messe til gudstjenester på hverdagene og ble dessuten benyttet i de daglige tidebønnene.<sup>6</sup>

Når det gjelder utviklingen av den perikopeordningen som senere fikk tilnavnet «den gamle rekke», ligger det en ganske komplisert historie bak den. I de første århundrene og inn i tidlig middelalder forelå det flere lektionarier i de ulike provinsene av kirken. Disse var for det meste bygd opp rundt en «lectio continua», en kontinuerlig lesning, av de bibelske skriftene, en ordning som kirken i sin tur hadde overtatt fra synagoge-gudstjenesten. Gradvis begynte en ny trend å melde seg, idet det ble vanlig med en klarere utvelgelse av lesninger til de ulike høytider og dager som skulle feires. Fra det 6. århundre ble disse perikoperekkeene stadig mer standardisert.

Det lektionariatet som Den dansk-norske kirke kom til å innføre ved reformasjonen var en revidert utgave av et slikt romersk lektionarium. Denne tekstrekken stammet i sin tur antakelig fra det tekstutvalget som teologen Alkuin foretok på oppdrag fra Karl den store på 700-tallet.<sup>7</sup> De reformerte kirkene forkastet slike faste perikoper og valgte isteden å gå til-

bake til den tidlige praksisen med kontinuerlig lesning av Bibelens skrifter, mens Luther og de lutherske kirkene altså beholdt den etter hvert «gamle rekken». Noen endringer ble riktignok foretatt ut fra et luthersk syn på sammenhengen mellom tekstene, men for øvrig gikk den gamle tekstrekken i arv til den lutherske kirkene både i Danmark-Norge og i Sverige. I Peder Palladius' alterbok av 1556 var ordningen klar: en episteltekst og en evangelietekst skulle leses hver søn- og helligdag.<sup>8</sup> Dette forble vår kirkes tekstrekke gjennom 300 år frem til den neste tekstrekke revisjonen i 1886.

Fra midten av 1800-tallet dukket det stadig oftere opp et ønske blant prestene om å få flere tekster til bruk i gudstjenesten. Saken ble drøftet både på prestemøter og andre kirkelige fora. I 1860 innførte Den svenske kirken to nye tekstrekker for å komplettere den ene gamle rekken, som altså var stort sett identisk med den ene rekken i Norge.<sup>9</sup> Denne revisjonen kom også til å virke sterkt inn på arbeidet med nye tekstrekker i Norge. Norge og Sverige var jo tross alt i union på den tiden, og selv om de to lands kirker på mange måter levde sitt selvstendige liv, var det en stadig flyt av informasjon og kirkelig påvirkning over Kjølen. En komité ble nedsatt for å utarbeide et utkast til supplerende tekstrekker. Dette utkastet holdt seg tett opptil de svenske tekstrekke og ble oversendt til Kirkedepartementet i 1881. Det var riktignok en del forskjeller mellom de to lands tekstrekker, men i store trekk var de ganske identiske. Helge Fæhn skriver at forskjellene mellom våre og de svenske rekkene var «mest betinget av ulikheter i kirkeåret».<sup>10</sup>

I tidsrommet mellom i.s. i advent 1887 og i.s. i advent 1977 forble disse tre rekkene offisielle tekstrekker i Dnk med bare noen justeringer i Tekstboken av 1918. Sverige foretok en omfattende revisjon av sine tekstrekker allerede i 1921. Denne revisjonen angikk ikke så sterkt de tre rekkenes evangelier, men omfattet særlig tekstutvalget av epistler i de to «nye» rekkene fra 1860. Samtidig ble det også innført tematiske rubrikker for hver søn- og helligdag, en ordning som Den svenske kirke har beholdt i sin seneste revisjon av 2003. I 1942 senere ble det foretatt ytterligere en revisjonen. Den neste

store endringen skjedde ved utarbeidelsen av en ny evangeliebok i 1983. Denne bygde i store trekk på den gamle tradisjonen fra 700-tallet supplert med de to rekkene fra 1860. Den mest markerte forskjellen fra de tidlige evangeliebøker var at det i 1983 ble innført tre fullstendige årganger med gammeltestamentlige lesninger. Begrunnelsen for innføring av tekster fra Det gamle testamente var uttrykt klart allerede av det svenske Kirkemøtet i 1957: «I samband med att man på nytt oppmärksammat det frälsningshistoriska sammanhanget mellan Gamla och Nya testamentet måste det också inom vår kyrka föreligga ett alt starkare behov av att i gudstjänsten uttrycka det samlade bibliska budskapet.»<sup>11</sup> Denne positive vurderingen av behovet for gammeltestamentlige tekster i gudstjenesten er for øvrig svært samsvarende med begrunnelsen for innføringen av tilsvarende tekster i vår kirke i 1977.

Her i Norge ble det noe bevegelse i denne saken i 1947 da Eivind Berggravs publiserte sitt personlige utkast gjennom boken «Tider og tekster». Her presenterte han et vel begrunnet forslag til nye tekstrekker for Dnk. Hver søn- og helligdag fikk en grundig behandling med hensyn til dagens karakter og tekstvalg ut fra dette. Hans forslag var sterkt påvirket av svenskenes innføring av tematiserte rubrikker i 1942. Selv om dette var et svært interessant bidrag til diskusjonen, skjedde det lite før «Smemo-utvalget» la frem sitt forslag i 1962. Dette forslaget lå imidlertid tett opptil Berggravs utkast. Gjennom begge disse forslagene ble det uttrykt et ønske om å beholde de tre tekstrekke i den svensk-norske revisjonen fra slutten av 1800-tallet. I disse forslagene var det ennå ikke plass for gammeltestamentlige lesninger bortsett fra noen få lektier på særskilte dager. Etter at «Smemo-utvalget» var ferdig med sitt arbeid meldte det seg imidlertid helt andre toner i den liturgiske diskusjonen, fremskyndet av den omfattende revisjonene som ble iverksatt i Den romersk-katolske kirke i og med 2. Vatikankonsil.

En ny liturgikommisjon ble opprettet for å arbeide med alle kirkens gudstjenesteordninger inkludert tekstrekke. I 1976 forelå NOU-utredningen «Nye tekstrekker i kirken». Disse ble så godkjent til bruk ved gudstjenestene i

Den norske kirke ved kongelig resolusjon av 4. november 1977 og innført fra 1. s. i. advent samtidig med innføring av ny ordning for høymessen. Den mest merkbare forandringen fra ordningen av 1887 er at det her er satt opp gammeltestamentlige lesninger for alle søn- og helligdager og at de tre rekkene er blitt redusert til to tekstrekker. Disse tekstrekkene er sterkt tematisk oppbygd rundt de store høytidene og forberedelsestidene i forkant av dem. Stort sett tilsvarer første rekke den gamle første rekken mht. evangelietekst og epistel. Når det gjelder andre rekke, derimot, er den i alt vesentlig satt sammen av tekster fra de gamle andre og tredje rekkene. Det viktigste trekket ved tekstrekkene fra 1977 er oppstillingen av gammeltestamentlige tekster til hver eneste søn- og helligdag. Dette var helt nytt i Dnk. Utvalget av tekster fra Det gamle testamente er søkt knyttet sammen med evangelieteksten. I første rekke er det et rimelig godt samsvar mellom evangelium og epistel og til dels også gammeltestamentlig lesning, mens andre rekke lider under en noe tynnere forbindelseslinje mellom de tre tekstene.

### Økumenisk arbeid med tekstrekker

Samtidig som det ble arbeidet med nye tekstrekker i Norge, pågikk det et omfattende arbeid med tekstrekkene i engelskspråklige land. Dette ble igangsatt på bakgrunn av Den romersk-katolske kirkes arbeid med sine tekstrekker etter 2. Vatikankonsil. Slik fikk det omfattende revisjonsarbeidet innen Den romersk-katolske kirke en langt bredere virkning enn bare innad i Den romersk-katolske kirke. I «Konstitusjonen om Den hellige liturgi» ble det fastslått at «Bibelens skatter må åpnes mer sjenerøst, så de troende kan få en rikere del i Guds ord,»<sup>12</sup> og videre at den katolske kirke måtte arbeide mer bevisst for å oppnå en «varm og levende kjærlighet til Skriften», som det står. Et slikt omfattende prosjekt betydde først og fremst at flere tekster fra hele Skriften måtte komme med. Det sparsomme utvalget som tidligere hadde preget lesningene i messen måtte derfor gjennomgås i en nærmest total renovering i forhold til kirkens bruk av Bibelen. Et annet viktig anliggende var at for-

kynnelsen skulle være langt sterkere tekstbasert enn tidligere. Å lære folket Guds Ord var simpelt hen en av de viktigste oppgavene for kirken og presteskaper. Allerede i 1969 ble det fremlagt et første forslag til tekstrekker for både søndager, ukedager, høytider, sakramentene og andre anledninger. Her ble de prinsippene som siden har dominert alt arbeid med tekstrekker presentert: hver søndag skal ha tre tekster i messen: gammeltestamentlig lesning, episteltekst og evangelium. Etter første lesning skal det synges et passende utdrag fra en bibelsk salme som svar på budskapet i den første lesningen og for å slå en bro mellom de to testamentene før lesningene fra Det nye testamente. I dag brukes disse tekstrekkene, eller «Ordo lectionum missae», i over 400 kirker som hører til innefor Den romersk-katolske kirke. For tiden arbeides det med ytterligere en revisjon av disse tekstrekkene.

Dette arbeidet på katolsk kirkemark fikk konsekvenser også utover denne kirkens grenser. Allerede året etter utgivelsen av det nye romerske lektionariatet begynte flere andre kirker å ta det i bruk som en prøveordning. Det skjedde ikke minst i USA, hvor det tradisjonelt har vært en langt sterkere utveksling av erfaringer mellom kirkesamfunnene. I løpet av de følgende årene begynte både presbyterianske, lutherske og episkopale kirker å vurdere disse tekstrekkene. De ble inkludert i de amerikanske, lutherske kirkers «Lutheran Book of Worship» allerede i 1978, og året etter føyde Den episkopale kirke dem inn i sin «Book of Common Prayer». Grunnlaget for disse tekstrekkene i de ulike kirker var det samme, selv om det underveis ble gjort en del endringer i kirkenes bruk av det romerske lektionariatet ut fra ulike kirkelige tradisjoner. En så imidlertid ganske snart at det var nødvendig å samkjøre tekstrekkene bedre, om en skulle oppnå noen effekt av denne «lånet» fra Den romersk katolske kirke. Allerede i 1978 ble det nedsatt en komité med bakgrunn i den felleskirkelige samarbeidet innen «Consultation on Common Texts».<sup>13</sup> Medlemmene i denne komiteen ble hurtig enig om å utarbeide et samkjørt utkast til søndagstekster samt vurdere hvordan en skulle bruke de gammeltestamentlige tekstene. Dette var

nødvendig på bakgrunn av en til dels stor variasjon i måten å forstå sammenhengen mellom testamentene på innen katolske og protestantiske teologi.

Det første arbeidet med felles tekstrekker ble avsluttet i 1983 og resulterte i et utkast kalt «Common Lectionary». Ved utgivelsen ble det fastslått at dette var ment å være et forslag til videre utprøving. Det gikk da heller ikke lang tid før kritikken begynte å strømme inn til komiteen. De kritiske anmerkningene gikk først og fremst på lektionariets utvalg av gammeltestamentlige tekster, dernest dreide det seg om på tekstenes lengde, på bakgrunn av det faktum at det skulle være tre lesningene i en og samme gudstjeneste. Dessuten gikk mye av kritikken på det smale utvalget en hadde foretatt av tekster som skildret kvinner, i tillegg til anmerkninger som meldte seg overfor følgende tekster av mer kulturell art. Men også sammenhengen mellom første og tredje lesning fikk sine tydelige kommentarer. Alle disse tilbakemeldingene ble tatt opp til seriøs behandling, og i 1992 forelå den reviderte utgaven av det økumeniske lektionariet, kalt «Revised Common Lectionary» (RCL)<sup>14</sup> I årene som fulgte har atskillige kirker innen flere denominasjoner sluttet seg til det reviderte lektionariet, og flere kirker vurderer å følge etter. På internettssidene for både The Episcopal Church i USA og Evangelical Lutheran Church in America vil en finne disse kirkenes tekstrekker basert på RCL, publisert som offisielle prøverekker for en bestemt periode.

### Sideblikk til arbeid med tekstrekkene i Church of England

I Europa har dette arbeidet gått atskillig langsommere. Først i 1997 tok Church of England (CofE) i bruk nye tekstrekker i bruk fra 1. s. i advent 1997 etter en lang prosess. Også disse tekstrekkene har sin bakgrunn i arbeidet som begynte med det katolske lektionariet, en prosess som så langt er endt opp med RCL. CofE har som flere andre kirker som har tatt RCL i bruk tilpasset den felles malen til sine egne tradisjoner mht. kirkeår og omfang av helgendager og andre minnedager. CofE har siden refor-

masjonen levd i en kontinuerlig tradisjon, der alt gudstjenesteliv er blitt farget av de liturgiske ordninger som ble innledet med den første Book of Common Prayer (BCP) i 1549, utarbeidet av erkebiskop Thomas Cranmer, og som etter mye frem og tilbake endte opp med den endelige BCP av 1662. Siden har hele den anglikanske kirkefamilie trukket veksler på denne genistreken av et liturgisk dokument, og fremdeles er dette det sentrale referansepunktet i kirkens gudstjenesteliv. I møte med en ny tid og gjennom utfordringene fra det økumeniske arbeid har CofE arbeidet systematisk og solid for å finne en høvelig uttrykk for vår tids gudstjeneste. Her inngår også den utrolig viktige sammenhengen mellom tekstrekker/kirkeår og gudstjenesteordninger. Etter flere års intenst arbeid ble det utgitt en foreløpig gudstjenestebok, kalt Alternative Service Book (ASB), i 1980. Denne inneholdt både nye tekstrekker, et revidert kirkeår og alternative gudstjenesteordninger.<sup>15</sup> Det ble bestemt at disse ordningene skulle gjelde inntil videre ved siden av BCP fra 1662. ASB var utarbeidet med bakgrunn i en økumenisk kontekst, men fikk merkelig nok ikke veldig sterkt preg av innflytelsen fra det økumeniske arbeidet når det gjaldt kirkeår og tekstrekker. Det var oppstilt bare to tekstrekker for kirkeåret. Nytt var her som i Sverige og Norge at en innførte en gammeltestamentlig lesning for hver søn- og helligdag. En valgte dessuten en noe sær løsning i forhold til avslutningen og innledningen av kirkeåret. Det ble blant annet forslått en forberedelsestid før jul på hele ni uker som startet med niende søndag før jul, eller femte søndag før advent. Denne føradventstiden fikk sitt preg fra et utvalg av tekster fra begynnelsen av 1 Mosebok og Johannesevangeliet, hvor tekstene skulle leses nærmest kontinuerlig.

ASBs tekstordninger ble aldri noen suksess, og forslaget fikk få økumeniske konsekvenser. De to tekstrekkene ble gjennomgående opplevd for smale og rommet ikke et bredt nok utvalg av bibeltekster. De ble dessuten vurdert å være for tematisk oppstilt, ofte med en til dels kunstig sammenheng mellom tekstene, noe som førte til at temaene ofte gav farge til kirkeåret på en unaturlig måte. Biskop Michael Perham, som



har arbeidet med liturgi i en årrekke, skriver i en bok om arbeidet med det nye lektionariat som ble innført i 1997 at en slik utvelgelse av temaer som tekstene skal presses inn i er «an improper way to use Scripture».<sup>16</sup> Det var nettopp dette som var noe av anliggendet i arbeidet med det økumeniske RCL. I årene som fulgte ble det tydelig at en ønsket en sterkere tilknytning til den anglikanske arven fra fortiden, samtidig som mye av det nye stoffet ble vurdert som mindre bra. Arbeidet med nye gudstjenesteordninger ble igangsatt i 1981 og på slutten av 1990-tallet ble de presentert under fellesnavnet «Common Worship». En var første ut med boken «Calendar, Lectionary and Collects» fra 1997. Her innledet en altså hele revisjonsarbeidet med tekstrekke, fordi dette ble vurdert som det grunnleggende startpunktet for arbeidet med all liturgi. Siden har atskillige ordninger fulgt, med ordning for nattverd-gudstjeneste fra advent 2000, «Holy Communion», «Initiation Services», «Pastoral Services» og «Daily Prayer» (forsøksbok frem til 2005, da den vil bli avløst av en nye bønnebok). Allerede i navnet Common Worship ligger det altså det en uttalt forbindelse både til fortiden med alle sine rike tradisjoner innen Den anglikanske kommunion, men også ut til det store økumene, den verdensvide kirke. En ønsker å signalisere at kirken virkelig har noe «common» gjennom skriften og tradisjonen. Dette doblet synet bakover og utover er et markert anglikansk trekk og fungerer som et viktig korrektiv i forhold til alle tendenser til bare å se på sin egen virkelighet og fordype seg i sine egne tradisjoner alene.

### Prinsippene bak Revised Common Lectionary

Revised Common Lectionary er et lektionarium som er ment til bruk i kirkens primære gudstjeneste på søndager og helligdager. Det er oppstilt ut fra en treårlig syklus. De tre årene benevnes med bokstav og har et av de synoptiske evangeliene som sitt særlige evangelium. Det første året, År A, har tekster fra Matteusevangeliet som kjerne, År B har tekster fra Markusevangeliet og År C tekster fra Lukas-

evangeliet. Når det så gjelder det fjerde evangeliet, leses Johannesevangeliet gjennom alle tre årene, særlig i festtidene. Dette skjer ikke minst i tilknytning til de parallelle jødiske høytidene, fordi Johannesevangeliet kan oppfattes som et markert forsøk på å tolke disse høytidene inn i en kristen sammenheng.

I hvert av hver av de tre årene bærer altså et synoptisk evangelium hovedtyngden, de leses i en kontinuerlig, eller rettere sagt i en halv- eller seminkontinuerlig rytme. Dette gjelder særlig i den festløse tiden, som kalles «ordinær tid». Når det gjelder de store høytidene er det naturlig at tekstvalget gjøres ut fra den aktuelle høytidens basisfortelling. RCL skiller seg altså fra andre lektionarier ved at den både fokuserer på et enkelt evangelium hvert år og gjeninnfører den gamle kirkelige praksisen med kontinuerlig lesning av Bibelens skrifter. Slik bygges det en bro mellom den første formative perioden i kirkens historie og vår egen tid. Det kan sikkert innvendes at en ved å velge et slikt rekkesystem forlater «kirkens gamle tradisjon», hvis en da mener en tematisert oppstilling av tekstrekke gjennom hele kirkeåret og hvor visse kjerneemner ønskes belyst. Da bør det veie tungt at det økumeniske lektionariat RCL faktisk gjeninnfører en enda eldre tradisjon, samtidig som det beste fra «den gamle tekstrekke» videreføres. I tillegg beholdes naturligvis oppbyggingen av kirkeåret rundt de kristne høytidene.

Prinsippene for RCL er ellers disse:

- Johannesevangeliet, blir dette lest gjennom alle tre årene, særlig i år B, fordi Markusevangeliet er atskillig kortere enn de andre synoptiske evangeliene, og en trenger å fylle ut de resterende søndagene. Ellers blir tekster fra Johannesevangeliet foretrukket i den stille uke og dessuten satt opp som alternativ tekst til de andre evangeliene i påsketiden.
- De synoptiske evangeliene brukes på to ulike måter: i festtidene blir evangelielæsningen hentet ut fra innhold og skildrer da naturligvis hendelsene i den aktuelle tiden. I adventstiden leses det både om endetiden, om Døperen Johannes og Maria, uten at det her leses fra evangeliet i eksakt rekkefølge. Fjerde søndag i advent er viet Jesu mor som

her tjener som en forhall til Herrens fødsel. Noen unntak gjøres også her, for eksempel leses fortellingen fra Lukasevangeliet og Johannes-prologen i julen gjennom alle tre årgangene. I påsketiden er gjennomgående tekster fra Johannesevangeliet satt opp som alternativ til årets evangelium.

- I den festløse tiden, særlig etter Treenighets-søndag, leses det semi- eller halvkontinuerlig fra evangeliet i den rekkefølge som tekstene står. Alt etter påskens plassering blir lesningene i den ordinære tiden før Aske- onsdag så videreført etter Treenighetssøn- dag. Deretter gjennomleses årets evange- lium frem mot Kristi kongefest/Siste søndag i kirkeåret.
- Den prosentvise andelen av evangelietekster viser at det i løpet av tre år leses mest fra Matteus og Lukas, mer fra Johannes enn fra Markus, men noe mindre enn fra Lukas. Alt i alt blir de fire evangeliene omtrent likt godt fordelt i løpet av lektionariets tre år.
- Den andre lesningen fra Det nye testamente, epistelen, leses også semikontinuerlig og les- ningen er stort sett saklig uavhengig av dagens evangelium. Brevtekstene, som leses kontinuerlig, er likevel valgt slik at de harmo- niserer noenlunde med den aktuelle delen av kirkeåret uten å være direkte knyttet opp mot dagens evangelium.
- Når det gjelder den gammeltestamentlige lesningen er ordningen litt annerledes. I festtidene knyttet den gammeltestamentlige lesningen direkte til evangeliet for å forbe- rede denne lesningen. Her blir det altså en viss tematisk oppstilling av tekstene ut fra høytidens preg. I den festløse, ordinære tiden, er det stilt opp to gammeltestament- lige rekker kalt «spor». Langs det ene sporet baner den gammeltestamentlige lesningen vei for evangeliet, mens langs det andre tillat- ter en tekstene fra GT å tale for seg selv. De leses halvkontinuerlig uavhengig av de nytestamentlig lesningene. Denne måten å stille sammen tekster på kan utvilsomt opp- leves som fremmed, og kanskje også noe vanskelig. Men like ofte kan dette skape en spennende brytning mellom tekstene, hvor både predikant og tilhører utfordres. Med to

parallele spor kan det være fristende å hoppe frem og tilbake ettersom hvilken tekst som dukker opp sammen med evangeliet. Men veiledningen er entydig her: Om en velger å lese langs det ene eller det andre sporet i den ordinære tiden, foreskrives det at en holder seg til dette sporet og ikke hopper fra det ene til det andre etter eget eller menighetens inn- fall.

- Til hver søn- og helligdag er det satt opp vers fra en salmetekst fra Psalteret som ikke er ment som lesetekst, men som svarvers mellom de to første lesningene. Denne sal- meteksten vil vanligvis være knyttet til den gammeltestamentlig lesningen. Der hvor det er to spor av gammeltestamentlige lesninger, er det satt opp tilsvarende to spor med salme- tekster. Her er det en noe annen tradisjon enn hva vi er ant med i vår lutherske tradi- sjon. Verken i katolske eller anglikanske kir- ker vil en møte tekster fra Salmenes bok som rene lesetekster. De ment til å synges eller resiteres mellom lesningene som bønnevers fra menighet eller kor, sunget enten respon- sorialt eller antifonalt. Dett bør kunne over- veies også inn i vår tradisjon. Norsk Salmebok har allerede en lang rekke korte vers som kan høve godt som svarvers til bibelske salmer.
- Når det gjelder Apostlenes gjerninger vil en antakelig først legge merke til at det er satt opp flere tekster herfra som første lesning i påsketiden. Dette er ment å være normalen, og koblingen mellom Apostlenes gjerninger og epistelen vil antakelig fungere som en positiv overraskelse om en ikke er vant med det. Likevel har en i CofE valgt å sette opp alternative førstelesninger fra Det gamle tes- tamente i påsketiden, beregnet på menighe- ter som har et uttrykt ønske om det. Her blir valget på samme måten som i valg av spor i den ordinære tid: en må velge å følge enten det ene eller andre alternativet gjennom hele påsketiden.
- Lengden på perikopene vil være omtrent som det vi er vant med, men avgrensningen av den enkelte tekst vil gjennomgående være bedre avstemt etter sammenhengen i tek- sten. Dette har det vært arbeidet mye med. I

fastetiden er det imidlertid satt opp lengre lesninger fra Johannesevangeliet for å få med den fulle bredden i fortellingen. Det er ellers et gjennomgående trekk i RCL at en er svært lite begeistret for å bryte opp – eller «filetere» – tekster for å unngå uinteressante avsnitt. Tekstene bør få stå som dokumenter som vi må forholde oss til uten å skille ut upassende avsnitt.

- RCL bruker også lesninger fra De apokryfe skrifter, som er en spennende vinkling som kan og bør vurderes! Her er det imidlertid satt opp alternative lesninger fra Det gamle testamente beregnet på kirker og menigheter som finner dette mer naturlig. Her skal en huske på at RCL er et samarbeidprosjekt mellom flere kirker som har et ganske ulikt syn på omfanget av bøker innen Den hellige Skrift. Innen vår egen tradisjon mente Luther at apokryfene var nyttige lesning for de troende. Disse skriftene stod da også i norske bibelutgaver inntil 1887, plassert mellom de to testamentene, og ble fjernet etter press fra lavkirkelige engelske bibelselskap. Også i vår tid er det publisert en slik utgave. Mange steder fra de apokryfe skrifter har gjennom tidene vært sentrale og kjære ord for troende, særlig i forbindelse med død, gravferd og sorg.<sup>17</sup>

### Mot en mer spenstig bruk av Skriften

Etter en slik gjennomgang kan bildet muligens virke noe forvirrende. Her er så mange ting som kan virke fremmed og utydelig. Før en fortaper seg i detaljene er det viktig å beholde blikket for helheten og de store linjene. Da blir det store spørsmålet hva en vil vinne ved å forlate et kjent perikopesystem, oppbygd etter retningslinjer en er fortrolig med, og velge en helt annen måte å stille opp tekstene til bruk i gudstjenesten. Det kan antakelig virke unødvendig å skulle styre inn i en helt annen måte å tenke tekstrekker på, når dagens system tilsynelatende fungerer ganske greit. Kanskje er vi nå kommet i en liknende situasjon som den kirken befant seg i på 1850-tallet, da stadig flere prester etterlyste flere bibeltekster til bruk i gudstjenesten. Revisjonen av 1977 gav oss et

etterlengtet tilfang på mange gode tekster fra Det gamle testamente og justeringen i 1988 rettet opp noen av de åpenbare skjevhetene i tekstvalget. Poenget her er ikke å forkaste dette arbeidet fullstendig, men spørre om det kan bli enda bedre, slik at kirken gjennom sine tekstrekker får tilgang til et enda mer fulltonende budskap i gudstjenesten. Skal det skje må tekstrekkeene på en eller annen måte utvides. Den innsnevringen som skjedde til to rekker i 1977 gav mange flere tekster enn det en hadde i to rekker tidligere, og tilleggsrekken var ment å skulle supplere disse tekstene. Det er vel ingen som helt har oversikten over hvor mange av disse tekstene som brukes utenom de få gangene det hentes inn en tilleggstekst til prekenen. Det er flere av tekstene i tilleggsrekken som med fordel kunne brukes fast i de ordinære rekkeene. I tillegg er det ganske mange tekster en savner i de rekkene vi har i dag. Jeg vil derfor mene at vår kirke snarest bør utvide teksttilfanget til bruk i gudstjenestene. Da blir det et viktig spørsmål hvilke kriterier en skal arbeide etter her. Blir det snakk om revisjon av de foreliggende rekkene, slik en har valgt å gjøre det i Den svenske kirke, eller bør vi slutte oss til det økende antall kirker som har tatt i bruk det økumeniske lektionariet Revised Common Lec-tionary?

Vi er altså i vår kirke blitt vant med en tematisk oppbygning av kirkeåret, og slik har en valgt å fortsette i Sverige. I CofE gjorde en seg den erfaringen gjennom ASB at de fastlagte søndagstemaene ble opplevd som trange i forhold til den rikdom som det bibelske materialet åpner opp for. Dette ble særlig synlig når en på forhånd hadde bestemt hva slags tema som den aktuelle teksten skulle belyse. En savnet en større åpenhet i forhold til det å la teksten få komme til uttrykk uavhengig av et kirkelig korrekt tema. Selvfølgelig vil de fleste gudstjenester og prekerer nødvendigvis ha en viss tematisk vektlegging eller endog flere temaer innbakt i seg, men temaet bør først og fremst fremkomme gjennom en dynamisk veksling mellom dagens lesninger, ikke gjennom et allerede fastsatt temaoppsett. Her må predikanten kunne gå til den aktuelle prekente-ksten med åpent sinn uten på forhånd å være fastlåst

i en bestemt temaformulering. Det er slettet ikke sikkert at den oppsatte teksten omhandler det som dagens tema vil uttrykke, i hvert fall ikke om en ser på den sammenhengen som teksten står i. Det vil dessuten være en vesentlig forskjell ut fra hvilket evangelium en leser fra i forhold til et oppsatt tema. For menigheten vil det kan hende være det samme hvilket evangelium en velger, men det går antakelig mer på mangel på kunnskap om et evangelium enn likegyldighet overfor hva som leses. Her står vi overfor en gedigen oppdrageroppgave i dagens Norge, hvor bibelkunnskapen er redusert drastisk i løpet av en generasjon.

Hva vet menighetene om forskjellene mellom de tre synoptiske evangeliene? Antakelig ingenting eller svært lite. Gudstjenesten skal naturligvis ikke brukes som en erstatning for den undervisning en eventuelt har tapt i livs-synundervisningen i skolen, men likevel vil det være godt for menigheten å få et visst innsyn i hvilke forskjeller og kvaliteter som ligger innbakt i de ulike evangeliene. Den åpenbare styrken i RCL er at her får både menighet og predikant dvele lenge nok ved en bibelsk bok til å kunne oppfatte noe av dens form, erfare dens budskap og leve seg inn i dens særegne tone. Dette er en tilnærming til Bibelens tekster som vil kunne bidra til både mer spenstig tekstgjennomgåing og prekener med nye vinklinger.

Forskjellige tider har sin måte å lese tekster på. Gjennom reformasjonstiden ble det viktig å bruke bibeltekstene for å belyse de sentrale temaene i reformasjonen som et rent pedagogisk virkemiddel til å opplære folket i den rette evangelisk-lutherske lære. Dette ble enda sterkere understreket gjennom ortodoksiens tid. I pietismen handlet skriftutleggingen gjennomgående om det kristelige liv og om rett kristeligandel. Vår tid har gjenoppdaget betydningen av de store fortellingene og det å la tekstene få fortelle sin egen historie uavhengig av forutinntatte meninger eller fastlagte program, hva enten de er av dogmatisk eller ekstrem konfessionell art. Slik sett kan murene mellom de ulike denominasjonene gradvis bli brutt ned, fordi en blir tvunget til å møte de aktuelle tekstene «med blanke ark og fargestifter», om en vil. Hva forkynnere i de ulike kirkene så gjør

med de tekstene en får overgitt, vil naturligvis variere en god del, men det vil i så fall ikke stå på utvalget av tekster som er i bruk i kirkens rom.

En annen gevinst ved satse på en omarbeidet variant av et allerede eksisterende tekstlesesystem, er den rikdommen av litteratur omkring disse tekstene som allerede foreligger. Men her er det bare å velge og vrake. Det finnes hyllemeter på hyllemeter med kommentarer til tekstene, med forslag til prekendisposisjon og endog utarbeidelse av forbønn som er tilpasset en eller de tekster som blir vektlagt. Her skal en huske på at det ikke er det samme hva det prekes over i de største kirkene det her er tale om. Det er og blir dagens evangelium som har hovedtyngden, og det skal alltid lese sist, uavhengig om predikanten velger å preke ut fra en av de andre tekstene. Vår kirkes praksis med å bytte på rekkefølgen etter hvilken tekst som er foreskrevet som pretekst utenom evangeliet, er derfor utenkelig i både romersk-katolske og anglikanske kirker. Her har vi et og annet å lære om faktorenes innbyrdes orden.

Belegg fra flere kirker som har adoptert RCL's teksttrekker viser at de fleste har tilpasset dem til egen tradisjon og kirkelige behov. Det kan være spesielle dager en gjerne vil beholde av nasjonal eller annen art. Uansett vil en finne mulighet til å føye de særskilte dagene og anledningene inn i det totale tekstlesesystemet. De beste, og dermed også de viktigste, sidene av våre kirkelige tradisjoner kan med et enkelt grep overføres til det nye systemet, idet en justerer teksttrekkene etter de særlige dager og tider som vi eventuelt ønsker å beholde eller føye inn i kalenderen. Av de forandringene i kirkeåret som skjedde i 1977, og som mange menigheter er blitt glad i å feire, er det mye som kan videreføres, mens andre anledninger igjen sikkert kan vurderes pånytt. Vår gamle tradisjon med en «bibelsøndag» på Sámanssøndagen bør det ikke være noen sak å beholde som en feiring i Åpenbaringstiden. Andre kirker har en tilsvarende bibeldag plassert et annet sted i kirkeåret, uten at det på noen måte forrykker hele systemet. Andre særskilte dager som er blitt innarbeidet i menighetene kan også «kiles inn» ganske enkelt mellom et par

søndager for eksempel i tiden etter pinse/tree-nighet, så som «U-landssøndag» og «Menneskerettighetssøndag».

### Bør vi forandre tekstrekkene i vår kirke?

Hvis Dnk ønsker å tenke nytt uten nødvendigvis å måtte finne opp hjulet pånytt, vil et vel utprøvd lektionarium som Revised Common Lectionary kunne være et godt og formålstjenlig redskap også for vår kirke. Veien inn i det ukjente landskapet er kan hende uvant, men er ikke så farlig som den kan synes. Dessuten er det ikke her tale om noe totalt nytt som kommer utenfra bare for å tres over våre tradisjoner. Her beveger en seg faktisk inn i en velprøvd tradisjon som fikk fungere lenge i kirken, før det ble viktigere å betone andre elementer enn et tulltonende bibelsk budskap, når messen skulle feires. Reaksjoner som at dette er «katolsk» eller hva det måtte være, stemmer bare ikke. Om noe er såkalt «katolsk» her, så er det nettopp overgangen fra en «lectio continua» til en dogmatisk utvelgelse av passelige bibeltekster som skulle leses i gudstjenesten. Her kan det synes å være en nær sammenheng mellom måten det ble lest tekster på og andre liturgiske elementer som fikk en annen betydning etter som kirken valgte å vektlegge andre sider av den kirkelige lære. Det kan være nærliggende å tenke på hvordan nattverden ble endret da feiringen ble flyttet fra folkets midte, celebrert «versum populum», til en plass i høykoret som en ren prestelig «greie» uten umiddelbar deltakelse av kirkens medlemmer. I kirker og menigheter som har vendt tilbake til den nære, folkelige feiringen av sakramentet, er det vel ingen som ville finne på å vende tilbake til prestens ensomme posisjon ved alteret med ryggen mot folket. Denne bevegelsen fra koret til folket skjedde også først i Den romersk-katolske kirke etter 2. Vatikan-konsil. På samme måte kan en endring i måten det leses tekster på i kirkens liv føre til en nye vårløsning for menighetene. Det kan bli spennende å følge lesningene fra søndag til søndag, se utviklingen av fortellingen og leve med i en vital fortelling om frelsens mysterium. Også i folkekirken bør dette utvilsomt bli et gode. En behøver jo ikke fortelle menigheten

hva de eventuelt gikk glipp av forrige søndag, men holde seg til dagens tekst(er) og la dem tale med sitt eget språk og særegne uttrykk. Fortellingen er på dagsorden i vår tid, og ingen har slike fortellinger som kirken! De må frem, så mange som mulig, for å fortelles til undring og berikelse, til utvikling av frodig trosliv og takknemlighet mot en raus og skapende Gud.

Her har vi mulighet til å få:

- Et lektionarium som først og fremst er økumenisk og som derfor vil bidra til å binde sammen flere kirkesamfunn gjennom felles lesninger for søn- og helligdager. Fellesskap og gjenkjennelighet er stikkord her. Selv om det kan synes som en bagatell, kan også nordmenns utstrakte reisevirksomhet og hyppige kirkebesøk i utlandet være en brekkstang inn i et nytt lektionarium. I hvert fall vil det kunne være en link mellom hjemlig menighetsliv og deltakelsen i andre kirkers gudstjenesteliv.
- Et lektionarium som vil gi en gyllen mulighet til å satse på et bredere bibelstudium både i menigheten og over kirkegrensene, ikke minst takket være den store tilgangen som finnes på ressurser for forkynnelse og undervisning.
- Et lektionarium som vil gi et atskillig rikere tilfang av gode, kjente tekster til søndagens gudstjeneste med vektlegging av en større bredde og rikdom av fortellinger og bilder til både forkynnelse og meditasjon.

### Noter

- 1 Se Michael Perham: *Celebrate the Christian Story. An Introduction to the new Lectionary and Calendar*. SPCK, London, 1997, s..
- 2 Kirkerådets pressemelding 16. 03.2004
- 3 Den Svenska Evangelieboken antagen för Svenska Kyrkan av 2002 års Kyrkomöte
- 4 Jfr. Ingemann Ellingsen: *I Guds hus. Lærebok i liturgikk*, Oslo 1980, s.66f.
- 5 Ellingsen, s.66
- 6 Jfr. Gordon Giles: *The Sunday Lectionary, in Companion to Common Worship*, ed. Paul Bradshaw, London, 2001, side 226
- 7 Jfr. Lars Olov Eriksson og Nils-Henrik Nilsson: *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse*, Stockholm 2003, s.11
- 8 Jfr. Helge Fæhn: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*, Oslo, 1994, s.107

- 9 jfr. Eriksson og Nilsson, s. 10–11  
10 Fæhn, s. 365  
11 Henriksson og Nilsson, s. 10  
12 Sacrosanctum concilium, de sacra Liturgia, sitert etter Horace T Allen & Joseph Russel: On Common Ground. The Story of the Revised Common Lectionary, Norwich, 1998, s. 3  
13 Allen & Russel, s. 6–8  
14 ibid, s. 3–12  
15 Giles, s. 228–230  
16 Michael Perham, Celebrating the Christian Story. An Introduction to the new Lectionary and Calendar. SPCK, London, 1997, s. 17ff.  
17 jfr. Perham, s.20ff. og Allen & Russel, s.13–37

## Sammendrag

Den norske kirke går nå i gang med et nytt revisjonsarbeid av alle gudstjenesteordningene. I denne pakken finnes også Tekstboken med kirkeårets tekster. Bakgrunnen her er et markert behov for å finne flere og gode tekster som kan brukes i våre gudstjenester. Andre kirker har allerede revidert sine tekstrekker og tendensen her går i retning av flere tekster med en større rikdom av tekstmotiver. Hvilke kriterier skal en legge til grunn for en revisjon i vår kirke? Skal vi følge den etablerte tradisjonen med tematisk utvelgelse av tekster for hver søndag i kirkeåret eller velge å følge det økumeniske arbeidet som fremkommer gjennom Revised Common Lectionary, hvor tekstene leses tilnærmet kontinuerlig gjennom tre år? I artikkelen drøftes dette med særlig vekt på å presentere det nye økumeniske lektionariet.

# Åndenes makt

Folkelige forestillinger om hus hjemsoekt av ånder – og kirkens rolle<sup>1</sup>



AV ARILD ROMARHEIM

arild.romarheim@mf.no

Til manges overraskelse – og sekulærhumanistenes fortvilelse – er den førmoderne animistiske virkelighetsforståelse atter blitt moderne, det vil si at et univers befolket av ånder, engler, demoner, nisser og skrømt atter er i ferd med å bli stuerent blant befolkningen. Her til lands er dette fremskyndet gjennom bla. Margit Sandemo's bøker som er solgt i 20 mill. eksemplarer, bare her i Norge<sup>2</sup>. Filmindustrien har i flere tiår spilt på nysjerrigheten og angsten for åndevedenen med filmer som Rosemary's Baby, Exorcisten, The Heretic, Omen, X-files, The Fairies, Charmed etc. Det myldrer av nye filmer hvor det overnaturlige og åndelige er et tema. Seerpotensialet er enormt. Exorcisten er en av filmhistoriens største kassasuksesser, og kom med ny «usladdet» versjon for et par år siden. TV-serien X-files gikk i mer enn hundre episoder. Vi har å gjøre med et verdensomspennende fenomen. Den enorme interessen Harry Potter og Ringenes Herre har vakt må også ses som et tilsvarende tegn i tiden, symptomer på en økende interesse for det magiske og mystiske. Noen ser i dette et behov hos det moderne menneske for en «fortryllelse», en kompensasjon for den moderne sivilisasjons dennesidige, grå hverdag.<sup>3</sup>

Den «hjelp» noen kanskje først vil foreslå er å justere verdensbildet til de menneskene som har slike forestillinger. Man vil fjerne «overtroen», eventuelt anbefale psykiatrisk hjelp. Dette berører for så vidt høyst adekvate spørsmålsstillinger, men røper samtidig lett en arro-

gant holdning overfor dem det gjelder. Man bør være klar over at velment modernisme kommer til kort overfor denne type erfaringer. Man kan ikke uten videre fjerne noe fra folks virkelighetsopplevelse uten å erstatte det med noe annet. Kirken har her et fortrinn framfor sekulære tilnæringsmåter fordi vi tar for gitt at det finnes en åndelig verden. Vi har mulighet til å gå dypere inn i folks åndeunivers – og åndefrykt – fordi vi kan ta folks opplevelser på alvor og vi mener kan gjøre noe med det. Vi snakker samme språk. Folk har nemlig opplevelser av «ånder». Det må aksepteres. Hvordan dette skal fortolkes, og hvordan man rent praktisk skal forholde seg til det, er en annen sak.

Jeg vil først beskrive situasjonen i vårt land med den nyvåkne animisme vi nå ser. Deretter vil jeg antyde noen teologiske svar, teoretisk og praktisk. Underveis har jeg funnet det nyttig å se vår egen religiøse situasjon i et visst sammenlignende perspektiv, med noen sideblikk til land vi har mange felles åndelige røtter med, i særdeleshet Island.

## «Åndenes makt»

I Danmark er det blitt stuerent å snakke om ånder etter TV-serien «Åndenes makt», produsert for dansk TV av Nordisk Film i 2001. Den danske Areopagos-prest Ole Skjerbæk Madsen forteller at denne åpenhet for åndevedenen også har resultert i en ny åpenhet for Kirkens budskap – helt inn i TV-teamets egne kretser –

og han har selv måttet utarbeide en egen brukerveiledning for de mange dansker som nå søker kirkens hjelp i denne sammenheng.<sup>4</sup>

Serien ble gjort tilgjengelig for det norske publikum gjennom TVNorge i 2003. Nå er det samme selskapet – inspirert av den store seersuksessen – i ferd med å forberede en norsk versjon, og går ut med en offentlig etterlysning av spøkelser, «både offentlige og private spøkelser,» ifølge selskapets talskvinne. Hun mener at det er et undertrykt behov for å ta opp dette tema blant folk, for det er enda ikke helt stuerent her i landet. Det ble en stor mediasak i Bergen i 2003 da vaskedamer kunne fortelle om åndelige fenomener knyttet til de egyptiske figurene der. «Dette er en spennende historie som lett kan egne seg for TV-dramaturgi», ifølge produksjonssjefen i Nordisk Film, og museumsdirektøren anser det hele som god reklame.<sup>5</sup>

Vi ser at den kommersielle underholdningsindustrien kaster seg over denne nyvåkne trend i folkedypet, en «trend» som for øvrig er like gammel som mennesket selv og kanskje en indikasjon på menneskets «uhelbredelige» religiøsitet, som man av og til uttrykker det. Eller det kan sies med en av religionssociologiens store skikkelser, etter at sekulariseringsteorien nå gradvis avløses av en desekulariseringsteori: «Man is as furiously religious as it ever was.»<sup>6</sup> At det da er troen på ånder som først kommer inn bør ikke overraske. Åndetroen – såkalt «animisme» – er en av menneskehetens eldste kjente religionsformer, og utgjør en folkelig basis-religiøsitet innenfor de fleste såkalte høyreligioner.

Det største norske familieukeblad, «Hjemmet» med et opplag på 250 000, lanserte sommeren 2004 en serie over sju uker, hvor to åndeekspertter fra den danske TV-serien, ekteparet Catharina Lysborg og Svend Andersen, utøvet sin praksis på norske forhold. Det er seks ulike kasus pluss et oppsummerende tilbakeblikk til slutt. De seks tilfellene er så symptomatiske at de fortjener å gjengis her, som meget illustrerende eksempler. Det vesentligste for oss er ikke hvor adekvat tilfellene er beskrevet, men hvilken vinkling det får i ukebladet. Ukebladvinklingen er viktig av to grun-

ner. For det først avspeiler den foreliggende trender i samfunnet, basert på forlagets markedsanalyser. For det andre påvirker de trendene, pga de store opplagstall det er snakk om. Hjemmet er det største av familieukebladene med et opplag på 250 000.<sup>7</sup> Alle kasus er i bladene beskrevet med fullt navn og bosted, og gir i det store og hele et tilforlatelig inntrykk av hvordan «åndene» er blitt opplevd. Jeg bruker ukebladartiklenes egne overskrifter til hvert kasus.

#### Kasus 1: «Døden skiller oss ikke.»<sup>8</sup>

En enkemann fra Trondheim snakker daglig med sin kone som døde for 13 år siden, spør henne til råds, og påkaller hennes hjelp i vanskelige situasjoner. Når han skal ut på reise stiller han seg foran brudebildet, og ber henne passe på huset mens han er borte. Når åndeekspertene ankommer, slår de straks fast at den døde kvinnen er i huset, «faktisk sitter hun til venstre i sofaen», og hun gir en melding der og da, gjennom de to åndeekspertene: han bør flytte fra dette huset så han ikke blir hengende fast i fortiden. De forklarer også at hun, sammen med hans personlige skytsånd, vil ta imot ektemannen når han dør.

*Kommentar:* Vi ser konturene av et eget religiøst univers hvor den døde er gjenstand for bønner, gir åpenbaringer, og håp om hjelp i møte med døden. At ånden bor i huset – noe uvanlig – ikke koblet til angst, men fungerer tvert i mot som trøst i en tung sorgsituasjon.

#### Kasus 2: «Du har fire husnisser boende i hjørneskapet.»<sup>9</sup>

Etter at en kvinne fikk sitt arvemøbel inn i sin høyblokkleilighet på Rødtvedt er hun plaget av uforklarlige forstyrrelser. Hun hører bråk, gjenstander slenges utover, bilder faller ned. «De skremmer jo vettet av meg», sier hun. Hun tilkalte i tur og orden både en katolsk prest og en parapsykolog, men til ingen nytte. Åndeekspertene gir en detaljert beskrivelse: Nissene er som barn, de er sinte fordi ingen gir dem kaker. Og de føyer til en advarsel. Nissene vil fortsette å straffe henne inntil hun innfører et kakeritual hver kveld.

*Kommentar:* Vår tids «åndeekspertter» knytter



ofte direkte an til tidligere tiders folketro, helt inn i detaljer. Margit Sandemo «ser» også ofte nisser. Nissene er småvokst, ikke direkte farlige, men hissige og ubehagelige når de er misfornøyd. Framstillingen her gir seg ut for å være ytterst seriøs, samtidig som man også aner en liten snev av humor. Faktisk synes hun kakeritualet er for dumt til at hun vil gjøre det. I en oppsummering noen nummer<sup>10</sup> senere, oppgis dette som grunn til at det ikke har skjedd noen forbedring etter åndeekspertenes besøk. Og ekspertene advarer henne for ytterligere straff fra nissene. Og «nissene gir aldri opp».

**Kasus 3: «Mannen jeg så var en gjenganger.»<sup>11</sup>**

En kvinne fra Sandefjord forteller at hun ofte «så» en mann som barn som siden skulle vise seg å være død omtrent samtidig som hun ble født. En kulturpersonlighet i Sandefjord som døde i 1954 nevnes med navn, bilde og en kort biografi. Åndeekspertene definerer ham som en vennlig og kultivert ånd, som gjør ingen fortredd og gjerne kan fortsette å være i området.

*Kommentar:* Kvinnen var i utgangspunktet noe spørrende til sine egne forklaringer, men får disse entydig bekreftet av åndeekspertene. Hun ble beroliget av deres råd, sier hun. Men man kunne gjerne antyde en undring over at det ikke finns noen form for «personvern» for folk som er lagt i sin grav.

**Kasus 4: «Har vi onde ånder i kjelleren?»<sup>12</sup>**

En kvinne på Høybråten er redd i sitt eget hus. «I kjellertrappen er det noe som slynger seg rundt meg». En av ungene på 9 år våkner om natta og skriker hysterisk og snakker om «de» som bor på taket og som er farlige når de kommer inn. Damen som bodde i huset før omkom i en bilulykke like etter at hun flyttet ut. Åndeekspertene finner bl.a. en pukkelrygget ånd i huset. En mann med perverse seksuelle interesser har bodd i huset tidligere, slår de fast. Kvinnens ånd er der fordi hun ikke vet at hun er død. De måtte overtale henne til å gå inn i den dimensjonen hvor hun hører hjemme. De bruker også levende lys, tibetansk messingbjelle, rosenkrans og en pyramideformet bergkrystall når de skal fjerne uønskede ånder.

*Kommentar:* Vi ser at det tegnes et bestemt virkelighetsforståelse (om grunner til at noen er gjengangere), samtidig som man vet beskjed om en rekke detaljer. Her kommer også deres metodiske framgangsmåte tydelig fram. I et oppsummeringsnummer noen uker senere omtales dette av ekspertene til dels som en konfrontasjon med direkte «onde ånder», en betegnelse som er nokså sjelden ellers. Disse åndene skulle da ikke «hjelpes» (som man ofte ellers sier) men «drives ut». Vi har med andre ord å gjøre med en eksorsisme.

**Kasus 5: «Aldri fred å få.»**

Et ektepar fra Hernes ved Elverum hører stadige skritt og hissig banking og merker kalde gufs i huset. På visse steder synes ungene at det er ekkelt å være og de har mareritt om natta. En mann har hengt seg i huset tidligere. Åndeekspertene ser svært mange ånder i dette huset. En av dem sier han er «mormors sønn», og beboerne kan opplyse om en slik sønn som omkom som FN-soldat. Det sitter også en mannsperson på sengekanten – og frarøver mannen i huset mye nattesøvn. Rundt bordet i stua sitter det ikke mindre enn seks fulle skogsarbeidere og drikker. I alt 10 ånder blir sendt på dør, mens noen få får være igjen.

*Kommentar:* Igjen opererer åndeekspertene med en imponerende «detalj kunnskap». Det er interessant at enkelte ånder får bli. Det er med andre ord naturlig å være omgitt av åndelige vesener. Men folk flest mangler evne til å skjelne mellom gode, ufarlige, besværlige og onde ånder. En side ved denne virkelighetsforståelse som disse åndeekspertene tegner er at folk er avhengige av denne type ekspertise de representerer for å kunne få hjelp.

**Kasus 6: «Hold dere unna barnet vårt.»<sup>13</sup>**

Et ektepar fra Mastmoen ved Elverum opplevd at sengen til deres 2 år gamle barn flyttet på seg. Da mora gikk på toalettet om natta, forteller hun, «sto det plutselig en diger gubbe foran meg.» Det har hendt at noe griper henne i ankelen. Barnet gråter hver natt. Åndeekspertene finner «store negative energier» i kjelleren. To av åndene slåss med kniv. De fjernes. Deretter forkynner den ene eksperten (Svend)

at han har et budskap fra fruens avdøde far: Hun skal ikke bekymre deg så mye for økonomien og ikke tørke så mye støv.

**Kommentar:** Atter en gang ser vi angst knyttet til barna i familien. Det tegnes også for oss et spiritistisk univers: Ekspertene er medier for døde slektninger som vil meddele seg til de levende.

Når vi oppsummerer alle disse seks kasus kan vi se en form for synkretisme, en sammenmelting av to typer animisme, nemlig folketroens gamle og spiritismens nye åndeunivers. Den gamle folketroen befolket tilværelsen med ulike typer vesener som ikke – nettopp ikke – er mennesker, og som man må stille pent med for å unngå problemer. Kontakt med døde finnes riktignok også i folketroen. Men moderne spiritisme forholder seg mer metodisk til avdøde mennesker, med spesiell interesse for viktige personer og slektninger som har noe de vil meddele de levende, gjennom spesielle medier (se kasus 1 og 6). De to danske åndeekspertene, som nå er viden kjent etter sin rolle i TV-serien «Åndenes makt» forener disse tradisjoner, og opptrer med et sterkt klarsyn og en sterk autoritet, som en blanding av klok kone, prest og medium kan man kanskje si. I motsetning til mange andre ukebladoppslag av denne type, er kristne prester holdt helt utenfor, og vi hører bare så vidt nevnt en katolsk prest, som ikke lyktes. Det kan i parentes tilføyes, som en sammenligning, at på Island lever disse to univers, folketroen og spiritismen, side om side i beste velgående, uten å være smeltet sammen. Der sammensmelting forekommer er det i realiteten snakk om framveksten av en ny religionsform, som kan benevnes «new age» evt. «nyheddom» eller lignende.

Troen på spøkelses, skrømt, gjenferd knyttet til bestemte steder har ligget latent i det norske folk i uminnelige tider. Spiritisme, derimot, er en mer «moderne» variant, den kommer og går og knyttes særlig til den okkulte bølge fra slutten av 1800-tallet. Av den norske befolkning hevdet 12 % i 1991 at de har hatt kontakt med døde mennesker og 1% at de har «jevnlig» kontakt. Slike tall kan muligens også inkludere det å høre den nylig avdødes stemme mens man tenker på vedkommende. Slik sa en enke til

meg: «Jeg tenkte at jeg ville gå og rydde opp i garasjen etter mannen min, og da hørte jeg hans vennlige stemme inni meg si 'gjør det, du'». Dette utbredte fenomen har intet med spøkelses eller spiritisme å gjøre, men kan gjøre statistikken usikker. I «Undersøkelse om religion 1998» hevdet 16 % at «det er mulig å få kontakt med døde» – uten nærmere presisering.

### Trenger vi en «spøkelsesteologi?»

Hvordan skal vi møte mennesker som er skremt av «uro i hus», som de selv mener skyldes spøkelses? Eller hva skal jeg svare 15-åringen som med angst i øynene spør «er spiritisme farlig?» Vi befinner oss i et tema som er dypt alvorlig samtidig som vi må unngå at det blir *altfor* alvorlig. Jeg tror vi trenger å utforme noe vi litt spøkefullt kunne kalle for «spøkelsesteologi». Vi trenger å bedrive det som i dag kalles for «problemorientert læring» (PBL) om dette emne – ikke minst ved våre teologiske studiesteder. Jeg vil derfor trekke inn en del egne erfaringer. Jeg vil stille noen spørsmål og antyde noen grunnholdninger, uten at jeg pretenderer å komme med de endegyldige svar. Viktigst i denne omgang er at vi ikke overlater denne arena til sjamaner, new-agere og andre alternative åndeekspertter. De står klar til å svare på enhver henvendelse. Hva gjør vi?

Utpå ei øy i Nord-Norge ligger et gammelt, falleferdig hus på en idyllisk plass ved sjøkannten. Som prestefolk undret vi oss over at ingen holdt dette vakre stedet i hevd. Forklaringen var at eieren, da de begynte å gjøre i stand etter overdragelsen, fikk se et fjes i vinduet med et ansiktsuttrykk som bar klart budskap om at her var det best å holde seg unna. Så huset står der fortsatt – mer falleferdig enn noen gang – som et monument over folketroens makt den dag i dag.

Jeg foretok en spørreundersøkelse blant stedets konfirmanter for å finne ut hva slags emner de var mest opptatt av, og fikk følgende rangering: ufoer, spiritisme, spøkelses, kristendom, astrologi, magi, meditasjon, satanisme, hekser, bønn, Sandemo, healing, sjelevandring (1998). I to Østlandsmenigheter hvor jeg også underviste konfirmanter lå spøkelses – og spiritisme –

enda klarere på toppen, ca. halvparten snakket «mye» om disse tema blant venner (1999). «Spiritisme virker, bønn virker ikke», forklarte en av dem meg. En stor undersøkelse ved Rune Øystese av 1403 konfirmanter i Møre, Bjørgvin og Tunsberg<sup>14</sup> viste en tilsvarende rangering med ufoer, astrologi, spøkelses og spiritisme på topp. Blant 421 Oslo-ungdommer (13–19 år) er det 55 % som sier de har vært med på spiritisme<sup>15</sup>. Vi snakker om en folketro i ungdomsgenerasjonen som i enkelte kretser praktiseres som et fast innslag i lørdagsunderholdningen, et dramatisk avbrekk i de unges hverdagsvirkelighet – uten innsyn for de voksnes verden. Man bruker bord med bokstaver, glass, speil, bokstavbrett etc. Og åndene manifesterer seg – for enkelte på en meget overbevisende måte.

Vår konfirmantpedagogikk i møte med dette bør, etter min mening, unngå den advarende pekefinger som kun pirrer nysgjerrigheten. Bedre må det være å orientere – avslappet og rolig – om de angstopplevelser man kan få. Noen ganger kan psykosor utløses, man «ser» ånder og djevlere fly rundt i rommet. Jo mer groteske eksempler vi trekker fram, jo roligere i formen bør vi være. Konfirmantene bør få vite om spiritismens uforutsigbarhet, omtrent slik: «Den som ber til en som er god (jfr. Fadervår), får – garantert – det som er godt. Den som ber til onde krefter, får – garantert – det som er ondt. Den som ber til noe ubestemmelig, vet ikke hva han får.»

Denne av ånder og spøkelses befolkede verden kan først og fremst betegnes som et *angstunivers*. Derfor er den både tiltrekkende og skremmende på en gang. Den gir et «kick» når det virker, samtidig som en traumatisk angstopplevelse kan bli resultatet. I dannede kretser finnes det imidlertid en spiritismep praksis som er mer etablert, og mindre angstbetent. På Island er spiritistisk «sjelesorgpraksis» utbredt, som også utgir seg som kristendom. Man mottar daglig sine kunder i vennlige, kristelig utsmykkede lokaler, og hjelper dem til å få harmoniske forbindelser med sine døde, eventuelt i form av en fast, navngitt åndelig hjelper eller skytsengel. Her må den kristne imøtegåelsen skje ved en mer fundamental drøfting av motstridende virkelighetsforståelser, som da den

islandske kirke tok oppgjør med sine spiritistiske prester på 1960-tallet.

Det finnes som nevnt en slags spøkelsesideologi under utvikling, en folketro som alternativbevegelsen (new age) har alliert seg med. Og det skjer ikke minst gjennom ukeblader og aviser. De ferske eksemplene overfor kan rikelig suppleres med andre fra noen år tilbake. En uhyggelig historie om et gjenferd i et nytt hus i Valdres prydet førstesiden på Allers<sup>16</sup>: «Åndeutdriver måtte til». Ei jente hylte om natta, ble syk og oppskrapet til blods av et gjenferd. VG's førsteside<sup>17</sup>, med overskriften «Rømte fra gjenferd», beskrev åndeutdrivelse fra et hus på Modum ved hjelp av to sjamaner, også kalt «parapsykologer», formidlet gjennom Margit Sandemo. Disse to, Arne Korsvold og Torodd Bolseth fra Bergen, har gått igjen i flere reportasjer. Deres utdrivelsesideologi er ganske detaljert: «Et gjenferd er en menneskelig sjel som ikke har funnet veien inn i det store lyset. Derfor henger det fast i vår verden og utveksler energi med oss ... Et gjenferd har ingen fysisk kropp, men består kun av energi ... De er sjelden direkte ondskapsfulle, men kan være vanskelige å overtale til å flytte på seg og vonde å ha med å gjøre. Det er derfor vi alltid er to sammen ... Vi samler sammen de forvirrede sjelene, som gjenferd jo er, så får vi dem til å forstå at de må gå videre».<sup>18</sup> I VG-reportasjen sier de at spøkelsene, «de benløse», kan være mennesker som fikk «en plutselig og uventet død, der sinnet ikke har forberedt seg på å dø». De kan ofte ses som skygger, få forhånd kjenner man gjerne en stank og et kuldegufs. Noen er gode, andre onde. De påkalles og hjelpes videre ved hjelp av sjamantrømmer og meditasjon. Disse to sjamanene fra Bergen oppfordrer forøvrig folk med gjenferd i huset til å kontakte stedets prest. «Ofte vil det være nok til at de blir ro i huset.» I Hjemmet er Turid Auestad fra Bærum beskrevet mens hun driver ut flere spøkelses fra et hus, bl.a. «en ganske uhyggelig mannsskikkelse». Hun bruker bønn for å få ut spøkelsene. «Jeg ber ganske enkelt Gud om å sende ned noen engler for å hente disse forvirrede sjelene».<sup>19</sup>

Munken i Nidarosdomen gjør på en spesiell måte dette tema teologisk prekært. Hvordan

forholder vi oss teologisk til den meget utbredte oppfatning at det vandrer en brun munk – med et herjet forpint ansiktsuttrykk – omkring i vår nasjonalhelligdom? Også barn, som ikke vet noe om dette, skal ha sett munken, fulgt etter, sett han knele, for så å forsvinne i ingenting. Elisabeth Westerlund «så» at han hengte seg. Bispinne Gleditsch «så» at han tok strupetak på den forrettende prest. Det verserer også en historie om at biskop Alex Johnson «så» munken, men det viste seg å være en orgelreparatør. Vanskeligere å forklare er Vera Kvaals fortelling. «Nifs opplevelse for Vera Kvaal» står det på forsiden av Hjemmet<sup>20</sup>. Under forberedelsene til et TV-opptak i 1989 gjorde hun noen ablegøyer i kirkerommet og ble «straffet» med et «lyn» fra galleriet. Dette skjedde to ganger og hun ble så rammet at hun måtte avstå fra den videre innspilling. Å besøke Nidarosdomen kan hun nå gjøre – med respekt – uten angst, men forsikrer samtidig at hun aldri ville hatt sitt siste hvilested der. Hun hadde tidligere aldri hørt om munken, så ham heller ikke, men har ingen annen forklaring på det som skjedde enn at det var ham. Poenget for oss – rent teologisk – er hvordan vi håndterer at slike angstforestillinger er knyttet til det som skulle være et fredet hellig sted. Jeg har intet klart svar, men stiller spørsmålet.

Vi bør finne en veg å gå som ligger imellom den rent sekulære avvisning og den alternativ-religiøse detaljerte spekulasjon om «hvileløse ånder». Interessant er den parapsykologiske forklaring at sterke følelser og traumer kan sette et «preg» på gjenstandene i nærheten, som følsomme mennesker kan føle – en teori som vi heller ikke uten videre kan kjøpe helt<sup>21</sup>. Andre argumenterer med tidens relativitet: alt er egentlig «nå», også tidligere tiders folk og hendelser, og kan derfor oppleves uavhengig av tiden.

Noen kristne er raske til å demonisere det som måtte vær av «ånder» i hus. Det skal vi være ytterst forsiktige med, etter min mening. Det viktigste her må være å vite hva vi ikke skal vite. Kontant avvisende må vi imidlertid være når det fremkommer budskap fra disse «ånder» som motsier evangeliet, slik det hyppig skjer i spiritismen. Da må åndene prøves.

Rådspørring av de døde anses ikke som umulig i Skriften, men det avvises som synd. 1. Sam 28,15–16; 3. Mos. 19,31; 5. Mos. 18,10–12; Jes. 8,19–20; Luk. 16, 28–31. Den viktigste tekst om dette i NT må vel være Luk.24,36–43. Her forutsettes det at disiplene tror på spøkelses som en realitet, og de tror den oppstandne Jesus er en slik «ånd». Deres redsel tar slutt i og med at Jesus demonstrerer sin legemlighet, og dermed nettopp ikke en av de dødes ånder – slik spiritismen gjerne vil tolke ham. Han spiser fisk mens de ser på og lyser fred over dem.

Et spørsmål for seg er forestillingen om sjelens udødelighet, som ofte kontant avvises fra teologisk hold. Samtidig tror vi at Gud kan gi udødelighet og har lagt evigheten ned i våre hjerter. Burde vi kanskje hente fram igjen forestillingen om «mellomtilstanden», tilværelsen mellom den enkeltes død og alles oppstandelse, slik det bla. ble forfektet av Ole Hallesby? Vi har jo også den utbredte tanken om en felles tilbedelse for «Guds menighet i himmelen og på jorden». Katolisismen har med sine helgener hatt lettere for å holde kontakt med den animistiske folketro – på godt og ondt. Uansett vil tanken om at de døde «finnes» hjelpe oss å komme folkereligiositeten i møte uten dermed å godta den i alle deler.

Hvordan ta folks opplevelser av gjenferd på alvor uten å innlate seg på deres forklaringsmodeller? Poenget må vel være å akseptere *at* der er «mer mellom himmel og jord», *at* det finnes en ånde verden. Samtidig bør vi tydelig understreke Bibelens restriktive holdning når det gjelder fristelsen til å utforske denne side av åndsvirkeligheten. Vårt hovedspørsmål er noe annet: *Hvordan implementere det kristne trykkesunivers – både i berørte lokaliteter og i menneskesinn?* Eller sagt annerledes: Det dreier seg om virkeliggjørelsen av denne enkle bønn i Fadervår: La ditt rike komme!

### «Kan presten komme og hjelpe oss?»

I Bønnebok utgitt av kirkerådet i 2002 er det tatt inn en bønn for velsignelse av nytt hjem. Dette er et uttrykk for troen på at Gud velsigner ikke bare en person eller et folk, men også *at* *sted*, en tanke som er vel kjent i fra Bibelen, spe-

sielt knyttet til Sion og andre steder for tilbedelse. Tanken om at Gud kan la sin beskyttende velsignelse hvile over gudshus så vel som vårt eget hjem har vel aldri vært omdiskutert i vår kirkelige sammenheng, men enkelte steder har man vært noe mer bevisst på det enn andre. Sokneprest Finn Kvarving i Øyer praktiserte såkalt «bjølkesigning» etter et eget utformet ritual. Noe lignende gjør prester i dag – som jeg har kjennskap til – på Vestlandet, på Møre og i Nord-Norge. I det senere har sokneprest Roaldsnes i Vestnes vakt oppsikt med sin velsignelse av skip. Finnmark har vel særlig sterke tradisjoner i denne henseende. Det er ikke tilfeldig at det i forbindelse med utarbeidelsen av samiske kirkebøker ble lansert et eget tillegg kalt «Velsignelse av hjem». Tanken er at dette ritual kan brukes både til innvielse av et (nytt) hjem eller også til å bringe fred til hus hvor det er «uro». I den finsk-samiske kirkebok har et tilsvarende ritual lenge vært i bruk. Det legges det vekt på å samtale med de berørte personer. «Det er viktig å la de som bor i huset fortelle om det de har opplevd og samle dem der ting har skjedd». Så kommer skriftlesning, (feks. Salme 103,1-4; Salme 121; Kol. 1-2; Luk. 19,1-10), salmesang (feks. «Vår Gud han er så fast en borg» eller «Herre signe du og råde»), forsakelsen og troen framsies, deretter Fadervår og til slutt velsignelsen. I forbindelse med diskusjonen rundt dette skriver Øystein Bjørdal: «Den viktigaste staden i liva våre er der vi bur ... Kva er det som sit i veggjar, golv og tak? Kva har vore der før oss? Kva ånd er det som pregar den staden vi bur på?» Og han kommer med et meget godt forslag, nemlig at Nemd for Gudstjenesteliv i Kirkerådet utarbeider en egnet liturgi for kirken som helhet.<sup>22</sup>

Mest konkret blir utfordringen når folk vender seg direkte til presten fordi de opplever gjenferd eller «uro» i hus. Et eksempel: Et ektepar nordfra tør ikke bo i sin leilighet i Oslo fordi en mann de er i konflikt med der nord har kastet en forbannelse over boligen: de får ikke fred i huset. De ringer først til Margit Sandemo. Hun råder dem til å legge et kronestykke i hvert hjørne av alle rommene. Ettersom ekteparet ikke hadde full tillit til denne løsningen henvendte de seg til stedets prest. Han framførte

ingen utdrivelsesformularer, men leste Guds ord og foretok en velsignelse av hjemmet, i form av en «bønnevandring», rom for rom. Forbannelsen og angsten ble brutt. Ekteparet kunne deretter trygt flytte inn i leiligheten sin<sup>23</sup>.

Lignende saker har det vært flere av i de senere år, også i media, f. eks i Odda, Modum, Bergen og Øyer. I flere av disse tilfellene «konkurerte» presten på markedet med de sjamanistiske åndeutdrivere, og det ble store medieoppslag hvor man ble satt i bås med disse. Dette er med andre ord et felt vi må vi gå inn i på en mest mulig ryddig måte, både teologisk og praktisk. Odda-prestene formulerte – etter samråd med biskopen – i 1996 en bønn som fortjener å gjengis:

*«Allmektige Gud, himmelske Far, vi ber deg for dem som bor i dette huset. Det skjer merkelige ting her, Herre, og det gjør familien her urolig og redd. Vi forstår ikke alt som skjer mellom himmel og jord, men vi vet at du ser hver enkelt av oss og vil oss vel. Vi ber om at du som er Herre over himmel og jord, over makter og myndigheter i himmelrommet, må ta bort det som skaper uro og angst hos denne familien. Kjære Frelser, vi ber om at du må komme nær med din fred i dette hjemmet. Det ber vi om i Jesu Kristi navn. Amen.»*

Etter flere mislykkede sjamanisme-forsøk brakte prestenes bønn endelig fred i huset i Odda, og den takknemlige fru i huset kvitterte med å skrive en bok som beskrev hele hendelsesforløpet.<sup>24</sup>

### Forlag til bønn om fred i hus hvor det er uro

Da jeg i 2003 for første gang ble tilkalt til et hus med mye uro, laget jeg et lite ritual, basert på samtaler med atskillige prester som har praktisert dette. Bønnen er tildels inspirert av Odda-prestene og gjengis her i sin helhet, til overveielse for andre. Det viktigste ved en slik anledning er å selv være forberedt i bønn – selv være i Kristus – og å ha god tid under selve handlingen. Folk må få «tømme» seg. Handlingen kan lett ta 2-3 timer. Prestekjole kan

bæres, dersom det er ønsket, men selv foretrekker jeg rundsnipp og presteskjorte, med kors.

Egnede salmer kan være «Hvor to og tre forsamlet er», «Vår Gud han er så fast en borg», «Deilig er jorden», «Hvilken venn vi har i Jesus», «Jeg er i Herrens hender» og «Herre signe du og råde». Mulig skriftsteder er Salme 23; Salme 84,2-5; Salme 121; Salme 127,1; Salm 139,1-6; Matt 6,33-34; Luk. 24,36-43, Joh 14,1-4; Kol 1; Efes 3,16-19 og 6,10-18. Jeg vet at noen prester bruker tekster om besettelse og utdrivelse ved slike anledninger. Det mener jeg er uheldig, man bør unngå at «åndene» uten videre betraktes som demoner, og kun la dette være en mulig tolkning blant flere. Er man i Kristus er man beskyttet uansett. At noe er underlig og «overnaturlig» trenger slett ikke innebære at det er demonisk. Demoni kjennes på hvilken holdning «ånden» har til budskapet om Jesus. Vi skal hjelpe folk med angst knyttet til uforklarlig «uro». Å legge opp til åndsutdrivelse vil i noen tilfelle kunne øke angsten – og forvirringen. Som sagt, det er viktig å vite hva vi ikke vet – og være trygg med det.

Vi tar først en vandring rundt i huset hvor folk får forklare på de aktuelle steder hvor underlige og ubehagelige ting har skjedd. Vi setter oss så ned sammen i et av husets sentrale rom, hvor de impliserte får god tid til å beskrive hvordan de i har opplevd det hele. Teorier om «hvem» som går igjen kan komme fram. Presten lytter til dette, uten å ta stilling. Samtalen vil ofte gli naturlig over i andre kristne problemstillinger som er viktige for den enkelte i den bestemte livssituasjon vedkommende er i akkurat nå. Denne samtalen er i mange tilfelle det aller viktigste ved hele handlingen, og dreier seg ofte i retning av det mest sentrale i evangeliet: å hvile i tilgivelsen, være omsluttet av Guds kjærlighet. Så tenner vi lys, synger en salme. Så kommer tekstlesninger. Selv mener jeg Luk. 24,36-43 er viktig å få med. Så deles det ut et ark hvor bønnen er skrevet, og man bør oppmuntre de pårørende til selv å være aktive i bønnen, som er ment som en veksellesning. Bønnen lyder slik:

Prest/leder: *Allmektige Gud, himmelske Far! Vi takker deg fordi du har lovet at hvor to eller tre er*

*samlet i Jesu navn der er du midt i blant oss ved din gode Hellige Ånd.*

Alle: *Vær oss nær, Gud, etter ditt løfte.*

Prest/leder: *Vi ber deg for dem som hører til i dette huset. Det skjer merkelige ting her, Herre, og det gjør folk urolige og usikre. Vi forstår ikke alt som er mellom himmel og jord, men vi vet at du forstår, du ser.*

*Du ser hver enkelt av oss. Du vil oss vel. Du er Herre over himmel og jord, over alt som finnes av makter og uforklarlige fenomener i den åndelige verden. Vi ber at du må ta bort det som skaper uro og angst på dette sted. Vi ber om at de må skje nå, mens vi har denne bønnehending.*

Alle: *Vær oss nær, Gud, etter ditt løfte.*

Prest/leder: *Gode Frelser, vi ber om at din fred må hvile over dette sted. Det ber vi om i Jesu Kristi navn. Amen.*

En liten stund med stillhet kan følge etter bønningen. Deretter går alle fra rom til rom (hvor presten gjerne stiller seg på de mest «befengte» steder), og sier i hvert rom «vi ber om fred i dette hus» mens det gjøres korsets tegn. Vi går så tilbake til hovedrommet. Der følger et salmevers, med Fadervår og velsignelsen. La folk beholde arket med bønningen, slik at de selv kan be denne bønn når de ønsker. Anbefal gjerne også Den Norske Kirkes Bønnebok. Så tar man raskt farvel. Det er greit å ikke dvele ved avskjeden for da kan noen få trang til å ta ting opp igjen. Man bør gjøre sin gjerning og gå. Etter noen uker kan man gjerne ringe dem opp igjen.

En liten avsluttende bemerkning:

Vi kommer lengst, tror jeg, når vi tar dette spørsmål på alvor uten å havne i gravalvoret. Petter Dass' spøkefulle omgang med maktene er viden kjent. Han var så trygg i sin kristentro at han ikke fryktet noen hevn selv om han fleipet og spøkte om det så dreide seg om Tykje og Gammel-Erik. Og dette var i seg selv med på å ta brodden av folks redsel for maktene. Når vi møter opp i hus med «uro» blir vi lett tildelt en overdimensjonert rolle som «åndsutdriver».

Folk spør om man kan «føle» åndene. Selv har jeg aldri «følt» noe spesielt ved slike anledninger. Vi må unngå å bli åndelige allvitere som det danske ekteparet i serien «Åndenes hus». Det er ikke så dumt å ha litt humor på lur – om ikke under første besøk i huset, så kanskje ved senere kontakt.

En omreisende predikant for MF hadde sin spesielle måte å «drive ut» spøkelses på. Når det begynte å tasle rundt senga hans under overnatting på gamle prestegårder pleide han å reise seg opp i senga og si høyt og tydelig: «Hyggelig å se så mange. Vi tar opp et offer til Menighetsfakultetet». Det virket raskt og effektivt, ifølge ham selv.

Det hører med til den kristne frihet at man kan spøke om åndene uten å være redd for åndenes «hevne». Sunn menneskelighet og humorfylte replikker kan være den beste hjelp enkelte kan få for sin angst for åndene. Enkelte «spøkelses» fjernes best med – en spøk.

Bønn nr. 220 i Den Norske Kirkes Bønnbok, «Velsignelse av nytt hjem», sammenfatter det hele på en fin måte:

*Gud, jeg overlater mitt hjem i din hånd.  
La det bli et sted med velsignelse, et sted der det er  
åpent og varmt. La døren alltid være åpen for deg,  
for slekt og venner, for tilgivelse og kjærlighet i  
handling, for latter og glede, for det alvorlige og  
dype, for tro og håp. I Jesu Kristi navn.*

## Sammendrag

Den nyvåknedde interesse for gammel animisme og nyere spiritisme avspeiles klart i media gjennom de senere år. Troen på ånder er gjennom dette i ferd med å bli en mulig stueren oppfatning – et stuerent «univers» – hos det moderne mennesket. Dette aktualiserer en relevant kirkelig tenkning og praksis. Ikke få prester mottar henvendelser om å hjelpe til mot ånder i hus, populært kalt spøkelses. Vi bør som prester gå aktivt inn i dette, med Guds ord og bønn, uten nødvendigvis å akseptere teorien om «hvileløse ånder» og andre forklaringsmodeller hos de impliserte. Vi bør heller ikke demonisere fenomenet. Vår framtreten i hus med uro bør være preget av en trygg pastoral forankring i vissheten om at Gudsriket, og Jesus selv, blir reelt nærværende gjennom Gudsord, salmesang og bønn. Dette har kraft i seg til å dempe «uro» av ethvert slag, enten den skulle være av psykisk eller åndelig art. Endelig fremmes det et konkret forslag til «bønn om fred i hus hvor det er uro».

## Noter

- 1 Foreliggende arbeid inneholder en del momenter fra følgende artikkel: Romarheim, A: «Spøkelsesteologi», i *Østen og vi*, (1999) nr.4, s. 18–20, her sterkt bearbeidet.
- 2 Romarheim, A & Holter, M: *Margit Sandemo og den mystiske Lucifer*, Oslo: Credo 1993
- 3 Gilhus, I. S. og Mikaelsson, L: *Kulturens refortrylling. Nyreligiositet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget 1998.
- 4 Madsen, Ole Skjerbæk: *Hva gjør jeg når jeg opplever uforklarlige fenomener i mitt hjem?* Fredriksberg: I mesterens lys 2000, 18 s.
- 5 Bergen Arbeiderblad 23 08 2004.
- 6 Berger, Peter L. et al (eds.): *The Desecularization of the world : resurgent religion and world politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- 7 Romarheim, A: «Familieukeblader som barometer på folkelig religiositet» i Engedal, L. G. og Sveinall, A. T.: *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiositet og kristen tro*. Trondheim: Tapir 2000.
- 8 Hjemmet nr. 25/2004.
- 9 Hjemmet nr. 26/2004
- 10 Hjemmet nr. 31/2004
- 11 Hjemmet nr. 27/2004
- 12 Hjemmet nr. 28/2004
- 13 Hjemmet nr. 30/2004
- 14 Øystese, Rune: *Ungdom og nyreligiositet*. Askøy: Berland Øystese Skrivestove 1995
- 15 Nydal, Erling: *Ungdom og spiritisme. Ei undersøkelse om ungdom sitt forhold til spiritisme*. Spesialavhandling, MF Oslo 1995
- 16 Allers nr. 36/1996
- 17 VG 22 12 1996
- 18 Hjemmet nr. 20/1997
- 19 Hjemmet nr. 5/1997
- 20 Hjemmet nr. 18/1998
- 21 Ottesen, Per: *Spøkelses*. Oslo: Grøndahl 1998, s.102ff
- 22 Luthersk Kirketidende nr. 7/ 2001, lederartikkel.
- 23 Presten, Hans Arne Akerø, har selv beskrevet denne hendelsen i *Vårt Land* 09 08 2001.
- 24 Tøsdal, Gunn: *Poltergeist: den sanne historien om «spøkelseshuset i Odda*. Oslo: Cappelen 2000.

# Ordets gjenklang

Positiv tilknytning for evangeliet med hjelp av Grundtvig



AV OLE JACOB NYHUS

jacken\_nyhus@hotmail.com

Vi tilhører en tradisjon hvor syndserkjennelsen har vært avgjørende for livet med Gud. Det er på tide å utfolde en mer positiv tilknytning for evangeliet. At liturgi, lovsang og forkynnelse først av alt skaper en 'gudsbildeerkjennelse' mer enn syndserkjennelse. At 'gudsbildeerkjennelse' er et nytt og fremmed ord sier mye. Det gode i mennesket har vært stemoderlig behandlet i vår lutherske tradisjon – nesten som noe suspekt. Her sliter vi med et teologisk underskudd, vi som kirke må gjøre noe med. For livets ord skaper gjenklang når menneskets storhet og kjærligheten til livet levende utfoldes, mer enn når vår syndighet påpekes. Positiv tilknytning for evangeliet bør være et program for liturgi og forkynnelse.

La meg illustrere temaet med noen eksempler fra gudstjenesten. Glade foreldre bærer stolt sitt barn til dåpen. De gleder seg over barnet, samtidig som de kjenner på ansvaret og behovet for beskyttelse og trygghet. De har ikke så mange ord for dette, men kjenner det som rett og trygt å bringe barnet til dåpen. Som prest ønsker jeg å gi dem ord som holder fram hvor stort og vakkert Gud har tenkt for barnets liv. Hele situasjonen åpner positivt for skapelsens evangelium om barnet som skapt i Guds bilde, men hva kommuniserer vi ved en slik anledning? Når barnet bæres fram i Guds hus, er det ikke ett ord i liturgien som setter ord på gleden, undringen, takknemligheten til Gud for det nye mennesket han har latt komme til verden. Det eneste antropologiske utsagn om «våre barn i den hellige dåp» er at: «...de er barn

født med menneskeslektens synd og skyld, men i dåpen blir de Guds barn...» Hvorfor evner liturgien så dårlig å favne og gi levende uttrykk for det glade, gode og store alle i en slik stund kjenner på?<sup>1</sup>

Denne, hva vi må kalle, stemoderlige behandling av skapelsens evangelium merkes også i gudstjenestens bønner. Av alterbokas 76 kollektbønner finner jeg bare én, (maks 3) som takker Gud for livet og skaperverket.<sup>2</sup> All takk som ellers uttrykkes i disse bønnene kobles direkte opp mot innholdet i andre eller tredje trosartikkel.

Denne manglende evne til å favne det gode og uttrykke gleden er påtagelig også ved enkelte gudstjenester – f. eks i påsken. Menigheten har vært gjennom ei lang faste- og pasjonstid, og endelig er påskemorgen der, dagen da lyset og livet triumferer. Likevel får jeg problemer med intimasjonen. Det føles galt å måtte innlede festen med: «*La oss bøye oss for Gud å bekjenne våre synder.*» Er det virkelig nødvendig? Hver gang? Er det så oppbyggelig å ustanselig måtte bekjenne «lysten til det onde»? Kan vi ikke noen ganger bare få glede oss eller bekjenne lysten til det gode? Må det *alltid* lyde en anger før gleden, et kyrie før gloria? Det gjorde det da vitterlig ikke det første gang den store gleden ble forkynt for hele folket.

## Et teologisk underskudd

Eksemplene ovenfor peker på en mangel og et mønster i vår lutherske tradisjon. Det virker som det først må etableres et *negativt* tilknytnings-



punkt for evangeliet. Selv når hele situasjonen åpner positivt for evangeliet, kommer ofte ikke kirken dette i møte. Livets glede og menneskets godhet må sies å være teologisk underbelyst i forhold til den energi og kreativitet som har vært lagt for dagen i utfoldelsen av menneskets syndighet. Hvordan utfoldes konkret evangeliet om Gud som skaper oss i sitt bilde? Eller hva er egentlig den «gode jord» i oss mennesker som gjør at livets ord kan finne gjenklang? Jeg har hørt mange prekener om steingrunn og tornekratt, men evangeliet om den gode jord i menneskenes hjerter er sjelden forkynt.

I de dogmatiske arbeidene med tilknytningspunktet for evangeliet blir dette svært synlig. Det gjøres en rekke avanserte forsøk på det som synes å være en nærmest umulig oppgave: å føye Ordet og mennesket sammen. Man kan eventuelt finne et «punkt» i den allmenne åpenbaring som korresponderer med den menneskelige fornuft, eller et «punkt» i syndserkjennelsen som kan knytte an til selvfortvilelsen, men det utfoldes sjelden at det skulle være noe godt og konstitutivt ved mennesket som gjør at Ordet kommer «til sitt eget»<sup>3</sup> og derfor kan finne gjenklang.

Det er ikke tilstrekkelig å bare si at Ordet finner gjenklang i det Ånden skaper tro «når og hvor Gud vil» som det heter i bekjennelsen.<sup>4</sup> Selvsagt er mennesket prisgitt Ånden, men hva er det Ånden ved Ordet møter i mennesket? Møter Ordet noe som er like dødt som «stokk og stein»<sup>5</sup>, slik den lutherske bekjennelse faktisk hevder, eller møter Ordet et kjempende liv som lar seg berøre fordi det er av Gud? Det er her vi vil sette fokus og arbeide med å gjøre det nevnte teologiske «underskudd» noe mindre.

Jeg bruker bevisst ordet «tilknytning» og ikke «tilknytningspunkt» for evangeliet. Det dreier seg mer om ei *flate* enn et «punkt». Guds ord er ikke ei pil som sikter mot et svakt «punkt» i menneskets rustning, men et såkorn som får synke ned i den gode jord i hjertets åpne furer.

I arbeidet med en positiv tilknytning for evangeliet har det vært berikende å lese Grundtvig. Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783–1872) er kanskje den i Norden som rikest har utfoldet en positiv tilknytning for evangeliet i lys av skapelsens evangelium om mennesket

som skapt i Guds bilde. Grundtvigs kristendom favner det hele menneskeliv og de allmenne livserfaringer på en mer positiv og inkluderende måte enn vi har vært vant med i luthersk/pietistisk kristendom. Ikke minst Grundtvigs menneskesyn legger fundament for rike homiletiske perspektiver, og utgjør et viktig korrektiv og supplement til mye tradisjonell «norsk kristendom.» Vi lar derfor Grundtvig følge med på veien som en viktig bidragsyter til hvorfor og hvordan evangeliet faktisk kan finne gjenklang hos oss mennesker.

### Negativ tilknytning – vår tradisjon

«derfor når vi saktens nærmest sannheten når vi sier at det er menneskets synd – dets syndighet – som er tilknytningspunktet.» Carl Fr Wisløff.<sup>6</sup>

Det virker unektelig noe spesielt å gjøre *synden* som skiller oss fra Gud til evangeliets tilknytningspunkt. Sitatet er likevel representativt for en tung luthersk tradisjon. Først når mennesket ser seg selv som en synder, kan det ta i mot Jesus som sin frelser. Veien til Gud går gjennom alvor, anger, bot, syndserkjennelse. Guds ord finner gjenklang hos et menneske i den grad det erkjenner seg som en synder.

Luthers anfektelse og vei til en nådig Gud blir normerende for hele den kirke som bærer hans navn. Startpunktet for et liv med Gud blir anfektelsen og syndserkjennelsen og uten dette ingen nåde. Derfor blir syndserkjennelsen så fundamental i hele denne tradisjonen. Hver dag, hver gudstjeneste(!), ja, hele livet, må syndserkjennelsen være der fordi det er den som åpner for nåden.<sup>7</sup>

Det lutherske lov/evangelium-skjema tenderer mot å tømme skapelsen for evangelium. Nåden kobles først inn i 2. trosartikkel, som om det faktisk foreliggende menneskeliv skulle være uten nådens virkninger. Det naturlige menneskeliv reduseres til et slags råmateriale Gud i Kristus kan komme og gjøre noe ut av (gjøre kristent, gi glede, skape en mening med osv.) Det er ute av horisonten at det naturlige menneskeliv også skapes og holdes oppe av Guds nåde alene. Denne nærmest sekulariserte og teologisk underbelyste betraktning av det alminnelige menneskeliv skaper ofte en vond kløft mellom predikant og tilhører. Jeg glem-

mer ikke hvilke glade reaksjoner det vakte, da jeg på et bibelkurs utfoldet hvordan Gud kunne tale i alle menneskers samvittighet og slik virke i alle mennesker til det gode. Plutselig hadde alle en erfaring med Gud og en positiv tilknytning for mer av evangeliet.

Debatten om «tilknytningspunktet» ble særlig aktuell med den dialektiske teologi som helt eller delvis benektet at det finnes noe i mennesket Guds ord kan knytte an til. Også ledende lutherske teologer her hjemme har med sin understrekning av menneskets totale syndeforderv hatt problemer med å skulle finne noe «tilknytningspunkt»<sup>8</sup>. Mennesket fargelegges med så mørke farger at det rett ut sagt blir deprimerende lesning. Som vi skal se, vil en så negativ forståelse av folks liv og lengsler virke ødeleggende for forkynnelsen.

Det finnes en *reformert* tendens i denne tradisjon. Gud og verden, guddommelig og menneskelig står mot hverandre som to motsatt stridende prinsipper, og det blir nærmest umulig å føre dem sammen eller i det minste finne et «punkt» hvor de kan berøres. Jf. den calviniske formel: «Det uendelige kan ikke rommes i det endelige»<sup>9</sup>. Spørsmålet om tilknytning for evangeliet rører derfor ved noe av teologiens (og filosofiens) viktigste tema: hvordan formidle mellom Gud og verden, guddommelig og menneskelig. Spørsmålet om tilknytning for evangeliet handler derfor ikke primært om hvordan gjøre evangeliet «relevant». Dette handler primært om ontologi og ikke minst om antropologi.

### **Vektskålstenkningen**

Luthersk tradisjon, særlig i pietistisk utgave, har hatt en lei tendens til å ville gjøre nåden stor ved å gjøre mennesket desto mindre.<sup>10</sup> Å si at det også finnes noe som er edelt, sant og godt i mennesket har vært en farlig innrømmelse fordi det kunne true «nåden alene». Det lukter av «gjerningsrettferdighet» eller at mennesket skulle ha «noe å rose seg av». Denne angsten for gjerningsrettferdighet synes å fargelegge hele teologien. Det alminnelige menneskeliv tømmes for sine iboende kvaliteter og muligheter i den tro at Kristi verk da skal bli desto større og nåden bli helt «alene».

Denne ensidige negative tilknytning for evangeliet er ikke bare strategisk lite klok for forkynnelsen. Det gir en kristendom det ikke er godt å leve med. Ikke få i vårt land sliter med en falsk dualisme mellom det menneskelige og det kristelige. Evangeliet om livets redning mister sitt feste i det konkrete menneskeliv, og selve evangeliet i evangeliet går tapt. For så lenge skapelsens evangelium ikke er forkynt, kan evangeliet om skapelsens redning vanskelig forstås rett.

Tenkemåten er å ligne med to vektskåler: jo mer tyngde en legger i den ene vektskålen desto mindre får den andre. Jo mer bundet en er til det jordiske, jo mindre betyr det himmelske. Jo mindre en gjør mennesket, jo større blir Gud. Det synes å være ute av horisonten at Gud og mennesket kunne plasseres i samme skål, at Skaperen og hans skapning hører sammen i et skjebnefellesskap. Det eksisterer ikke et prinsipielt konkurranseforhold mellom Gud og mennesket – noe inkarnasjonen slår fast. Gud og menneskets skjebnefellesskap bevitnes jo daglig. Vi ser at reduksjonen av mennesket leder til sekularisering og gudsfornektelse – eller omvendt: sekularisering og gudsfornektelse leder til reduksjon av mennesket. Slik henger forestillingene om Gud og mennesket sammen. Vi er i samme skål.

Et av kjennetegnene ved vår sekulariserte samtid er at den har tapt bildene som holder menneskets storhet og verdighet oppe og fortellingene som holder mennesket på plass i en meningsbærende sammenheng. Konsumsamfunnet og reklamen reduserer oss ustanselig til forbrukere og driftsvesener, mens biologene vil gjøre oss til avanserte pattedyr. I denne kontekst er det viktigere enn noen gang at kirken gjennom sin forkynnelse, lovsang, liturgi og diakoni står fram som det fremste vitne på menneskets storhet og verdighet – hva det er å være menneske på Guds jord.

### **Erindring, undring, gjenkjennelse** **«En Levning fra Paradis»**

*Evangeliet om livet med Gud* møter ikke mennesket som noe totalt fremmed, men som noe som kan finne gjenklang i mennesket fordi vi alle

fortsatt lever livet fra Skaperens hånd – et liv usynlige krefter nå kjemper om. Sporene etter det opprinnelige livet med Gud er ikke helt utslettet. De kommer for dagen i menneskenes lengsel og søken etter kjærlighet, klarhet, mening osv. Religionenes historie er et gedigent vitnesbyrd om bredden, kraften og dybden i denne utryddelige lengsel. Mennesket er den eneste skapning som gjør noe så merkelig som å bygge et alter. Om synden har skapt skilsmisse mellom Gud og menneskene, er dog *minnet* om dette samliv tilbake. Dette er et stadig tilbakevendende tema i Grundtvigs skrifter. Guds bilde i mennesket er ikke fullstendig utryddet. I så fall ville ikke mennesket lenger være menneske og frelse være umulig. Evangeliet ville heller ikke ha noe å knytte an til. Om denne 'rest' sier Grundtvig:

ligesom Mennesket i Ordet beholdt sin kiendelige Lighed med Gud, saaledes fulgte ogsaa en Levning af Troen, Haabet og Kjaerligheden det faldne Mennesket ud af Paradis og ind i Ørken... med Afmagten og det dødelig Saar<sup>11</sup>

Dette er et bibelsk bilde med rike antropologiske og homiletiske perspektiver. Mennesket er jaget inn i ørkenen med banesår og avmakt, men det bærer med seg et dunkelt minne, en erindring om livet med Gud, et liv som er bedre og annerledes. I alt liv er det fortsatt en «Levning» tilbake, spor av det opprinnelige liv i tro, håp og kjærlighet som forkynnelsen kan knytte an til. Samme hvor langt bort et menneske har kommet, er det like fullt noe tilbake hvor ordet kan finne feste og begynne sin nyskapende gjerning. Om et menneske sørger og fortviler over eget liv og ikke ser at det har noe av denne 'levning', har det like fullt en forestilling om at det var ikke slik mitt liv var «ment». Denne sorg over eget liv er i seg selv et vitnesbyrd om gudsbildets rest. Dette sammenfatter Grundtvig slik:

Føler ej vi i vort Hjerte / Vi oprandt af Gudeæt, / Ej vi føle kan med Smerte, / At vi arted os fuld slæt, / Kun med Spot det ord vi møde: / At gjenlose og gjenfode / Gud os vil som sine Børn.

Ingen har Gulddaarer fældet, / Som ej Glimt af Guldet saa'; / Saa Guds billed, forældet / Maa i Glans dog for os staa, / Om hos os det skal fornyes; / thi fornyes, kan som flyes, / kun hvad gammelt, end er til.

...  
Derfor dybt os end kan røre / Det Guds-Ord, som os har skabt,<sup>12</sup>

### Alle er barn av Gud

Lignelsen om den bortkomne sønn handler om dette. Sønnen i utlendighet bærer med seg et dunkelt minne om livet i fars hus. Og etter hvert vekkes erindringen om dette livet mer og mer til live, og en dag kommer han «til seg selv». Han tar sin lengsel på alvor og begir seg på veien hjem hvor farens gjensynsglede venter ham. Denne kanskje aller mest elskede lignelsen av Jesus gir oss en antropologi med rike perspektiver for forkynnelseens tilknytning. Å forkynne evangeliet for den bortkomne sønn, må innbære å vise medlidenhet med hans nød. Dernest å bekrefte hans lengsler og vise hva de handler om: hans opphav, tilhørighet og dypeste identitet. For så å fortelle de gode nyheter om livet hjemme og faren som fortsatt venter og regner han som sin.

Samme hvor dypt han hadde falt, forble han altså likevel sønn av sin far. For et barns opphav kan ikke gjøres om. Han sluttet ikke å være sønn da han i overmøt vendte faren ryggen. Han ble heller ikke sønn da han kom hjem, man han fikk igjen begynne å leve i det barnekåret han hadde forlatt. Hele veien handler det om den samme sønnen, men under ulike eksistensvilkår: *trellekår* eller *barnekår*. Dette er et viktig korrektiv til forståelsen av det ikke-gjenfødte mennesket. Hvis for eksempel barnet ikke er et Guds barn før dåpen, (slik vår dåpsliturgi forutsetter) hva er det da? Er det et djevelens barn?<sup>13</sup> I så fall, hva betyr egentlig det? Det er elementær dogmatikk at djevelen ikke kan skape, men bare ødelegge. Den eneste måten vi derfor til nød kan forstå et slikt utsagn på må være at barnet lever under syndens og dødens fangeskap og slik er under djevelens makt. Men da brukes uttrykkene «Guds barn» og «djevelens barn» ikke parallelt. I det siste tilfelle handler det ikke som i det førte om opphav, og identitet, men om makt og fangeskap.<sup>14</sup>

Dette kommuniseres ofte ikke tydelig. Når det for eksempel heter i dåpsliturgi at «Den allmektige Gud har nå gitt deg sin Hellige Ånd, gjort deg til sitt barn», forstå vel de fleste dette som at nå settes barnet inn i forholdet til Gud og får Gud som far. Forholdet til Gud begynner ved dåpen. Barnets grunnleggende tilhørighet og identitet springer ikke ut av skapelsen, men

av gjenfødselen. Her er johannesprologen tankevekkende. Jesus kommer til «sitt eget», men «hans egne tok ikke imot ham». <sup>15</sup> Selv om de ikke tar i mot ham, betegnes de likevel som «hans egne».

Hva vi tenker og tror om våre tilhørere vil selvsagt påvirke forkynnelsen. Betrakter vi de ikke troende som «verdens barn» eventuelt «djevelens barn» eller betrakter vi dem som *atskilte søsken* vi kaller hjem til vår felles Far? Dåpen er selvsagt «nødvendig til frelse», men slike formuleringer om nå å bli Guds barn skaper lett unødig distanse. Nettopp i vår tid hvor fremmedgjøring, identitet og tilhørighet er av de store spørsmål, er det å være barn av Gud kanskje den aller mest dyrebare tilknytning vi har for evangeliet. Forkynneren må våge å insistere på at alle menneskers dypeste identitet og tilhørighet er i Gud. Du er av Gud! Augustins kjente ord: «Gud har skapt oss til seg, og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i ham», er et ypperlig program for kanskje de fleste prekerer.

### *Lengselen er innplantet av Gud*

Evangeliet kommer derfor det urolige hjerte og den gode lengsel i møte. I en preken over den rike mann og Lasarus skildrer Grundtvig lengselen mot «den rolige Bolig i Abrahams Skiød» og sier:

Har hjertet lært at kiende disse Længsler, da stiger Sukket, dybt som Længselen, da stiger det til Ham som boer i det Skjulte... og vil du følge det eneste gavnlige Raad, da had ei den Længsel efter det Bestandige, Evige, om den end piner dig, lær heller at elske den og troe at hva der er det Høieste og Dybeste i dig er ogsaa nødvendig det Bedste, .. denne Længsel.. er ei dit eget Værk, den er dig nødvendig indplantet af en Haand, mod hvilket du forgæves prøvede Styrke, den usynlige Skaberhaand der dannede dig som Leer <sup>16</sup>

Grundtvigs prekerer og salmer har ofte dette som program. Å lære mennesket å forstå ja, *elske sin lengsel!* Den som gis ord og bilder til å forstå og elske sin lengsel får hjelp til å se inn i de dypeste sannheter om seg selv og sin Skaper. Lengselen er «indplantet af en Haand» som en stadig påminnelse om hvem vi er og hvor vi kommer fra. Lengselen er i seg selv positiv, «om den end piner dig» og kan få mange forvridde uttrykk.

Lengslenes betydning som tilknytning for evangeliet må sies på være klart undervurdert i luthersk kontekst. De betraktes snarere som noe suspekt: «mennesket søker i sin religiøse lengsel ikke Gud, det søker sitt 'eget'» heter det kategorisk i Wisløffs homiletikk. <sup>17</sup> Selv den «religiøse lengsel» (lengsle etter mening, fullkommenhet, sannhet, hellighet, osv) er derfor irrelevant som tilknytning.

Men om lengslene kan drive mennesket i gal retning er ikke lengslene i seg selv negative. Om den fortapte sønn hadde gått seg bort på hjemveien var det jo ikke hjemlengselen i seg selv som var problemet, men forvirringen og retningen. Selv konsumsamfunnet og den postmoderne grenseløshet kan tolkes som lengsler ute av kurs eller som *forvridde lengsler*. Musikkvideoenes ekstreme fokus på sex og «frihet» kan tegne som eksempel. Den lidenskapelige lengsel etter kjærlighet, skjønnhet, forening, grenseløshet, som her tross alt kan spores, vitner om at mennesket er en grenseoverskridende, kontinuerlig lengtende, tørstende, søkende skapning, som aldri lar seg nøye med det trivielle og materielle. Ulykken er at mennesket stadig søker det grenseløse i det høyst begrensede, det fullkomne i det høyst ufullkomne. Forkynnelsen skal vise hvordan lengslene vitner om menneskets storhet og opphav i Gud, samtidig som den søke å vri rett igjen lengslene, så de retter seg mot han som er den Grenseløse og Fullkomne. «Søk det du søker, men ikke der du søker». (Augustin)

### *Det barnlige er Guds dør*

Kanskje er det i barnets drøm og fantasi at denne lengsel og erindring er best bevart. Grundtvig mente at det barnlige kan ane paradiset og direkte fatte noe av Gud. <sup>18</sup> Derfor sier Jesus at vi må bli som barn for å møte Gud. Barnet som er ekte, spontant, tillitsfullt, som undrer seg og stiller spørsmål, som ikke er redd for å vise sin litenhet og avhengighet – dette barnet er Guds allierte. Gud møter menneskene der alle stiller likt – gjennom det barnet alle har i seg.

Dette betyr ikke at barnetroen skal sentimentaliseres. Barnetro for voksne kan i høyeste grad problematiseres. Idylliseringen av «min

barnetro» kan være et forsvar, en angst for å bli utfordret, en regressiv tilbaketrekning som hindrer vekst og modning. Men forkynnelsen må på et vis alltid knytte an til folks barnetro i betydningen der de faktisk er i sin tro, men ikke bare for å bekrefte denne tro, men som utgangspunkt for vekst og modning. Forkynnelsen skal «vekke» folk til bevissthet både om sin storhet (gudsligheten) og sitt grunnproblem (karikaturen). Når dette skjer vil det alltid vekke ulike reaksjoner til live. Grundtvig stiller spørsmålet «hva Opvækkelse vil sige, og hvordan den lykkes». Han svarer, at de som sover, slettes ikke er en ensartet gruppe. Det er de:

blinde sikre Syndere, de skrøbelige, vankelmødige Christne, og de troskyldige Barne-Sjæle, som vi maa kalde de slumrende Engle<sup>19</sup>

Disse våkner dels med gru, (de blinde sikre Syndere), dels med gråt (de skrøbelige vankelmødige Christne, dels med glede (de slumrende Engle). I en offentlig forsamling vil forkynnelsen vekke både gru, gråt og glede. Jesu egen forkynnelse viser at både tro og anstøt følger med evangeliet. En helt harmonisk modell mellom menneskets søken og evangeliets svar er derfor urealistisk.

### «Slått av undring»

Alt som her er sagt om «Levningen fra Paradis», det dunkle minnet og 'vekkelsen' møter oss på hver side i evangeliene. Hvor Jesus, den nye Adam, gikk fram ble jo alle reaksjoner vakt til live: gru, gråt og glede, tro, trøst og takk. Men den vanligste reaksjon på Jesus, det levende Ordet, er likevel *undringen*. Igjen og igjen heter det at folket var «slått av undring», «helt ute av seg av undring»<sup>20</sup> i møte med Jesus. De står med store øyne og åpen munn og ser og hører den nye Adam avdekke hemmeligheter om Gud og dem selv. De slås av undring, de stemmes innvendig, de gjenkjenner noe, tiltrekkes mot noe – noe nytt men likevel kjent, fremmed men likevel eget. I møte med Jesus har de støtt på noe de ikke kan fornekte uten å fornekte det dypeste i dem selv.

Dette er *det sanne menneskeliv som medium for*

*Mysteriet*. Jesus er et levende bilde, en *film* om Gud. Sant menneskeliv speiler noe av Gud. Tett innpå et menneske som elsker, ofrer og lider, blir vi berørt, vi blir vi stille, vårt indre stemmes, det griper om noe dypt inne i oss – Guds bilde i oss. Og når Guds bilde står klart foran oss i Jesus, minnes vi om vår egen pregeform, vår dypeste identitet. Alt dette skjer ubevisst. Mange vil ikke kunne verbalisere noe om hvorfor de berøres. Men berøringen og gjenkjennelsen kan ikke forstås uten «Levningen fra Paradis-Livet» eller Guds bildets rest i oss. En god preken knytter an til og griper varlig om denne berøring, viser hva den handler om. Når dette skjer, bringes vi i kontakt med vår dypeste identitet – Guds bilde i oss. Det skapes en 'gudsbildeerkjennelse'.

### Å snakke rett om synd. Billedspråkets nødvendighet

Når kirken skal snakke om synd, møter den et av sine største kommunikasjonsproblemer. Dette skjer til tross for at menneskets ondskap, egoisme og ødeleggelse stadig tematiseres innen film, teater, litteratur for ikke å si enhver nyhetssending. Kirken kan i alle fall ikke skylde på at dette ikke er «aktuelt» eller «relevant»! Likevel skjer det for mange en umiddelbar blokkering så fort predikanten tar ordet 'synd' i sin munn. Ordet er så negativt ladet at mange assosierer det automatisk med fordømmelse og moralisme. Ordet er blitt nesten umulig å bruke, i alle fall umiddelbart. Dets bibelske betydning er for det store flertall rett og slett tapt. Hvor feil ordet forstås avslører nye synonymordbøker. Synonymer for 'synden' er i følge ordboka: «*verden, livet, jordelivet, tilværelsen, jammerdalen*»!<sup>21</sup>

Kirken har her ingen annen enn seg sjøl å skylde på. En tung luthersk tradisjon har holdt synden og verden/livet så tett sammen at de blir umulig å skille. «Guds skaperverk... og djevelens verk er prinsipielt forskjellig ting» men «denne forskjell (er) ikke empirisk tilgjengelig».<sup>22</sup> Denne *identifisering* av synden og livet er altså ingen antikvert forestilling, men fortsatt den forestilling man griper til når det i dag skrives ordbøker.

Det er når man begynner å snakke om «menneskenaturens fordervelse» det går galt. Bibelen opererer ikke med slike begreper, men snakker om synden i et *mytologisk billedspråk*. Adam og Eva lar seg lokke og bedra av slangen. De er ulydige og jages ut av Paradis og inn ørkenen med avmakt og dødelig sår, lengsel og erindring. Verden er en arena hvor usynlige krefter kjemper om skapningens krone, det guddomslike mennesket som stadig lar seg lokke og bedra. Mennesket står i en kamp mellom Gud og Satan, sannhet og løgn, liv og død – vel og merke *mellom* disse krefter.

Vår lutherske tradisjon har hatt en tendens til å plassere menneskene på den ene eller andre sida. Hvis predikanten så gir inntrykk av å være på den rette sida og tilhøreren på den gale, er forutsetningen for en god kommunikasjon selvsagt ødelagt. Vi lever ikke samme liv, baler ikke med de samme krefter. Når et så personlig og sårbart tema som synden i våre liv tematiseres, er det uhyre viktig at predikanten står solidarisk med sine tilhørere og tydeliggjør at vi lever samme liv og prøves i samme ting.

Hvilket *språk* vi her bruker, angår i høyeste grad også innholdet. Så lenge mennesket betraktes i sin *historiske* sammenheng med Gud og medmennesker, hvor usynlige krefter kjemper om vår tro og tillit, er det fullt mulig å snakke om menneskets fall og samtidig fastholde menneskets storhet og verdighet. Det er ikke vanskelig å fastholde den bortkomne sønns verdi og identitet, samtidig som vi ser hans nød og behov for nåde. Men når teologien vil lage dogmatikk av denne lignelsen, erstattes ofte billedverdenen med et dogmatisk/ filosofisk begrepsapparat. Mennesket tas ut av sin historiske sammenheng og settes på en pidedestall for å defineres. Det er ikke lenger *menneskelivet* som skildres, men «mennesket» som et *begrep* man skal vesensbestemme. Synden betraktes ikke lenger som en fremmed og fiendtlig *makt* som kjemper om mennesket, men snarere som en svart klump man putter inn mennesket.<sup>23</sup> Synden blir en del av menneskets «natur», en natur som er blitt pervertet, forgiftet osv.<sup>24</sup>

Denne skjebnesvangre *identifisering* av menneskelig og syndig kan vanskelig unngå en

devaluering av mennesket og en falsk forsøkelse. Hele kristendommen blir hva Grundtvig meget overbevisende har påvist «en Række af Umueligheder»<sup>25</sup>. Hvis Guds bilde er fullstendig tapt og erstattet av synden som vår nye «natur», blir synden noe konstitutivt ved mennesket, og Gud kan ikke lenger være menneskets skaper.<sup>26</sup> Hvis synden tilhører menneskets «natur», kan ikke Kristus være sant menneske og det naturlige menneske kan ikke opplyses og gjenløses. Både skapelse, inkarnasjon, åpenbaring og gjenløsning umuliggjør synden som menneskets natur eller vesen. Derimot fastholder Bibelen hele veien synden som en fremmed, fiendtlig og gåtefull makt mennesket skal kjempe mot. Jesus trer inn i kampen *for* mennesket *mot* synden. Han *frigjør* vår sanne natur.

Tapet av billedspråket får som vi ser her dramatiske følger også for selve saken. Her gjelder virkelig Peters formaning: «Om noen taler, han tale som *Guds ord*»<sup>27</sup> Dette gjelder i høyeste grad også *formen*. Med andre ord bevar bildene!

Det må være mulig å snakke om disse ting på måte som vekker gjenklang, selvrespekt og mot til å kjempe. Antagelig bør vi legge selve ordet «synd» til side i likhet med mange av de store ord i kristendommen. For det store flertall har ord som 'synd', 'frelse', 'omvendelse', 'helliggjørelse' tapt sitt bibelske innhold. Ordene gir gale assosiasjoner og blokkerer mer enn de åpner for nye rom og forståelse. Ordene kan ikke lenger brukes umiddelbart. Forkynnelsen må derfor unngå selve ordet (og blokkeringen) og i stedet snakke om *den virkelighet* disse ordene rommer. Når ordenes innhold er levende tilegnet, kan predikanten eventuelt hente dem inn, og det vil forhåpentligvis skapes en liten aha opplevelse.

### **Gudsbildeerkjennelse for syndserkjennelse**

Et viktig mål for luthersk forkynnelse har vært at den skal lede til syndserkjennelse og bekjennelsen: «jeg er en synder». Det som meget sjeldent har vært tematisert er en forkynnelse som skal lede til bekjennelsen: «jeg er skapt i Guds bilde». Men syndserkjennelse uten 'gudsbildeerkjennelse' blir dobbelt galt. For det første mangler den *vesentligste sannheten* om mennesket: at det er skapt i Guds bilde. Det andre er at

også forståelsen av synden blir gal. Synderkjennelse uten «gudsbildeerkjennelse» går på selvbildet løs og leder kun til selvfortvilelse og selvfordømmelse. Mennesket kan ikke forstå sin fremmedgjøring og bortkommenhet, hvis det ikke vet hvor det kommer fra og hører hjemme. Like lite som vi kan forstå hvor dypt vi har «falt», hvis vi ikke vet hvor vi har falt fra. Hele veien ser vi hvordan mennesket som skapt i Guds bilde må være ankerfeste for all forkynnelse når synden tematiseres, hvis ikke faller alt fra hverandre.

Det er også umulig å betrakte synden som en fremmed og fiendtlig makt vi for livets skyld skal kjempe mot, hvis en ikke har lært å knytte sin identitet til Guds bilde i seg. Men nettopp her skjer det for mange en livsfiendtlig identifisering av synden og «jeget». En identifisering som må gå på selvfølelsen og kampviljen løs. «Meg selv» blir identisk med synden en skal forsake, korsfeste og kjempe mot. Jesu uttrykk «fornekte seg selv»<sup>28</sup> kan lett føre til en katastrofal feilkobling der synden og menneskets sanne jeg blir det samme, men Jesus oppfordrer selvsagt ikke til selvskading. Klargjørende er det å tenke: Hvem er det subjekt som skal kjempe mot 'selvet'? Det subjekt Jesus appellerer til, som skal ta kampen opp mot 'selvet', er menneskets sanne jeg, Guds bilde i mennesket.

Dette er levende skildret i Romerbrevet hvor Paulus sier: «Det gode som jeg vil, gjør jeg ikke, men det onde som jeg ikke vil, det gjør jeg»<sup>29</sup>. Hvem er «jeg» i denne kampen? Skal mennesket knytte sin identitet til det gode eller onde i seg? Ikke så få gjør dessverre det siste, og det går på selvbildet løs. Her må forkynnelsen bli langt tydeligere og frimodig lære folk å knytte sin identitet til den gode vilje i seg. Paulus gjen-tar det flere ganger: «det gode som jeg vil». Han knytter sitt jeg til den gode viljen. Vår gode vilje og lengsel sier langt mer om hvem vi er enn våre fall og feil.

Paulus sier også: «Mitt indre menneske sier med glede ja til Guds lov, men jeg merker en annen lov i mine lemmer.. som tar meg til fange».<sup>30</sup> Synden har makt og gjør ham splittet. Den får han til å gjøre ting han ikke vil. Men det «indre menneske som med glede sier ja til Guds lov» er hele veien det «jeg» Paulus identi-

fiserer seg med. Forkynnelsen må bli langt flinkere til å appellere til «det indre mennesket som med glede sier ja til Guds lov» og vise at det er dette indre mennesket Jesus er kommet for å befri, så vi ikke lenger er splittet. Da blir det en kamp mot synden, ikke bare for Guds skyld, men også for mitt sanne jegs skyld.

### *En kamp for livets skyld*

Når synden tematiseres, er det altså ikke for å skape anger og sønderknuselse, men for å oppmuntre mennesket til å være tro mot seg selv og det gode livet Gud kaller oss til. Dette viser noe av vår verdighet – at vi tar ansvar for våre handlinger og tross alt vil etterstrebe Guds gode vilje.

Når vi her fokuserer på «positiv tilknytning for evangeliet», handler det om å knytte an til den kamp mennesker opplever livet som. Så godt som alle vil gjenkjenne livet som en kamp mellom gode og onde krefter, en kamp som er rundt oss og i oss. I denne kampen vil alle mennesker umiddelbart bekjenne seg til det gode og kjempe for det gode. (At mennesker ofte tar feil er så, men vi bekjenner oss ikke til det onde.) Dette må brukes for alt det er verdt, så mennesker får hjelp til å se *evangeliet om seg selv*. Hvorfor reagerer vi på urett? Hvorfor bekjenner vi oss til det gode? Hvorfor vil vi tross alt kjærlighet, frihet, rettferdighet? Forkynnelsen må holde fram hvordan dette viser at vi er av Gud, skapt i hans bilde, til kjærlighet av kjærlighet. Jeg kjemper, altså er jeg! – av Gud!

### *Å vitne om menneskets storhet*

Til slutt i denne sammenheng må det også påpekes hvordan læren om menneskets totale syndeforderv, denne substansielle forståelse av synden, vanskeliggjør en dialog med mennesker som er på leting etter et positivt selvbilde. En vesentlig grunn til å nyreligiøse bevegelser vinner fram, er nettopp opplevelsen mange har av at de her får et mer positivt selvbilde, en mer åndelig selvforståelse, en tro på at de har en «guddomsgnist» i seg osv. Luthersk teologi har som regel blankt avvist slike talemåter. «Det naturlige menneske er åndelig dødt.. ja, 'viel ärger dann ein Stein und Block' idet det nemlig gjør bevisst motstand mot Guds ord og vilje»<sup>31</sup>

Det finnes ingen slik «gnist» i mennesket evangeliet kan knytte an til.

I stedet for å avvise all tale om en guddommelig «gnist», et «indre lys» og lignende bør forkynneren her se hvilken fantastisk tilknytning dette gir for å tale om Guds bilde i mennesket, og det «lys som lyser for hvert menneske».<sup>32</sup> Ikke minst her blir det tydelig at vår lutherske tradisjon lider av et teologisk underskudd når den blir så negativ og ofte så hjelpeløs i møte med slike utsagn. Det gode i menneskelivet skyves lettvis til side som noe mennesket kan vise i de «borgerlige ting», «*coram hominibus*» osv<sup>33</sup>, men blir ikke gjenstand for noen virkelig teologisk utfoldelse.

### Kjærligheten til livet driver til Kristus

Kun de, som igrunnen elske Livet, Menneske-Livet skabt i Guds billede, og efter hans Lignelse, over alt Andet, og bekymres derfor over Mørket og Døds-Skyggen, .. kun disse nyter det at tale med om vor Skabers Velbehag i Menneske-Livet, Hans Medynk over Dødens Fanger og Hans store Offer til vor Frelse..<sup>34</sup>

«Jeg er nok litt for glad i livet til å skulle bli 'personlig' kristen». Vi kan riste på hodet av slike utsagn, men de reflekterer igjen noe av den nevnte vektskålstenkning som springer ut av en ikke-bibelsk dualisme. En dualisme som i første omgang kan synes å ha støtte i ord som: «Elsk ikke verden, heller ikke det som er i verden.»<sup>35</sup> Men det ulykkelige i mye av forkynnelsen rundt slike tekster, er at predikanten ikke opererer med den *flertydighet* i begrepene Bibelen bruker. Det heter jo også «så høyt har Gud *elsket* verden».<sup>36</sup> Her brukes 'verden' i to ulike betydninger. Henholdsvis den verden som ligger i det onde og den verden Gud skaper. Hvis ikke predikanten her er tydelig, ledes tilhørerne inn i et motsetningsforhold de umulig kan leve godt med. Folk ledes til å tro at kjærligheten til det jordiske, menneskelige og sanselige truer livet med Gud. Men dette motsetningsforhold er misforstått. Bibelen holder jo fram enheten mellom Gud og menneske, himmel og jord, kropp og ånd. En enhet som er opprettet ved skapelsen, splittet ved fallet, men gjenopprettet ved inkarnasjonen. Her har forkynnelsen en formidabel oppgave i å føre sammen igjen det

som hos så altfor mange står i et motsetningsforhold, og i stedet peke på den bibelske dualisme som springer ut av syndefallet mellom sannhet og løgn, liv og død. Mennesket skal være like bundet til skapningen som Gud er bundet til sin skapning. Den kjærlighet til verden som drev Gud til menneskene, den samme kjærlighet til verden skal drive menneskene til Gud! Først når mennesket elsker verden, kan budskapet om verdens frelse bli det glade budskapet. Vi tror på *skapelsens* gjenløsning. Dette burde være innlysende og unødig å minne om, men er det nok ikke – heller ikke for teologer.

Det er et faktum at mange i dag har forliket seg med døden som noe naturlig og harmløst. 'Evig liv' framstår ofte som en kjedelig og skremmende tanke. Får dette feste seg, kan selvfølgelig ikke evangeliet om livets redning finne gjenklang. Forkynnelsen må derfor gjøre Guds skaperdrømmer for livet levende. Minne om hvor så stort, vakkert og dyrebart livet på sitt beste er. Deilig er jorden! Se liljene på marken og fuglene under himmelen! Jo større livet på sitt beste blir, jo større blir evangeliet om dette livets redning. Det er jo ikke noe annet liv, men dette livet vi nå lever, Gud vil befri fra døden og alt som ødelegger. Kjærligheten til livet driver oss til Kristus. Selvoppholdelsesdriften er vår sterkeste drift. Denne hangen til liv gir seg som den selvsagte tilknytning for evangeliet om livets redning.

Hele Bibelen handler om denne kampen for livet. Kjærligheten til livet driver Gud og mennesker inn i et drama fullt av lidenskap hvor alle affekter kommer til syne. Prekenen må avspeile noe av denne lidenskap på livets vegne. Altfor mange prekener er kjedelige nettopp fordi de er uten lidenskap, men *Guds medium er et helt menneskeliv med alle affekter intakt* slik de er det hos Jesus ikke minst i hans forkynnelse.

Luthersk teologi har ensidig vektlagt 'lovens annen bruk' (som skaper syndserkjennelse) som det som driver mennesket til Kristus. Men dette er jo ikke alt som driver. At *kjærligheten til livet driver til Kristus* gir en helt annen og positiv tilknytning for evangeliet. Her er et driv mot evangeliet som har frigjort seg fra vektskålstenkningen og de falske motsetninger. Gud og mennesket hører sammen i en felles kamp for



livet. Vi er i samme 'skål', i et skjebnefellesskap hvor Gud og mennesket løfter hverandre gjensidig. For jo større vi tenker om Gud, jo større må vi tenke om mennesket som er Guds *avbilde* – og jo større vi tenker om mennesket, jo større må vi tenke om Gud som er dets *forbilde*.

## Sluttord

Vi har søkt etter positiv tilknytning for evangeliet. Vi har funnet at evangeliet ikke møter et menneske som er like dødt som «stokk og stein», men et kjempende og søkende menneske som lar seg berøre fordi det er av Gud. Synden har ikke pervertert mennesket så fullstendig at det ikke er noe godt tilbake i mennesket som evangeliet kan henvende seg til og favne. I alt liv finnes det spor av Guds bilde tilbake som evangeliet kan knytte an til for å begynne sin nyskapende gjerning. Dette er den forutsetning Gud selv setter og i nåde opprettholder for sin nyskapende gjerning.

Sprene av Guds bilde viser seg i menneskets umiddelbare bekjennelse til det gode, – dets harme over urett, – dets kamp for fred, frihet, rettferdighet, – dets lengsel etter kjærlighet, helhet, forening, – dets søken etter klarhet,

mening, identitet, – dets behov for det gode selvbilde, – dets berørthet i møte kjærlighet og offer, – dets undring i møte med sant menneskeliv, – dets barnlige tillit og hengivenhet – dets kamp mot døden og hang til livet osv. Alt dette gir en positiv tilknytning for evangeliet om livet med Gud.

Samtidig må vi konstatere at vår kirke her lider av et teologisk underskudd ved at luthersk teologi så lite har fordypet seg i godheten i mennesket. Det må kunne sies at luthersk antropologi her har sine mangler og ofte maler mennesket med unødig sorte farger.

Her utgjør Grundtvigs kristendom et kjærkomment bidrag, ved at han så rikt utfolder evangeliet om mennesket som skapt i Guds bilde. Grundtvig har en egen evne til å gjøre evangeliet dyrebart ved at mennesket lærer seg å elske «Et jævnt, muntert og virksomt liv på jorden»<sup>37</sup>. I tillegg bringer Grundtvig selve menneskelivet inn som bidragsyter og samtalepartner for teologien i motsetning til mye luthersk teologi hvor det er et ideal at teologien utformes av «Skriften alene». Bare ved å la livet og teksten opplyse hverandre kan det formes en forkynnelse som vekker gjenklang og skaper tro, håp og kjærlighet...

## Grundtvig kilder

NFS Grundtvig 1868

Rosenberg P.A.

Borup, Schröder 1931

*Den christelige Bornelærdom*, Kiøbenhavn (anden udgave, optrykt efter «Kirkelig Samler») forkortet DCB

*NFS Grundtvigs Udvalgte Værker* forlaget «Danmark» København

*Haandbog i NFS Grundtvigs skrifter* bdi-3 København, H. Hagerups forlag

## Litteratur

Giertz, Bo 1977

Høirup, Henning 1983

Nordhaug, Halvor 2000

Nyhus, Ole Jacob 1985

Nyhus, Ole Jacob 1986

Nyhus, Ole Jacob 1988

*Steingrunnen* Oslo, Luther forlag 5. opplag

*Fra døden til livet. Grundtvigs tanker om liv og død* G.E.C. GAD København 1. udgave 2. oplag

... så mitt hus kan bli fullt. En bok om prekenen Oslo, Luther forlag

Menneske først ... menneskesynet hos grundtvigianerne i Norge. Menighetsfakultetet (spesialavhandling)

«For menneskelivets skyld...» i *Ung Teologi* 2/1986

«Mennesket – 'et himmelspeil mulde'. Om Guds menneskelighet og menneskets guddomme-lighet» i *Praktisk teologi* hefte 1, 1988

Kristen Dogmatikk Oslo, Luther forlag

Menneske først- Grundtvigs oppgør med sig selv bdi-3, Kbh. Gyldendal

*Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys* Forlaget Anis, Århus

*Ordet fra Guds munn* Oslo, Lunde (5. opplag)

*Ord og sakrament* Oslo, Universitetsforlaget

*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* Göttingen 1982, 9. Auflage

## Noter

- 1 Heldigvis kan ikke denne kritikk rettes mot noen av de nyere dåpssalmene. Jf Svein Ellingsens: «Fylt av glede over livets under» NoS 618 eller Gerd Grønvold Saues: «Det skjer et under i verden hver gang et barn blir til» Salmer 97 nr 93. Dette er salmer som på en forbilledlig måte levendegjør skapelsens evangelium og gir en entydig positiv tilknytning for evangeliet.
- 2 Kollektbønnen for 13. s. e. pinse er kanskje den som best ivaretar vårt anliggende om positiv tilknytning for evangeliet. Her er to setninger som takker Gud «for livet og for sinn og sanser... og for jordens skjønnhet, liv og helse, for alt som lar oss kjenne at du er god.» Jf også kollektbønnen for 16. s. e. pinse og for høsttakkefesten. Her er et par setninger som takker Gud for skaperverket. Dette er alt! Samlet utgjør dette ca 1 prosent av kollektbønnene! Ingen nevner mennesket som skapt i Guds bilde. Her er virkelig noe å rette opp i arbeidet med ny høymesse.
- 3 jf Joh 1,11
- 4 *Confessio Augustana* art 5
- 5 *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1982, s 882. Konkordieformelen hevder at det naturlige mennesket er like dødt som « Stein oder Block», ja det er verre enn en stokk «ärger als ein Block» (s sted) i det det gjør bevisst motstand mot Guds ord
- 6 Carl Fr Wisløff i sin homiletikk *Ordet fra Guds munn* 1988 (s 83)
- 7 «Først når mennesket møter den vrede Gud som vil knuse ham for syndens skyld, først da blir Gud problem.» *Ordet fra Guds munn* 1988 (s 113) At Gud blir «problem» er for Wisløff et nødvendig trinn før nåden.
- 8 En rask kikk på 3 innflytelsesrike norske teologers tilrettelegging av tilknytningspunktet for ordet ga et meget interessant om enn mørkt bakteppe for vårt tema: Se Leiv Aalen: *Ord og sakrament* 1966, i avsnittet om «Guds ord og den menneskelige tilknytning som dogmatisk problem» hvor det bla heter at «det naturlige menneske er åndelig dødt...» og må derfor «gjennom en åndelig nyskapelse som er jevn god med en oppvekkelse fra de døde» (s 156)  
I C. Fr. Wisløff s homiletikk *Ordet fra Guds munn* heter det bla at: «mennesket søker i sin religiøse lengsel ikke Gud, det søker sitt ' eget' » (s 81) Derfor må «Forkynnelsen.. alltid være i bevegelse bort fra det almenreligiøse» (s 75) Han distanserer seg fra Augustins kjente ord: «Gud har skapt oss til seg og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i ham» (s 82) Kun synden kan utgjøre et tilknytningspunkt. (s 83)  
Aksel Valen Søndstad avviser i realiteten en naturlig åpenbaring Guds ord kan knytte an til. De religiøse del sannhetene i religionene og i allmennreligiøsiteten «røper.. i sin grunn at de er falske. De blir fonetiske sannheter uten substansiell åndelig gehalt» *Kristen Dogmatikk* 1979, s 75 jf også s 35, 44, 65
- 9 «Finitum non capax infiniti» er blitt stående som «den reformerte maksime», formulert av Calvins elever
- 10 Et typisk eksempel finner vi i en av Nordens mest leste oppbyggelsesbøker *Steingrunnen* av biskop Bo Giertz. Her sammenlignes mennesket med en «rusten blikkboks» Gud som en herremann stikker stokken sin i, tar med hjem og pusser på. Nåden skal gjøres stor og ufattelig ved at Gud kan forbarme seg over noe slikt skrap. Bildet er klart ubibelsk, men oppfattes av mange likevel som «oppbyggelig».
- 11 Grundtvig i *Den christelige Bornelærdom*, København 1868:182 (heretter forkortet DCB)
- 12 Grundtvig i «Kristenhetens Syvstjerne» 6. sang v 70, 71 og 73 *Haandbog i Grundtvigs skrifter* III:182f
- 13 Luthersk teologi må sies å være uklar på dette punkt. Den insisterer på at vi blir Guds barn i dåpen, men er uklar på om det er rett å si at det udopte barnet er «Djevelens barn» slik for eksempel Gisle Johnson gjorde i sin bok «Nogle ord om Barnedaaben» hvor det heter at «Djevelens barn..» i dåpen blir «forvandlet, omdannet og omskabt til et Guds barn» (s 54), sitert etter min oppgave *Menneske først... menneskesynet hos grundtvigianerne i Norge*, Menighetsfakultetet 1985 s 27 (heretter fork.: *Menneske først*) For Grundtvig og hans venner i Norge var dette forvandling «Paa papistisk Vis» – en «transsubstansiasjon» fra djevelens barn til Guds barn, fra medfødt til gjenfødt. Mennesket gjøres like «ufrelseligt som Djevelen». Se *Menneske først* s 21ff
- 14 Slik det kan sies at et kidnappet barn er «kidnapperens barn», i betydningen i kidnapperens «vold», men barnets far vil insistere inntil sin død på at dette barn er mitt barn. Barnet selv vet også hvem det hører til.
- 15 Joh 1,11 jf også Paulus' ord til de uomvendte Athenere «vi er hans slekt» Apgj 17,28. Selv «hedningene» er altså Guds slekt.
- 16 Grundtvig i sin preken på 16. s. e. trin 1823 sitert etter Thodberg/ Thyssen (red) i: *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*. Århus 1983 s 147 og 152f, (heretter forkortet: Thodberg, 1983)
- 17 Wisløff (1988) s 81
- 18 Se Thodberg om dette i Thodberg 1983 s 158f
- 19 Sitert etter K. Thaning 1983 s 523
- 20 Mat 7,28 Luk 5,26 Mark 5,20 evangeliene har over 30 referanser til folkets undring i møte med Jesus.
- 21 Synonymordboka i Microsofts Office-pakke 2000
- 22 Leiv Aalen i *Ord og sakrament* 1966 s 156
- 23 Uheldig er her den nye dåpsliturgien, når det heter at barna er «født med menneskeslektens synd og skyld». Slik blir synden nettopp noe man putter inn i barnet. Bedre var den forrige alterbokas bibelske formulering om at barnet var «født under syndens og dødens lov» (Rom8,1). Her fastholdes synden som makt og skjebne og ikke som substans. Barnet fødes inn i en verden hvor synden og døden herjer og har makt over oss. Dette er en «lov», men dåpens liv er frigjøring fra denne lov.
- 24 Den norske bibeloversettelsen av -78 er også uheldig her hvor den oversetter den flertydige metaforen 'sarks' («skjød») til «menneskets onde natur» Rom 8,3 eller «vår onde natur» 8,7 Det onde kan slik oppfattes som noe konstitutivt ved menneske og frelsen mister derved sin mulighetsbetingelse.
- 25 DCB s 144
- 26 Den lutherske bekjennelse tar i *Konkordieformelen* et oppgjør med Flacius og den «manikeiske villfarelsen» som hevdet at arvesynden er menneskets «substans» eller «natur». Konkordieformelen slår i sitt interessante kapittel «Om arvesynden» fast at «arvesynden ikke er substans», men «accidens», dvs noe sekundært, dvs «ikke lik med naturen selv men et tilfeldig lyte og for derv i naturen». Likevel forkaster de den lære som hevdet at «naturen.. ikke helt og holdent mistet alt godt, som hører til guddommelige og åndelige ting». Se kapitlet «Om arvesynden» punkt 7 i *Bekentnisskriften* s 862. Denne viktige sondring mellom substans og accidens blir altså bare en prinsipiell sondring som ikke gir

- noe innhold. Det viktigste her er likevel det begrepsapparat en tar i bruk som representerer en avsporing og reduksjon i forhold til Bibelens billedspråk. Selvsagt er det også et språk som er ubrukelig på prekestolen.
- 27 1 Pt 4,11 grunnteksten er enda klarere: *hås logia theou, liksom Guds ord*
- 28 Mat 16,24 Mark 8,34 Luk 9,23
- 29 Rom 7,19
- 30 Rom 7,22
- 31 Leiv Aalen i *Ord og sakrament* 1966, s 156 sitatet han bruker er fra Konkordieformelens avsnitt om arvesynden
- 32 Joh 1,9
- 33 Den lutherske sontring om hva mennesket gjør «*coram hominibus*» (overfor mennesker) og «*coram Deo*» (overfor Gud) kan være en abstraksjon til hjelp for å tenke rett om rettferdiggjørelsen, men må ikke bli et prinsipp for hele teologien.
- 34 Grundtvig i «*Kors-Prædikener*» 1847, s 60, sitert etter K. Thaning 1963, s 555
- 35 1 Joh 2,15
- 36 Joh 3,16
- 37 Dette er begynnelsen på en av Grundtvigs mange folkelige sanger som fortsatt synges i Danmark.

## Sammendrag

Artikkelen tar utgangspunkt i det den beskriver som en ensidig «negativ tilknytning» for evangeliet i luthersk tradisjon. I denne tradisjon utgjør menneskets syndighet det mulige tilknytningspunkt for Ordet. Forkynnelsen skal her stadig drive til syndserkjennelse. Nåden gjøres stor ved at mennesket gjøres desto mindre. Satt opp mot denne tradisjon, påviser artikkelen hvordan mennesket som skapt i Guds bilde åpner opp for et vidt spekter av *positiv tilknytning* for evangeliet. Om mennesket har falt dypt, er det likevel en Guds skapning hvor Ordet kan finne gjenklang. Viktigere enn å drive mennesket til syndserkjennelse er det at Kirken gjennom sitt budskap skaper en 'gudsbildeerkjennelse' og den positive bekjennelsen: jeg er av Gud. I utfoldelsen av en positiv tilknytning for evangeliet har luthersk teologi mye å lære av NFS Grundtvig som har fordypet seg i godheten i mennesket på en måte vi sjelden ser i luthersk kontekst.

# Skamfull, sint og sørgende

Min vei til en enklere, mer livsnær og sjenerøs spiritualitet



AV GEIR HANSEN

sogneprest.veldre@kirken-ringsaker.no

## Innledning

Denne artikkelen er en beskrivelse av en identitetskrise som oppsto midtveis i livet og som varte i mange år, og et forsøk på å forklare hvorfor den oppsto og hvordan jeg kom meg gjennom den. En alvorlig krise har to utveier: enten knuses vi av den, eller så fødes det nye livsperspektiver og muligheter gjennom den. Men idet vi gjennomlever krisen vet vi ikke hva utgangen vil bli: Er jeg i ferd med å bli helt ødelagt, eller er det noe nytt og ukjent som er i ferd med å bryte fram? – Når det som gjorde aller mest vondt en gang, langsomt begynner å nærme seg bevisstheten, vet vi ikke hva som møter oss, og vi kjenner ikke styrken i den innkapslede smerten som har begynt å røre på seg. Stein Mehren sammenfatter livskrisens risikofylte karakter på en presis måte i dette diktet:

Halvveis i livet står solen høyest i oss  
Skygger vi kaster mot fremtiden, snur  
for å bli kastet tilbake mot opprinnelsen  
Nu måler lengslene sine evner i oss  
– om vi har evne til å bære dem helt frem  
og folde dem ut ...

Halvveis i livet er livet halvveis i oss  
Noe i oss større enn tiden, veier  
det dødelige og det udødelige mot hverandre  
Noe som dør i oss, noe som blir mer og mer våkent  
Å, denne angst i oss mellom noe dødelig – som  
vil dø og noe dødelig som aldri dør

Halvveis i livet er lengslene like nær  
sine utspring i fødsel og død . . . Plutselig  
bryter noe som er mer enn oss inn i våre liv

Og vi ser: Det eneste som kan gjøre oss hele igjen er det som allerede har såret oss, ja nettopp det som gjorde mest vondt er det eneste som kan føde eller knuse oss nu!<sup>1</sup>

Halvveis i livet mitt var det i første omgang en lammende dødsangst som meldte seg. Så kom skammen og selvforakten, og så, etter mange års slit i denne tunge, sjelelige hengemyra, kom sinnet opp i dagen med en voldsom styrke. Det var en eruptiv kraft som til tider fanget alle sjelskreftene mine inn i magnetfeltet sitt, og som liksom ikke skjelnet mellom godt og ondt, mellom det konstruktive og det destruktive. Sinnet var en vill protest, et opprør som raste gjennom meg og ikke lot seg temme. Jeg ble selvfølgelig redd, for jeg visste ikke helt hva som skjedde, men jeg følte meg også sterk. Det var en slags villmannsstyrke, og det var ikke så lett å finne rom for den i mitt siviliserte presteliv.

## Raseriet og overgivelsen

Når noe gjør veldig vondt er det naturlig å reagere med sinne. Men når et barn blir oppdratt til snillhet og enhver form for sinne blir fornektet og holdt ned i engstelig undertrykkelse, mister barnet mye av den frigjøringskraften det trenger for å utvikle seg til et selvstendig individ. På fødselsdagen min, søndag den 28. september 2003, leste jeg et intervju med den danske skuespilleren Ghita Nørby i Dagbladet.

Der presenterer hun barndommen sin, men også min, på denne måten:

«Jeg var et elsket barn, men jeg skulle være søt og blid. Og jeg ble slik man helst ville ha meg. For når du er glad og lett, blir du avholdt. Jeg hadde ingen steder å gå med mine mørke sider. Jeg kunne ikke vise at jeg også var umulig. Et slikt barn blir dypt forsømt, og det tok meg ti års kamp å finne igjen min person. – Jeg ble fratatt min vrede. Jeg visste ikke hva opprør var.»

Når et barn blir «fratatt sin vrede», vil den fortrenge aggresjonen stå der og sperre veien, som en engel med luende sverd, til barndommens tapte paradiset og til det som gjorde så altfor vondt den gangen. Derfor blir gjenoppdagelsen av aggresjonen og bearbeidelsen av den en nødvendig vei til sjelelig frigjøring og åndelig modenhet.

Som Ghita Nørby valgte også jeg å gå i analyse. Der oppdaget jeg for alvor hvor vanskelig jeg har for å skille mellom det som er mitt eget og det som ikke er mitt eget. Yttre sett virker jeg visstnok både sterk og uavhengig, men på det indre plan søker jeg alltid allianser og er avhengig av støtte fra andre. At jeg allerede har benyttet meg av to «autoriteter» i denne innledningen, Stein Mehren og Ghita Nørby, er ikke tilfeldig. Jeg kan nesten ikke skrive på egen hånd, uten støtte utenfra!

Men det verste er at jeg så lett tar opp i meg andres reaksjoner og følelser. Jeg blir invadert og opplever meg selv som en gjennomhullet svampesjel som suger til seg andres projeksjoner, og gjenkjenner ikke noe ståsted som er mitt eget. Jeg har gitt fenomenet navnet «tilpassningsidentitet». Det var usikkerheten og ufriheten i denne måten å være til på, og bevisstgjøringen av dette i terapien, som til slutt fikk raseriet fram i meg.

Det ligger som sagt en voldsom destruktivitet i fortrenget og oppdemmet raseri, men det ligger også en stor frigjørende kraft i det, dersom vi kan akseptere at det er vårt eget sinne, og ikke bare en nødvendig reaksjon på umulige livsomstendigheter. Hovedhensikten med denne artikkelen er å vise at aggressivitet kan få denne positive og skapende betydning, både som avgjørende faktor i en fastlåst identi-

tetskrise, og som et viktig element i en åndelig frigjøringsprosess. For identitetskrisen min var selvfølgelig også en religiøs krise, en lang åndelig natt. Jeg mistet det jeg hadde av både tro, håp og kjærlighet, og jeg var innstilt på å måtte slutte som prest. Jeg var i oppløsning og kunne ikke ta til meg åndelig føde.

Men jeg sluttet ikke å be! Når det var som mørkest, kunne jeg ikke annet enn å overgi meg til Gud, hvem eller hva nå det måtte være, og jeg erfarte paradoksalt nok en slags ro midt i kaos, en stillhet midt i stormens sentrum, et tilholdssted innerst i fortvilelsen. Selv om jeg var i oppløsning og manglet indre struktur, virket selve overgivelsehandlingen samlende. Gjennom en fortvilelsens oppgivelse av meg selv, ble jeg bevart som meg selv, – eller kanskje jeg heller skal si: fant jeg meg selv igjen i den nakne bønnens overgivelse til Gud. Midt i selvtap og gudstap og angstfull tomhet var det noe blivende, noe som ikke ga etter eller ble borte, noe jeg kunne falle til ro i.

Hvordan kunne dette skje? Og hvorfor ble jeg ikke sittende fast i krisen og ble knust av den? Det er disse spørsmålene jeg nå skal forsøke å gi et nærmere svar på.

Jeg kommer til å benytte meg av flere autoriteter i artikkelen, jeg vedstår meg det, men jeg har anstrengt meg for å begrense antallet, og jeg har forsøkt etter beste evne å bygge på egne erfaringer, peke på egne valg og bruke mine egne ord.

## Bønn, sinne og selverkjennelse

I boken «Bønn og selverkjennelse» møter vi tanker og erfaringer gjort av munkene fra det 3. til det 6. århundre. Forfatteren av boken, Anselm Grün, forklarer hvordan bønn og selverkjennelse hang sammen hos disse munkene slik:

Hos de gamle munkene var bonnen selve kilden til selverkjennelse og et legemiddel for alle de sårene som vi i dag forsøker å helbrede ved psykologiske teknikker. Bonnen var på samme tid både en analytisk og en terapeutisk funksjon. I bonnen blir mennesket klar over sine feilaktige holdninger og sykdommer, og mens han ber opplever han å bli helet. Den som ber er derfor ikke bare from, men gjennom bonnen utvikles han også til et modent, sunt og reflekterende menneske: et helt menneske om hvem vi på nåtidens språk ville si at det har funnet seg selv, eller har realisert seg selv.<sup>2</sup>

Samtidig understreker han at selverkjennelse eller selvrealisering ikke var et mål i seg selv for munkene. De ønsket å se Gud og prøvde å kvitte seg med alt som kunne stå i veien for Ham. Og så gjorde de den erfaring at «man kan ikke finne fram til Gud når man lever forbi seg selv, når man ikke kjenner seg selv. Gudserkjennelsen fatter en bare ved selverkjennelsen.»<sup>3</sup> – Munkene opplevde bønn som en kamp med demonene: «Så snart en tar til å be, blir demonene sjalu og prøver å hindre den bedende i å be, idet de kaller frem dårlige tanker, lidenskaper og følelser.»<sup>4</sup> Men når tanker og lidenskaper hindrer oss i å be, nytter det ikke å bli fortvilet, sier de. En av disse munkene, Vilhelm av St. Thierry, understreker at han verken vil undertrykke eller fortrenge de dårlige tankene eller lidenskapene. Nei, han går helt bevisst løs på dem og forsøker å trenge til bunns i dem:

Hva gjør jeg? Jeg lar gaven ligge foran alteret, og full av utålmodighet med meg selv går jeg til bunns i meg selv. Jeg raser mot meg selv, tenner Guds Ords lampe, og sint og forbitret som jeg er, trer jeg besluttsomt inn i min bevissthets mørke bygning, for endelig å oppklare hvor dette mørke, denne avskyelige pølen kommer fra, som skiller meg fra mitt hjertes lys. ( ... ) Da kaster en flom av ulike tanker seg over meg, fullstendig udisiplinert og sammenvaset, så menneskehjertet umulig kan skille ut og renske opp i rotet. ( ... ) Men jeg er sta og setter meg på en stol som om jeg skulle sitte til doms over tankene. Jeg byr dem å stille seg opp foran meg så jeg kan se ansiktet og betydningen av hver enkelt og deretter vise hver av dem til den plassen i huset mitt der den hører hjemme.<sup>5</sup>

Det er ikke bare forvirrende tanker han går løs på, for «han vet det står følelser bak tankene. Og først når følelser som sjalusi, vrede, hat og ergrelse avløses av kjærlighet, faller tankene til ro, og han kan endelig vende seg til Gud.»<sup>6</sup> Jeg har valgt å bruke denne Vilhelm av St. Thierry som mitt tokningsmessige utgangspunkt. Først og fremst på grunn av hans forståelse av samspillet mellom tanker og følelser. Dernest fordi han understreker at farlige tanker og følelser ikke skal undertrykkes eller fortrenkes, men bearbeides, for å kunne avløses av kjærlighet. For det tredje, og for meg veldig avgjørende, er at han, samtidig som han går løs på «sjalusi, vrede, hat og ergrelse» for at de skal avløses av kjærlighet, også hevder at han bruker sinnet sitt på en konstruktiv måte, som en ressurs i kam-

pen med demonene. Målet hans er å kunne hengi seg til Gud og hans kjærlighet, men på veien dit trenger han den beslutsomhet som sinnet gir ham.

### Raseriets daimoniske karakter

I dette kapitlet skal benytte meg av to autoriteter: en kjent forfatter og en anerkjent psykiater. Jeg trenger dem for å få fram sammenhengen mellom sinnets formørkende og opplysende side, mellom dets voldsomhet og destruktivitet, og dets frigjørende og nyskapende potensialer.

I Salman Rushdies roman «Vrede» møter vi professor Malik Solonka, som både er historiker, dokkemaker og mangemillionær, men som gjennomlever en livskrise som truer med å ødelegge både ham og de som lever i nærheten av ham. Solonka er rundt 50 år gammel, har bodd i London hele sitt voksne liv, er gift for andre gang og har en liten sønn på tre år. Han framtrer som en god far og ektemann, men inne i ham bygger det seg opp et sinne som han ikke har kontroll over. En natt opplever han at han står over ektesengen med en stor kjøkkenkniv. Kona og sønnen sover, og det er bare sekunder om å gjøre før den ukontrollerte vreden i ham vil kjøre kniven i dem.

Raseriet han opplever, skremmer ham slik at han flykter fra London og de som han elsker og hater, til New York. Men New York gir ingen hvile. Den viser seg å være som ham selv, kontrollert og ute av kontroll på samme tid. Aggressiviteten er en del av storbyens indre energikilde, og i Rushdies bok framtrer den som en irrasjonell reaksjon på det kunstige og dokkeaktige i det moderne storbysamfunnet. Dokkemakeren Solonka kan ikke unnslipe vreden:

«Livet er vrede, tenkte han. Det er vrede – seksuell, ødipal, politisk, magisk, brutal – som driver oss til våre fineste høyder og plumpeste dyp. Av *furia* kommer skapelse, inspirasjon, originalitet, men også vold, smerte, ren uredde ødeleggelse, slag vi gir, slag vi rammes av og aldri kommer over.»<sup>7</sup>

I Rollo Mays bok «Kjærlighet og vilje» finnes det en inngående og for meg overbevisende analyse av det daimoniske fenomenet:

«Det daimoniske er enhver naturlig funksjon som har kraft i seg til å ta hele mennesket i besittelse. Sex og eros, sinne og raseri, ønske om å oppnå makt er eksempler. Det daimoniske kan være enten skapende eller ødeleggende, og det er vanligvis begge deler. Når denne kraften kommer skjevt ut og ett element får kontroll over hele personligheten, blir det en «djevlebesettelse», det tradisjonelle navn ned gjennom historien på psykoser. – Det daimoniske er den trang ethvert menneske har til å bekrefte seg selv og hevde seg, til å forevige og formere seg. Det daimoniske blir et onde når det bemektiger seg hele selvet uten hensyn til dette selvets integrering eller til andres egenart og ønsker og deres behov for integrering. Da viser det seg som overdreven aggresjon, fiendtlighet og grusomhet – de tingene ved oss selv som forferder oss mest og som vi fortrenger når vi bare kan, eller mer sannsynlig projiserer over på andre. Men dette er baksiden av den samme selvhevdelse som setter våre skapende evner i sving. Alt liv er en stadig bevegelse mellom disse aspekter ved det daimoniske. Vi kan fortrenge det daimoniske, men vi kan ikke unngå den apati som er prisen og den mulighet for senere utbrudd som følger i kjølvannet til en slik fortrenning.»<sup>8</sup>

Det vi skal legge merke til i denne beskrivelsen, er at sinne og raseri benevnes som en naturlig funksjon i mennesker, men med daimoniske potensialer. Det daimoniske representerer en intensivering av en naturlig emosjon, men intensiveringen betraktes ikke som ødeleggende i seg selv. Det onde inntreer først når sinnet har blitt et raseri med en så altomfattende virkning, at andre naturlige funksjoner i personligheten blir helt undertrykket.

«Det daimoniske er rundt oss på alle kanter i byene våre»<sup>9</sup> sier Rollo May og henviser til åpen vold i New Yorks gater og brutale raseopptøyer i Newark og Detroit. Han kaller voldsutgydelse for «djevlebesettelse» i verste form.<sup>10</sup> Han hevder at vi lever i en overgangsperiode hvor de normale måter å utnytte det daimoniske på fornektes, og at dette er grunnen til at vi nå er vitne til så mye åpen destruktivitet.<sup>11</sup> Og han advarer: «Det ikke å gjenkjenne det daimoniske viser seg selv å være daimonisk, fordi det gjør oss medskyldige i den destruktive besettelse.»<sup>12</sup> I May's beskrivelse av kampen med de daimoniske kreftene som en menneskelig bevisstgjøringssprosess, finner jeg at han har mye til felles med de gamle munkenes forståelse av bønn som kamp med demonene:

Det daimoniske må styres og kanaliseres. Og det er her menneskets bevissthet blir så viktig. Til og begynne med opplever vi det daimoniske som en blind dytt. Det er upersonlig i den forstand at det gjør oss til naturens red-

skap. Det driver oss mot en blind selvhevdelse, slik som i raseri ( ... ) Når jeg er rasende, har det ingen som helst betydning for meg hvem jeg er eller hvem du er, jeg ønsker bare å slå om meg og ødelegge deg. ( ... ) Men bevisstheten kan integrere det daimoniske og gjøre det personlig.<sup>13</sup>

Med sin forståelse av det daimoniske stiller Rollo May seg kritisk til den utviklingstenden- sen i kristendommen som resulterte i en utpre- get dualistisk spaltning mellom det gode og det onde, mellom djevler (demoner) og engler, mellom Satan og Gud. Selv om en oppnådde en høy moralsk kraft ved å plassere det gode og det onde på hvert sitt sted, uten forbindelse med hverandre, var det også mye som gikk tapt, sier han, «og det var noe viktig som gikk tapt, nemlig den klassiske helhetlige forestilling om *væren* som omfatter både de gode og de destruktive muligheter.»<sup>14</sup>

Satan, eller djevel, heter på gresk *diabolos* – diabolisk er et uttrykk vi bruker i dag. Interessant nok betyr *diabolos* bokstavelig «å rive fra hverandre» (*diaballein*). Nå er det verdt å legge merke til at diabolisk slik sett er antonymt til «symbolsk». Dette komme av *ymballein* som betyr «å kaste sammen», forene. Det er voldsom mye som er implisert i disse ordene med hensyn til det godes og det ondes ontologi. Det *symbolske* er det som fører sammen, binder, integrerer individet i det selv og med den gruppen det tilhører, mens det *diaboliske* derimot er det som desintegrerer og river fra hverandre. Begge deler er til stede i det daimoniske.<sup>15</sup>

Men samtidig som han kritiserer kristendommen for denne altfor markante dualismen, gir May teologen Paul Tillich æren eller hovedansvaret for gjenoppdagelsen av det daimoniske i moderne tid. Han forteller at Tillich hadde en veldig tiltrekningskraft på psykiatere og psykologer, som møtte opp i hundretall hver gang han talte. «De lyttet ikke bare til en klok og lærd mann, de lyttet til en mann som «anropte» det daimoniske slik som det var nødvendig at de anropte det i sitt arbeid.»<sup>16</sup> Rollo May forteller at han en gang ble oppsøkt av en schizofren kvinne som et år tidligere hadde vært på randen av et psykologisk sammenbrudd. Hun fortalte at hun hadde gått til Paul Tillich og fortalt om «demonene» slik hun opplevde dem. Da hadde han helt uforstyrret bemerket at han selv, hver morgen mellom syv og ti, tilbrakte tid sammen med demonene. Dette hadde vært til stor hjelp for kvinnen og en av hovedårsakene til at hun

greide seg. «Tillichs uttalelse hadde fått henne til å forstå at hun ikke var merkelig og «fremmed» for menneskeslekten på grunn av det hun opplevde.»<sup>17</sup>

Slik jeg ser det representerer Rollo Mays og Paul Tillichs forståelse av kampen med det daimoniske en moderne videreføring av den selv-kjennelse gjennom bønn som Wilhelm av St. Thierry representerer. Deres forståelse av det daimoniske og viktigheten av å gå i nærkamp med de daimoniske kreftene, har mye til felles med denne munkens beskrivelse av de sjalu demonene som kalte fram dårlige tanker, lidenskaper og følelser i ham, og som han uredd, og takket være sin sinte beslutsomhet, tok kampen opp med – ikke for å avvise dem eller fornekte dem, men for å la dem gjennomgå en integreringsprosess der de etter hvert blir absorbert av kjærligheten og forvandlet til hengivenhet og bønn til den levende Gud.

Og jeg spør: er ikke vi som kirke medskyldige i den oppblomstring av destruktivitet vi nå ser, fordi vi, gjennom vår teologiske sortering av godt og ondt, har vanskeliggjort og hindret en gjenkjennelse og akseptasjon av eksistensens daimoniske karakter?

Nå er problemhorisonten trukket opp, og det er på tide å komme på banen med egen erfaringer og refleksjoner.

### En historie om hva et ikkeintegreert sinne kan føre til

Tidspunktet for tilsynekomsten av identitetskrisen velger jeg å legge til 1993, da jeg ble ansatt i min første prestestilling, som kapellan. Prestegjeldet, som består av om lag 12 000 mennesker, kjente jeg godt, for jeg var ansatt som kateket på samme sted i fem år, fra 1984–89. I mellomtiden var jeg ansatt som konsulent på bispedømmekontoret i Hamar.

Men først litt om familiebakgrunnen: Jeg er den eldste i en søskenflokk på fire. I barndoms-hjemmet var far den trygge og solide, men distanserte. Hans interesser lå først og fremst i arbeidet, som han utførte på en imponerende måte. Han var en idealistisk diakon som etablerte og drev sitt eget, private pleiehjem. Mor var familiens emosjonelle og omsorgsfulle

hjerter. Hennes angstpregede følsomhet var veldig merkelig. Hun «ofret» seg for barna sine, men la samtidig sterke, men uklart uttalte forventninger innover oss: det som betyr noe her i livet er å være helhjertet og god mot andre, slik Jesus og Albert Schweitzer og andre flotte, kjærlighetsfulle mennesker er det, – og underforstått: slik jeg av et helt hjerte forsøker å være mot dere!

Det var først i godt voksen alder at jeg begynte å fatte hvor skadelig det kan være for et lite barn å bli påført slike sterke idealistiske fordringer, før det har «oppdaget» sine egne følelser og «tatt sitt eget i eie». <sup>18</sup> Som den eldste i søskenflokket var jeg veldig sjalu overfor de yngre søsknene mine, og jeg ble rasende på dem når jeg følte at de «kom i veien for meg», fikk mors fulle oppmerksomhet og omsorg, mens jeg ble overlatt til meg selv, uten å møte forståelse for min egen frustrasjon. Jeg ble alene med sinnet mitt. I mine foreldres øyne var sinne kanskje den mest forbudte av alle følelser. Når jeg ble sint, ble mor veldig lei seg, og far trakk seg mentalt og fysisk vekk fra meg.

Jeg var en følsom og vår gutt, og ble flink til intuitivt å forstå mors følelser. Jeg fikk ros og anerkjennelse for det, lærte å tilpasse meg hjemmets emosjonelle atmosfære og fant meg etter hvert overmåte godt til rette. Som ung gutt beundret jeg foreldrene mine og var veldig takknemlig for det trygge og gode hjemmet jeg fikk vokse opp i.

Men da jeg som ung mann flyttet hjemmefra, begynte jeg etter hvert å innse mine foreldres dype frykt for alt som hadde med sinne og aggresjon å gjøre. Da jeg forsøkte å konfrontere dem med det, ble jeg kort og godt avvist.

Jeg fikk en god teologisk embetseksamen. Men samtidig var jeg veldig frustrert over studiet. På praktikum skrev jeg en oppgave der jeg nærmest gikk til frontalangrep på hele teologistudiets organisering. Hovedtesen var at studiet langt på vei ødela og hemmet de kreative potensialene i studentene og gjorde dem til kjedelige og uselvstendige forkynnere.

Etter noen års yrkeserfaring måtte jeg motvillig innrømme at jeg ikke bare var en mann med sterkt engasjement og lengsel etter sannhet og ekthet, men også en person med en markert



opposisjonellkritisk innstilling til mye av det jeg ble engasjert og involvert i. Da jeg ble menighetsprest, satte jeg inn alt jeg hadde av tid og krefter på å bygge en menighet omkring et levende gudstjenesteliv. Det viste seg å bli mye tyngre enn jeg trodde. Og så fikk jeg alle disse tunge og vanskelige begravelsene: det handlet om tung og vond avskjed både med jevnaldrende venner, gode naboer, barn og yngre mennesker. Og jeg hadde ikke tid og mulighet til å ta meg inn og bearbeide erfaringene mellom slagene. Etter hvert vokste frustrasjonen og opposisjonen så sterkt i meg, at jeg, etter bare tre år, skjønte at jeg måtte trekke inn årene.

Den vonde «nedstigningen» begynte. Krefte var borte og kroppen ga klar beskjed, med press i hodet og smerter i brystet. Jeg kjente meg trøtt og deprimert og gikk til sengs så fort jeg kom hjem fra en oppgave i menigheten. I egne øyne hadde jeg oppnådd svært lite av det jeg hadde satt meg fore, og skammen og selvfølgelig var raskt voksende. Og så denne helt lammende dødsangsten! Intetheten skremte meg mer enn noe annet. Jeg orket ikke tanken på å bli borte fra det livet som jeg ikke fikk til. Noe i meg var oppbrukt. Men noe ville ikke og kunne ikke gi opp.

Jeg skjønte at jeg ikke kunne fortsette som menighetsprest, og heldigvis fant jeg andre jobbmuligheter. «Med frykt og beven» sa jeg blant annet ja til et 3-års engasjement som lærer i liturgikk på Praktikum på MF. Det ble tre angstfulle, men heldigvis også gode arbeidsår. Jeg la ikke skjul på det konfliktylte i min presteerfaring overfor studentene, og opplevde til min store glede at de satt pris på min oppriktighet. Men gjennom denne kontakten med teologistudentene fikk jeg også bekreftet at min tidligere kritikk av MF fremdeles var berettiget. Studentene kjente seg nesten overført med fagkunnskaper, men de hadde fått liten hjelp til å bearbeide det de lærte og sette det i relasjon til egne livserfaringer og sitt eget åndelige liv. Og mange av dem uttrykte stort behov for hjelp til å utvikle sin egenart og ta sine egne skapende potensialer i bruk. De var «sugne» på tydelige voksenpersoner som kunne utfordre dem og vekke et engasjement i dem. Men jeg merket også at mange av praktikumsstuden-

tene var preget av en tilpasningsdyktighet og «snillhet» som i mine øyne ikke var av det gode.

Jeg skjønte også at jeg trengte profesjonell hjelp for å finne ut av hvorfor jeg hadde havnet i en slik depressiv, angstfull tilstand. Jeg tok kontakt med en psykiater som jeg var blitt anbefalt, og etter et års ventetid tok jeg fatt på en mangeårig terapi hos ham. Min morsbinding ble fort et sentralt tema, og i mange år handlet altså terapien først og fremst om bearbeiding av angst og skam.

Men så meldte dette voldsomme sinne seg. Det følte først som en fremmed makt som tok meg i besittelse og som skremte meg med sin voldsomhet, men, som sagt, det viste seg etter hvert også å bli en frigjørende kraft. – Sinnet kan fortsatt overvelde og skremme meg med sin intensitet, men nå er jeg i stand til å forholde meg til det og faktisk ta det konstruktivt i bruk. Jeg vedstår meg at jeg ofte er sint, og jeg forsøker å ta ansvar for dette sinnet som best jeg kan. Jeg vet at det alltid har vært der, og jeg vet nå at grunnen til at jeg ikke har «fått tak i det» tidligere i livet mitt, skyldes at jeg har forbundet det med noe forferdelig, som jeg ikke visste hva var.

Nå har jeg også innsett at dette sinnet har med et dyptliggende engasjement å gjøre, et engasjement som handler om å ville det beste og som henger sammen med et dypt behov for kjærlighet og forståelse.

Et synlig resultat av den prosessen jeg gjennomgikk i terapien, var at jeg faktisk søkte og ble ansatt som sokneprest i det samme prestegjeldet der jeg «måtte» slutte som kapellan. Jeg har altså vendt tilbake til «slagmarken» der jeg «falt» – og har igjen blitt menighetsprest. Det ser ut til å gå bra.

### Om frigjøringen fra de indre bildenes tvingende system

I løpet av terapien som jeg gjennomgikk, som jo handlet mye om forholdet mellom selvbilde og foreldrebilde, hadde jeg følgende marerittaktige Kafkadrom:

Jeg opplever meg stående som en storvokst, troskyldig, liten gutt, midt i drømmebildet. Det er som om jeg befinner meg i en opprinnelig tilstand, preget av fred og deilig harmoni. Men med ett blir harmonien brutt. Jeg

blir fylt av en voldsom uro og det er som om jeg på en måte begynner å se meg selv bakfra. Til høyre for hodet mitt, men et godt stykke unna, blir jeg vår en voksen mann, kledd i sort, som holder på å begrave en liten fugl. Han jobber på en veldig alvorlig og pliktoppfylgende måte, og hele tiden med ryggen vendt mot meg. Jeg blir helt forvilet når det går opp for meg at det er jeg som har tråkket i hjel den fuglen han begraver med den høyre foten min. Når jeg ser ned, ligger det en levende fugl foran den venstre foten, men ingen foran den høyre. Jeg har faktisk tråkket i hjel en liten, uskyldig fugl, uten å være klar over det, og i min fortvilelse forsøker jeg å få den sortkleddede begravelsesmannen i tale. Men desto mer jeg roper, desto mer konsentrerer han seg om å vise fuglen den siste ære. Den rørende omsorgen han viser fuglen står i en veldig kontrast til den manglende interessen han viser meg. Jeg innser etter hvert at han ikke vil ha noe med meg og gjøre, og kjenner instinktivt at han hater meg for det jeg har gjort. Jeg føler meg forferdelig ensom og avvist, og blir veldig, veldig sint.

Men i det samme blir jeg vår et kvinneansikt som er veldig nær meg, nede på min venstre side. Hun har sort hår og ansiktet hennes er rødt av opphisselse og helt fordreid av fortvilelse. Hun sier heller ingen ting, men alt i ansiktet hennes forteller meg at jeg har begått en helt utilgivelig forbrytelse. Jeg opplever avvisningen som total og absolutt. Og med ett er det som om jeg forsvinner bort fra stedet jeg står på. Jeg suges inn i en trakt med en voldsom kraft, farer gjennom et langt rør i vill fart og kastes ut i et stort, hvitt og konturløst intet. Og våkner, stiv av skrekk.

Drømmen ble et sentralt element i terapien, og en forklaring på de ubevisste kildene både til angsten og skammen og sinnet mitt. Drømmen beskriver en svært dramatisk indre hendelse i et sårbart barnesinn, der det føler seg så misforstått og avvist at det «blir borte fra stedet sitt» og kastet ut i en vill angst. Da barnet skjønnte at det uforvarende hadde begått et forferdelig drap av en uskyldig liten fugl, forsøkte det først å forsvare seg. Det skjønnte ikke hvordan det hadde skjedd, men det ble forvilet over hva det hadde gjort, og det ble sint og rettet sinnet mot mannen i sort, som befant seg et stykke unna. Jeg tror barnet ville blitt stående på stedet sitt og sloss for sin uskyld, om ikke det anklagende kvinneansiktet hadde dukket opp like i nærheten. Det var inntrykket av kvinneansiktets intense angst og avvisning som utløste katastrofen, der barnet ble skutt som et prosjektil gjennom et kanonrør, ut i et stort, hvitt intet.

Jeg kan ikke knytte drømmen til noen bestemt episode i barndommen. Men det er jo av underordnet betydning. For meg ligger

drømmens sannhetsverdi i dens veldige «åpenbaringsstyrke». Det er nok den tydeligste og klareste drømmen jeg noe gang har erindret i våken tilstand. Hva handler den om?

Den handler for det første om en gutt som har blitt revet ut av en opprinnelig «uskyldstilstand» fordi han, uten å være klar over det, har begått en utilgivelig synd. Ihjeltramping av en uskyldig liten fugl – det er en intens skyldbeleggende metafor. Er det slik «menneskeslektens synd og skyld» gjør sin ankomst i nye verdensborgere, så er det lett å skjønne hvorfor den er utryddelig, og hvorfor veien tilbake til den paradisiske uskyldstilstanden blir stengt. Hadde han enda kunnet bli stående der og forsvare sin uskyld med sitt eget sinne – da hadde han i alle fall bevart en slags verdighet som «drapsmann».

Den handler for det andre om at gutten mister bakkekontakt og rotfeste fordi avvisningen oppleves som absolutt. Dermed forvandles det gode og naturlige sinnet i ham til vill angst. Og når han senere i livet kjenner et tilsvarende sinne, kan det nok blusse opp i ham et lite øyeblikk, men det innhentes nesten øyeblikkelig av den samme, panikkartede angsten. Det er ikke rart han blir redd for dette sinnet, siden det så lett fremkaller denne fremmedgjørende angsten og lammende skammen i han. Sinneangst-konstellasjonen fester seg som en ond klump i guttens selvbilde, en klump han helst vil glemme, og slippe å bli minnet om.

Implisitt handler det for det tredje om at denne gutten vender «hjemløs» tilbake til hjemme sitt, og begynner på sitt ydmykende og vanskelige tilpasningsliv. Full av frykt for å komme til å gjøre flere uforvarende forbrytelser går han rundt i hjemmet «på sokkelesten». Av og til slipper kontrollen, og han farer opp i sinne, men han tar seg fort inn igjen, og blir etter hvert veldig, veldig, takknemlig for at han tross alt får lov til å bo der og nyte hjemmets beskyttende varme. Som en kompensasjon for den onde sinneangst klumpen i selvbildet, etableres det en kompensatorisk, idealiserende pol, som gjør livet lettere å leve for ham. Han blir en «snill og omtenkfull» gutt.

Men det handler for det fjerde også om at gutten, på grunn av «bortrykningen», faktisk

glemmer den levende fuglen som lå foran den venstre foten hans. Denne fuglen befinner seg i det «mørke og farlige» rommet i huset, der «forbrytelsen» skjedde. Men gutten, som bare vil være i de «varme og lyse» stuene, har fullstendig fortrenget minnet om denne fuglen. Den ligger der, fullstendig overlatt til seg selv, og venter på å bli oppdaget. *Det er den som er drømmens åndsfylte og livsbekreftende metafor.* Når minnet om denne levende fuglen blir vekket til live i den voksne gutten, gir det ham motivasjon og mot til å vende tilbake til «åstedet». Og det er faktisk forutsetningen for at han, gjennom en smertefull modningsprosess, kan finne veien hjem til Gud og sitt sanne jeg.

Først og fremst må gutten våge seg inn i det «mørke og farlige» rommet, både i selvbildet og foreldrebildet, og forsøke å finne tilbake til den plassen han en gang forlot, og det sinnet han en gang forsvarte denne posisjonen sin med. For at det skal skje må han overvinne frykten for at han kan komme til å utføre enda et utilgivelig fugledrap, og dermed spolere sin eneste mulighet til å vinne sitt sanne jeg tilbake.

For det som er hans egentlige åndelige oppgave, er å løfte denne forsømte fuglen opp fra bakken og mate den og varme den helt til den en dag er sterk nok til å ta vingene fatt, og fly ut i den friheten den alltid har ventet på og er skapt til. Når det skjer, er spenningen i guttens selvbilde avløst av en ny og enkel væremåte som svarer til en mer opprinnelig tilstand. Den levende fuglens frihet har befrikket gutten fra den døde fuglens tyranni.

I sin siste bok sier Magnus Malm følgende:

I praksis er våre bilder et stort mysterium, der vi muligens kan orientere oss mot større klarhet ved hjelp av følgende tre spørsmål: Hva vil jeg helst skjule? Hva lengter jeg etter? Hva er jeg redd for? Slik kan vi bygge opp vårt selvbilde som et vern mot det vi ikke vil se i våre liv, og som et ideal for det vi gjerne ville vært. Vårt gudsbilde kan formes av livs store savn, hente trekk fra den far og den mor vi aldri fikk – eller preges av det som truer livet vårt, med tydelige trekk av den far eller mor vi kjemper for å komme fri fra. I grunnen er det samme system av bilder vi lever med, enten det dreier seg om oss selv, andre mennesker eller Gud.<sup>19</sup>

Det samme systemet i selvbilde, foreldrebilde og Gudsbilde – hva slags system er det han

snakker om? Slik jeg oppfatter han, er det tale om at våre indre bilder opprettholdes i en spenning mellom to poler, en bevisst idealiserende pol (det vi lengter etter og savner, det vi gjerne ville vært) og en krisepreget, skremmende og derfor mer ubevisst pol (det som truer livet vårt, det vi ikke vil seg og helst vil skjule). På grunn av denne spenningen mellom det idealiserende og det skremmende i bildene, representerer de lite «realisme». Bildene har en tendens til å dra oss vekk fra den virkeligheten som omgir oss. Malm henviser i denne sammenhengen til Rom 1.18 ff, hvor Paulus sier:

Guds vrededom åpenbarer seg fra himmelen over all ugudelighet og urett hos mennesker som holder sannheten nede i urett. For det en kan vite om Gud, ligger åpent for dem; Gud selv har åpenbart det. For hans usynlige vesen, både hans evige kraft og guddommelighet, har menneskene helt fra skapelsen av kunnet se og erkjenne av hans gjerninger. Derfor har de ingen unnskyldning. De kjente Gud, men likevel ga de ham ikke den ære og takk som Gud skal ha. Med sine tanker endte de i tomhet og det ble mørkt i deres uforstandige hjerter. De sier de er kloke, men de endte i dårskap, og i stedet for å gi den uforgjengelige Gud ære dyrket de bilder av forgjengelige mennesker, fugler, firbente dyr og krypdyr.

Menneskene dyrket bilder i stedet for å gi den uforgjengelige Gud ære. Og Gud er sint fordi mennesker, ved sin bundethet til selvlagede bilder og innbilte forestillinger, holder sannheten nede i urett. Malm fortsetter resonnementet sitt på denne måten:

Paulus sier altså at mennesket har tilgang til sannheten. Dette til forskjell fra gnostisismen ( ) Ifølge gnostisk tenkning er menneskets problem mangel på kunnskap, og frelsen består da i å øke innsikten. ( ... ) Så enkelt er det ikke sier Paulus. Vi har tilgang til sannheten, ikke i en utenomsanselig sfære, slik gnostikerne hevder, men i vår konkrete, hverdagslige virkelighet. Vi har tilgang til sannheten, men liker den ikke, og «holder sannheten nede i urett». Vi liker ikke virkeligheten, og velger heller bildene. Vårt problem er løgn, ikke manglende kunnskap.<sup>20</sup>

Jeg er enig med Magnus Malm i at vi ikke liker virkeligheten, men jeg tror ikke det er riktig å si at vi velger våre indre bilder. Jeg tror heller at det er de indre bilder som velger oss på grunn av den styrken de bærer i seg. Jeg mener selv at jeg, blant annet gjennom drømmen jeg nettopp har fortalt om, har erfart den enorme styrken som ligger i spenningen mellom den bevisste

idealiserende polen og den skremmende og skambelagte polen i mitt eget selvbylde. Og slik jeg ser det, er det nettopp denne spenningen mellom de to polene som forklarer de daimoniske potensialene i menneskenaturen. Som vi har sett, sier Rollo May at det daimoniske ligger i menneskets trang til selvhevdelse og *forevigelse*, samtidig som han hevder at det er den fornektede delen av oss som er kilden til fiendtlighet og aggresjon. Ondskapen oppstår når menneskets trang etter forevigelse blir grenseløs og spenningen mellom de to polene i selvbylde så intensivert, at de på et vis mister kontakten med hverandre. Det er når spaltningen mellom de to polene blir absolutt, og mennesket ikke lenger har noen som helst bevissthet om det konfliktfulle i sitt eget sinn, at «kulden» inntreffer og helvete er løs.

Den åndelige modningsprosessen går altså ut på å minske spenningen i de indre bildenes polare motsetning, for å komme den skapte virkelighet nærmere innpå livet. Det er når vi får kraft til å integrere den skambelagte og ofte fornektede delen inn i den bevisste, idealiserende delen i bildene, at fiendtligheten og aggresjonen kan forvandles til en vitaliserende energikilde.<sup>21</sup>

## Den frie fuglen – helbredelse gjennom sinne og sorg

Og se, himmelen åpnet seg, og han så Guds Ånd komme ned over seg som en due.<sup>22</sup>

Hvor Herrens Ånd er, der er frihet.<sup>23</sup>

Det jeg har erfart og har forsøkt å beskrive i denne artikkelen, er at sinne og hengivenhet ikke er motsetninger, men kan utfylle hverandre og skape integritet og åndelig frigjøring. For meg har «den frie fuglen» blitt symbolet på dette.

Alister V. Campbells bok «The Gospel of Anger» er et oppgjør med den utbredte tendensen, både i kirkelige miljøer og i teologien, til å dyrke fram et altfor snilt og tamt og moralsk akseptabelt selvbylde og gudsbilde. I boka gjen-gir han et fascinerende fugledikt med tittelen «Anger's Freeing Power». Diktet er skrevet av Stevie Smith. I en drøm ser han en temmet

ravn (pet raven) som er «fanget» i et rom med bare tre vegger. Dikteren bønnfaller raven om å fly ut av «fengslet» sitt, gjennom den åpne veggen. Men til tross for gjentatte oppfordringer, greier ikke fuglen å fri seg fra sitt innbylte «fangenskap». Det som til sist frigjør raven er at to ville ravner dukker opp, holder den for narr for dens tåpelighet, og gjør den eitrende sint. Dikterens kjærlige oppfordringer var ikke nok. Ravnens eget sinne måtte vekkes til liv, før den kunne oppdage friheten:

And in my dream I watched him go  
and I was glad, I loved him so,  
yet when I woke my eyes were wet  
to think Love had not freed my pet.  
Anger it was that won him hence  
as only Anger taught him sense.<sup>24</sup>

I drømmetolkningen som jeg fortalte om i kapittel 4, var fuglens frihet avhengig både av guttens sinne og hengivenhet. Gutten måtte først finne fram til det sinnet som gjorde ham i stand til å forsvare den plassen han i sin tid var fordrevet fra, før han kunne ta fuglen opp, gi den så mye ømhet og varme at den til slutt kunne ta vingene fatt og fly sin vei i frihet. I det øyeblikket ville også gutten være en fri mann.

«Den frie fuglen» er symbolet på den helbredelsen som bønner kan skape i et menneske, når det gjennom selverkjennelse når til sann gudserkjennelse, slik de gamle munkene som vi hørte om i kapittel 2 erfarte. For disse, som uredde og sinte tok opp kampen med demone, i en eksistensiell kamp med alt som hindret dem i å finne seg selv og nå fram til Gud, var det imidlertid *tårene og sorgen* som var tegnet på at helbredelsen var nær. De beskriver denne sorgen som livgivende, til forskjell fra den depressive *tristheten*:

Tristhet suger livssaften ut av hjertet og frarøver det spennkraften, foruten at den gjør det til et goldt sted. Sorg ytrer seg i tårer, i uavlatelig gråt over synder. Tristhet lammer og ødelegger. Sorg derimot befrukter og gjør levende.<sup>25</sup>

Munkene ser på gråten som tegn på at mennesket har møtt sannheten, at det har møtt seg selv uten å gjemme seg for seg selv. «Vi kommer til å gråte ( ... ) og til å skjønne alt». Slik uttrykker Dostojevskij denne erfaringen.<sup>26</sup>

Det er nettopp det møysommelige oppbygde byggverk som heter dydighet som bryter sammen i gråten med ett slag. Den gråtende gjennomskuer alle knepene som han til stadighet lurert seg selv med. Han mangler ord å forklare seg og sin tilstand med, ord som han kunne ha gjemt seg bak. I gråten møter mennesket seg selv uten skånsel, uten avstand fra seg selv.<sup>27</sup>

Tårene blir sett på som et konkret, fysisk tegn på Guds nærhet, og derfor som en forutsetning for ekte bønn. Munken Evagrius sier at uten tårer møter en ikke den sanne Gud, men bare den Gud en har skapt etter sin egen forestilling.<sup>28</sup> Og når tårene har slått i stykker alle forsøk på selvrettferdighet, og alle maskene er falt, kan det nye menneske som Gud har skapt i sin nåde oppstå; det hele og komplette menneske som vi lengter etter.<sup>29</sup>

Men denne form for bønnehelbredelse kan bare skje når mennesket, midt i livets usikkerhet og sin egen sårbarhet, vil være hos Gud og har mot til å overgi seg til Ham. Henri Nouwen sier det slik:

För att kunna förvandla vår skriande ensamhet till en stillsam, engagerad sådan, och för att kunna skapa en rymd utan fruktan, där främlingar kan känna sig hemma, behövs en vilja och ett mod att nå ut långt utöver vårt eget sköra väsens gränser mot den kärlekens Gud, hos vilken allt liv är förankrad. Ensamhetens tystnad är endast död tystnad om den inte gör oss lydhörda för en ny röst, en röst som ljuder bortom all mänskligt prat.<sup>30</sup>

Kanskje det aller viktigste hinderet for at dette skal kunne skje, er, sier Nouwen, «den illusion som gjennomsyrrer hela vårt väsen, odödelighetens illusion.»<sup>31</sup> Denne illusjonen lever i beste velgående i oss, selv om vi utmerket godt «vet» at vi skal dø, og stadig minner oss selv og hverandre om at vi ikke kommer til å leve i all evighet. Illusjonen viser seg i våre hverdagslige handlinger, tanker og bekymringer, sier han:

Varje gång vi ängstligt söker en medmänniska, som kan bryta ensamhetens bojer och varje gång vi bygger upp nya försvar, för att värna våra liv, som vår egen udiskutabla egendom, upptäcker vi att vi er fångna i odödelighetens illusion. ( ... ) Små, till synes oskyldiga händelser, säger oss om och om igjen hur lätt vi förevigar oss själva och vår värld. Ett enda fiendtlig ord kan få oss att känna oss ledsna och övergivna. En enda liten avvisande gest kastar oss in i en stämning av självfölebråelse. En enda riktig motgång i arbetet kan föra oss in i en nedbrytande depression. ( ... ) Det behövs faktisk bara ett litet avbrott i den vanliga situationen, för att odödelighetsillusionen

skall avklädas och visa hur vi blivit offer för en omgivning, som antyder, att vi har alt «under kontroll». Är det inte så, att många känslor av sorg, eller et tungt hjärta eller den mörka ångesten, är opplevelser som är intimt förknippade med det överdrivna allvaret med vilken vi ikläder människorna vi kjenner, idéerna vi hyser och händelserna vi är en del av?<sup>32</sup>

Det som kjennetegner det helbredede bønnemennesket, det som har gjennomskuet sin udødelighetsillusjon, er at det har blitt «ekstraordinært» alminnelig, ukomplisert og enkelt. I boka «The inner experience» bruker Thomas Merton et lite dikt av zen-munken Chao-pien for å illustrere hva frigjøringen av det indre mennesket innebærer. Ordene som brukes er så alminnelige, at det faktisk er vanskelig å oppdage det vidunderlige i den frigjøringen som beskrives:

Devoid of thought, I sat quietly by the desk in my official room, with my fountain-mind undisturbed, as serene as water; A sudden crash of thunder, the mind doors burst open, and lo, there sits the old man in all his homeliness.<sup>33</sup>

Her fortelles det om en frigjøring av et innestengt selv: «the mind doors burst open». Og hva blir resultatet? – «There sits the old man in all his homeliness.» Merton forklarer innholdet i denne enkle setningen på følgende måte: Uttrykket «the old man» må forstås, sier han, på bakgrunn av buddhismens tro på at det sanne selvet har eksistert i all evighet og er selv «uskapt». «Such a self is ever old and ever new because it is beyond old and new. It lives in eternity.»<sup>34</sup> «Den gamle mannen» representerer altså oppvekkelsen av en fornyende oppriktighet, noe som vi kanskje har glemt, men som vi ubevisst alltid har lengtet tilbake til. «Den gamle mannen» sitter der «in all his homeliness». I min engelske ordbok er ordet «homely» oversatt med ordene «hjemlig, hyggelig, enkel, folkelig». Og Mertons forklaring av hvorfor nettopp dette ordet er brukt for å beskrive mannens nye, frigjorte tilstand, lyder som musikk i mine ører:

The inner self is not an ideal self, especially not an imaginary, perfect creature fabricated to measure up to our compulsive need for greatness, heroism and infallibility. On the contrary, the real «I» is just simply ourself and nothing more. Nothing more, nothing less. Our self as

we are in the eyes of God, to use Christian terms. Our self in all our uniqueness, dignity, littleness and ineffable greatness: the greatness we have received from God our Father and that we share with Him because He is our Father and «In Him we live and move and have our being» (Acts 17:28)<sup>35</sup>

For meg har av-idealiseringsen av mine indre bilder først og fremst tydeliggjort eksistensens grunnleggende og uunngåelige usikkerhet, men den har samtidig virket avdramatiserende, gjort livet og døden mindre skremmende og skrekkinngydende, den har åpnet veien fram mot en fastholdelse av Guds nærvær og eget verd, midt i usikkerheten.

Det er en skremmende erfaring å miste sine «udødelighetsillusjoner», men bak illusjonene venter en frigjørende erfaring av å kunne falle til ro i en «ekstraordinær» alminnelighet og enkelhet. For meg ble drømmebildet av den forsmøt fuglen et håpets symbol, som viste meg de mulighetene til menneskelig modning og åndelig vekst som fortsatt ligger foran meg.

## Håpets spiritualitet

I år foreligger en av William Faulkners hovedromaner *The Sound and the Fury* i norsk nyoversettelse ved litteraturprofessor Hans H. Skei. Romanen ble første gang utgitt i 1929, og Skei skrev magisteravhandlingen sin om denne boken, som på norsk har fått tittelen *Larmen og vreden*, i 1972. I et intervju i Vårt Land 8. september 2004, forteller Skei om denne boken og om Faulkners forfatterskap. Han opplyser blant annet at Faulkner, nest etter Shakespeare, er den forfatter det forskes mest på i verden i dag, og at han fortsatt inspirerer nye generasjoner forfattere.

Selv om Faulkner er en moralsk forfatter med klare verdier, må en ikke lese *Larmen og vreden* med tanke på å bli løftet opp, sier Skei. Faulkner er besk og bitter i sin utlevering av en sørstatsfamilie i forfall og undergang. Han har selv antydning at romanen preges av raseri og fortvilelse hos en ung forfatter som kunne ha trodd – på det gode, på en gud eller på menneskets evne til medfølelse.

Men midt i hans beskrivelse av sladder, bakvaskelse og smålighet, ikke minst blant kirkens folk, og til tross for at forfatteren på sett og vis

fraskriver seg troens mulighet, aner vi en stemme over og bakenfor den bitre og beske livstolkningen, sier Skei, en stemme som snakker om behovet for sjenerøsitet. Noe av det mest sentrale i Faulkners forfatterskap, og en svært viktig side av hans sjenerøsitet, er hans vilje til å akseptere det som er annerledes og uforståelig.

I spenningen mellom raseri og sjenerøsitet, er det nettopp evnen til å tåle og akseptere det ukjente, det som er annerledes, som blir den avgjørende utfordringen. Dette er også helt avgjørende for en bærekraftig spiritualitet i vår tid. Dersom vi kan holde ut og tåle de ukjente og ikke-aksepterte holdningene og følelsene i oss selv og i andre, vil nye muligheter for å utvikle en dyp sjenerøsitet og hengivenhet åpne seg for oss.

En kristendom som bare opererer med kjente og velprøvede formuleringer, er ikke til noen hjelp når en befinner seg i dette landskapet. Kristen spiritualitet i vår tid krever et åpent, ikke-dogmatisk språk, der vi kan bevege oss søkende og prøvende i spenningen mellom det kjente og det ukjente, mellom det trygge og forutsigbare og det som er annerledes og skremmende. Det er et språk som hviler i en erfaring av Gud, hinsides alle språk, og som samtidig viser vei til en annen, dypere og skapelsesgitt identitet («and lo, there sits the old man in all his homeliness»).

Det er det nakne håpets språk, det som aner en stemme over og bakenfor alle skremmende erfaringer og følelser, en stemme som sier: «Nå skaper jeg noe nytt. Det spirer allerede fram. Merker dere det ikke? Ja, jeg legger en vei i ødemarken og stier i ørkenen.» (Jes. 43.19)

## Litteratur

- Campbell, Alastair V. 1986: *The Gospel of Anger*. London: SPCK
- Grün, Anselm 1994: *Bønn og selverkjennelse*. Oslo/Vinterbro: Atheneum A/S
- Hauge, Kjetil 1999: *Mellom erindring og håp*. Oslo: Verbum
- Malm, Magnus 2003: *De stumme bildene*. Oslo: Luther Forlag
- May, Rollo 1977: *Kjærlighet og vilje*. Oslo: Dreyers Forlag
- Mehren, Stein 1977: *Myten og den irrasjonelle fornuft. Del 1. Ideologi og menneskebilde*. Oslo: H. Aschehoug & Co
- Mehren, Stein 1981: *Den usynlige regnbuen*. Oslo: H. Aschehoug & Co

- Merton, Thomas 2003: *The Inner Experience. Notes on Contemplation*. London: SPCK
- Monsen, Jon 2000: *Vitalitet, psykiske forstyrrelser og psykoterapi*. Tano A.S.
- Nouwen, J.M.Henri 1982: *Åt søka en helhet. De tre skedena i det andliga livet*. Vårnamo: SkeabVerbum
- Rushdie, Salman 2002: *Vrede*. Oslo: H. Aschehoug & Co

- 14 May 1977:137
- 15 May 1977:137
- 16 May 1977:142
- 17 May 1977:142
- 18 Hauge 1999: 58
- 19 Malm2003:34
- 20 Malm 2003:36
- 21 May 1977:132
- 22 Matt. 3.16b
- 23 2.Kor.3.17
- 24 Campbell 1986:66 - Hentet fra Enright, D.J.:*The Oxford book of Contemporary Verse 1945-1980*, 1980:4
- 25 Grün 1994:33
- 26 Grün 1994:34
- 27 Grün 1994:34 f
- 28 Grün 1994:38
- 29 Grün 1994:35
- 30 Nouwen 1982:94
- 31 Nouwen 1982:96
- 32 Nouwen 1982:96 f
- 33 Merton 2003:9
- 34 Merton 2003:10
- 35 Merton 2003:11

## Noter

- 1 Mehren 1981:36
- 2 Grün 1994:10
- 3 Grün 1994:11
- 4 Grün 1994:15
- 5 Grün 1994:16
- 6 Grün 1994:17
- 7 Rushdie 2002: se omslaget
- 8 May 1977:121
- 9 May 1977:128
- 10 May 1977:129
- 11 May 1977:129
- 12 May 1977:129
- 13 May 1977:124

## Sammendrag

Artikkelen er en beskrivelse av en langvarig identitetskrise, et forsøk på å forklare hvorfor den oppsto, hvordan den artet seg og hvordan den etter hvert fant en løsning. Et hovedpoeng i artikkelen er å vise hvordan et fortrent og voldsomt sinne, etter hvert ble til et konstruktivt sinne i et møysommelig arbeide med å finne fram til en mer opprinnelig identitet, siden den gamle «tilpassingsidentiten» ikke hadde bærekraft lenger.

Samtidig er artikkelen et forsøk på å vise at dette også var en åndelig krise, og at bønner ble en vei til endret selverkjennelse og gudserkjennelse, en vei gjennom sinne, sorg og hengivenhet, til en mer enkel, åpen og livsnær spiritualitet, preget av en større akseptasjon av det som forblir annerledes og ukjent i tilværelsen.

Tor Johan S. Grevbo: *Guds masker i sjelesorgen.*

*Hurdan förholde seg til det guddommelige maskespill teoretisk og praktisk?*

Institutt for Sjelesorg – Modum Bad Skriftserien KOINONIA 5/2003

En av vår tids artister är clownen som på sin scen har plats för överraskande infall och som får betraktaren/lyssnaren att byta tankebanor. Författaren ser clownen som ett själavårdsideal då denne ger plats för infall och självironi. Det utgör en av många tankelinjer i den här själavårdsboken där teologi och själavård möts.

Som grund ligger ett antal bearbetade föreläsningar vid den teologiska fakulteten i Köpenhamn över temat «Den dolde Guden». Författaren har fångat upp ett tema i Luthers teologi av betydelse för själavården «Guds masker» (larvae Dei). Grevbo går bl.a. tillbaka till Luthers Heidelberg disputation från 1518 och dubbelheten i gudsbilden, Gud som både dold och uppenbar, beskrivs. Målsättningen för Grevbo är att forma en själavårdsteologi som täcker in viktiga områden i själavården som skapelse och förlösning.

Vid flera tillfällen framträder författarens eget möte med livets olika förutsättningar som får läsaren att förstå att det som skrivs är väl förankrat i en själavårdspraktik som sjukhuspräst. Boken är alltså skriven av en själavårdare som själv brottats med svåra frågor och låtit dem gå i dialog med teologin samt den historiska själavårdstraditionen.

I boken presenteras huvuddragen i Luthers maskteologi och Grevbo ger tio perspektiv på en utvidgad maskteologi. Trinitetsläran utgör det kritiskt åtskiljande huvudperspektivet när det gäller den kristna själavården. De tio huvudperspektiven kan sammanfattas i följande punkter:

- Maskteologin lär oss att det inte finns någon plats, ting eller skapelse på jorden som är glömd av Gud

- Gud är närvarande överallt, som hos människor som bär på religiös längtan
- Själavården skall knytas tätt till erfarenheterna genom alla våra relationer och med respekt för vad den maskerade Guden redan har utfört
- Maskteologin kan lära oss att respektera gränserna för våra liv både som själavårdare och konfident
- Masker kan mer ses som en nödvändighet än som ett problem både hos själavårdare och konfident
- Det ödmjuka frågandet kan ges plats i själavården eftersom människan alltid är på väg i sitt liv
- Som deltagare i en själavårdsmaskerad ges plats för det överraskande och paradoxala
- Maskteologi kan inspirera till en frågelek med mottot: På spåret av vad den dolde Guden faktiskt vill visa oss
- För människor som har behov av säkerhet och visshet kan maskteologi vara en vägledning bort från detta
- Andlig urskilningsförmåga är den förnämsta konsten som maskteologin kan lära oss

I boken ges ett utkast till en perspektivrik maskteologi. Grevbo vill bli prövad av goda och välmående läsare. Ingen själavårdsteologi med bärkraft kan skapas i ensamhet utan dialog är en nödvändighet. Nästa steg efter att boken skrivits blir därför betydelsefullt, dvs. att den läses av både församlingssjälavårdare och institutionssjälavårdare. Detta är nödvändigt för att arbetet med en hållbar själavårdsteologi skall kunna pågå.

**MARIE ANNE EKEDAHL**

Teol. dr, lektor vid Teologiska Högskolan Stockholm