

*Halsvårsskrift for*

# PRAKTISK TEOLOGI

TEMA: «TRO»

*Tor Johan S. Grebo:*  
«Moden og sunn tro»

*Eberhard Harbameier:*  
«Barnetro og barnets tro»

*Pål Ketil Botvar:*  
«Gammel og ny folkereligositet»

*Reidar Hvalvik:*  
«'Troen er kommet'.  
Om Paulus' forståelse av troen»

*Vidar Haanes:*  
«Pastoral 'formatio'»

*Dokumentasjon:*  
Chicago-erklæringen om  
gudstjenste og kultur

Ad fontes • Ex libris •

Hefte 1/1999

LUTHER FORLAG

# Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag A/S

## HOVEDREDAKTØRER:

Tor Johan S. Grevbo  
rektor

Olav Skjevesland  
biskop

Finn Wagle  
biskop

### Internasjonale medarbeidere:

Sven-Erik Brodd (Uppsala), Gustav Björkstrand (Åbo), Esko Ryökäs (Helsinki) Hans Raun Iversen (København), Pétur Pétursson (Reykjavik), Christian Möller (Heidelberg), Richard Lischer (Durham, N.C., USA).

Redaksjonens adresse: Det teologiske Menighetsfakultet,  
P.b. 5144, Majorstua, N-0302 Oslo

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 HPT inkludert i prisen

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

### Forfatterinstruks:

Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt på diskett (helst WP) vedlagt utskrift. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil fritt få tilsendt 5 eks. av angjeldende hefte.

## INNHold HEFTE 1/1999 – 16. årgang

Redaksjonelt .....	1
Ad fontes: Kyrills katekese om troen .....	2
Tor Johan S. Grevbo: Moden og sunn tro – et mørklagt tema satt under teologisk og religionspsykologisk belysning .....	3
Eberhard Harbsmeier: Barnetro og barnets tro .....	13
Pål Ketil Botvar: Gammel og ny folkereligiositet .....	20
Reidar Hvalvik: «Troen er kommet» (Gal 3,25) Om Paulus' forståelse av troen .....	28
Vidar Haanes: Pastoral 'formatio' og luthersk antropologi. Et perspektiv på norsk pastoralteologi fra slutten av 1800-tallet og fram til i dag .....	42
Chicago-erklæringen om «Gudstjeneste og kultur», overs. av Ø. Björdal .....	55
Ex libris .....	61

# Tema: «Tro»

Hefte 1/1999 retter søkelyset mot begrepet og fenomenet «tro». Og lyskasterne settes inn på temaet fra ulike faglige innfallsvinkler.

Rektor Tor Johan Grevbo i studieavdelingen i Den norske kirkes presteforening slår an tematikken i heftet med et bidrag om «Moden og sunn tro», et emne som tidligere har vært temmelig «mørklagt», men som her gis både en teologisk og religionspsykologisk drøfting.

Rektor ved Folkekirkenes religionspædagogiske institutt Løgumkloster, Eberhard Harbsmeier, tar så for seg et tema som er viktig fra såvel religionspsykologisk som religionspedagogisk og pastoralteologisk synspunkt: «Barnetro og barnets tro».

Forsker ved Diakonhjemmets høyskolesenter, Pål Ketil Botvar, fører oss deretter inn i den nyeste forskning om «Gammel og ny folkereligøstet», hvor Botvar går inn på nyttige begrepsavklaringer, ser på forholdet mellom gammel og ny folkereligøstet og gir noen foreløpige inntrykk fra et aktuelt religions sosiologisk forskningsarbeid.

Dr. theol. Reidar Hvalvik gir et instruktivt bidrag til innsikt i Paulus' forståelse av troen: «Troen er kommet» (Gal 3,25). Artikkelen viser hvor fundamentalt begrepet tro er i apostolens tenkning, og hvor rik terminologi og mange fastsetter begrepet har i corpus paulinum. Artikkelens praktisk-teologiske relevans ligger ikke minst i det tilfang den gir til forkynnelse og undervisning.

Til sist leverer dr. theol. Vidar Haanes en studie over en spesiell – og alt mer viktig – dimensjon ved presters tros liv. Det dreier seg om Haanes' prøveforelesning over oppgitt emne ved disputasen 9.–10. des. 1998. Forelesningen fokuserer på den nå så aktuelle økumeniske interesse omkring pastoral «forming», med norsk pastoralteologi som utsiktspunkt: «Pastoral 'formatio' og luthersk antropologi. Et perspektiv på norsk pastoralteologi fra slutten av 1800-tallet og fram til i dag».

Utenom heftets tema følger som dokumentasjon Chicago-erklæringen om «Gudstjeneste og kultur», oversatt og presentert av Øystein Bjørdal.

*Red.*

MENIGHETSFAKULTETETS  
BIBLIOTEK



## Om troen

– Se noga till att inte fienden för bort några som är svaga eller att någon heretiker förvänder det som har blivit givet åt er. Tron är att sätta in pengarna på banken (jfr Luk 19:23), vilket vi nu har gjort. Gud begär av er räkenskap för förvaltningen. «Jag besvär er», som aposteln säger, «inför Gud som ger liv åt allt och inför Kristus Jesus, som under Pontius Pilatus vittnade med den rätta bekännelsen» (1 Tim 5:21, 6:13f), att obefläckad bevara den tro som har blivit given åt er intill vår Herres Jesu Kristi uppenbarelse. Livets skatt har nu blivit överlämnad åt dig. Det som du förvaltar, det utkräver Herren vid sin uppenbarelse, «som den salige och ende Härskaren skall låta oss uppleva när tiden är inne, han som är alla konungars Konung och alla herrars Herre, som ensam är odödlig, som bor i ett ljus som ingen kan nalkas, han som ingen människa har sett eller kan se» (1 Tim 6:15f). Hans är härligheten, äran och makten i evigheters evighet. Amen.

*Fra Kyrills femte katekese,  
«Om troen».  
(Overs. av Per Beskow. Artos  
Bokförlag, Skellefteå 1992)*

# Moden og sunn tro – et mørklagt tema satt under teologisk og religionspsykologisk belysning

Mange mener at teologien bare skal være en vitenskap og ordkunst. Men den må i sannhet være en levende erfaring og øvelse.

*Johan Arndt*

Av Tor Johan S. Grevbo

## 1. Litt famling omkring et mørklagt tema

At troen bør være sann, vil få bestride, men er det samtidig viktig at den er moden og sunn? Det synes ikke like selvsagt.

Spørsmålet om hva som i tilfelle karakteriserer en moden og sunn tro, er blitt besvart svært ulikt opp gjennom kirkehistorien. I noen perioder er spørsmålet dessuten søkt fjernet fra kirkens dagsorden, ofte med gode teologiske argumenter som ikke bare kan avfeies. Selv har jeg i det meste av min prestedid holdt spørsmålet på armlengdes avstand. Jeg har nok våget å nærme meg det i et rent religionspsykologisk perspektiv, men knapt i et ærlig forsøk på å samtente religionspsykologi og teologi på en måte som nødvendigvis må gi praktisk-teologiske konsekvenser for forkynnelse, undervisning, veiledning og sjelesorg. Siden jeg langt fra har vært alene med en slik tilbakeholdenhet blant prester i min generasjon, har jeg i overskriften valgt å kalle temaet for mørklagt. Det minste det fortjener, er å bli tatt frem til ny og ransakende belysning, igjen og igjen.

En viktig årsak til min egen «snuoperasjon» er møtet med et voksende antall mennesker som uttrykker skuffelse over at kirken har så lite å si dem som allerede tror

eller er åpne for troen, annet enn stadig på nytt å presentere den som en gave og/eller et valg. Også prester innrømmer at de har fått liten hjelp til utformingen av egen tro ut over noen basale teologiske «korrektheter». De har nok arbeidet med «helliggjørelse» og andre velkjente stikkord for det kristne livs utfordringer, men sjelden beskjefteget seg med selve troen som annet enn en såkalt «ren» eller «naken» tro.

Jeg tror dette i hovedsak skyldes en kirkelig vrangforestilling som samtidig er vanskelig å avsløre fordi den også ivaretar mange uoppgivelige sannheter, ikke minst i en luthersk kontekst. Tankegangen kan i all korthet beskrives slik: Tro er en tillit man har eller ikke har – ferdig med det. All tale om vekst i og utvikling av troen, er derfor av det onde. En slik vinkling ville være å gi troen en moralsk og pedagogisk slagside, påstår man, og dessuten kunne man lett komme til å *forveksle* kristen tro med det naturlige menneskes ønske om en selvtilfredsstillende religiøs utvikling. Da er man i tilfelle havnet et forferdelig sted som i teologihistorien ofte kalles «gjerningsrettferdighet», eller et sted som er nesten like ille, og som man med et foraktelig emosjonelt språk gjerne betegner som «sentimentalitet» eller «føleri». «Subjektivisme» er et annet fy-ord. Mot alt dette er det utformet

mange slående paroler – ikke minst i vårt naboland Danmark. For eksempel sier man kraftfullt at «troen kan ikke gradbøyes», og dermed er man overbevist om at nesten alt er sagt.

Personlig har jeg fortsatt atskillig sans for det en slik kraftig punktmarkering innebærer. Og særlig har jeg sans for den sjelesørgiske hjelp som dette utgangspunkt kan gi i anfeltelsens stund. Dessuten hjelper det oss bort fra en destruktiv kristelig sammenligning og til konsentrasjon om det alle kristne har felles som Guds barn uforskyldt av nåde. Temaet som denne artikkel dreier seg om, hører derfor etter min mening ikke til de viktigste ting i troens verden, men må i høyden regnes til de nest-viktigste. For meg har imidlertid en rekke av denne type spørsmålstillinger med årene blitt viktige *nok*, og altså også spørsmålet om hva som kjennetegner en moden og sunn tro. Det skyldes blant annet at jeg merker en betydelig øket «etterspørsel» i denne retning, både fra mitt eget indre og fra medmennesker med et avklart og/eller nysgjerrig forhold til kristendommen. Økumeniske kontakter har også virket utfordrende på dette punkt. Dessuten er jeg flere ganger blitt oppfordret fra psykologisk/psykiatriske fagmiljøer til å si noe som kan være til hjelp i deres møte med varierende religiøse trosforestillinger.

Betydningen av spørsmålet om troens vekst og modning kan begrunnes på mange vis, men ekstra tydelig blir den om vi ikke ser kristen tro og religiøsitet som desiderte motsetninger. Fenomenologisk sett er det da også vanskelig å komme utenom at kristendommen representerer en grenseoverskridende tendens som former seg i forskjellige trosuttrykk, ritualer og tilhørende adferdsmønstre, en tendens som er felles for alle former for religiøsitet, men som i kristendommen har fått sine helt spesifikke karakteristika. Også om vi betrakter kristendommen mer innenfra, har den sider som klart trekker i retning av samme konklusjon. I telegramstil vil jeg presentere min egen tilretteleggelse på denne måte: Som

Paulus på Areopagos og andre steder (Apg 17, 22–34; 14,17; Rom 1,19f), ser jeg positivt på menneskets religiøsitet og naturlige gudserkjennelse. Jeg oppfatter denne vår ideoende, grenseoverskridende tendens som ett av flere uttrykk for at vi er skapt i Guds bilde. Det er altså Gud selv som har lagt evigheten ned i våre hjerter (Fork 3, 11), med alt det dette innebærer av religiøs lengsel. Vår tørst etter Gud er ifølge denne tankegang hans eget verk. Kristendommen ser jeg i dette perspektiv som Guds egen håndsrøking til våre urolige, lengtende sjeler (Augustin). At dette hovedsynspunkt ikke må føre til en *glatt sammensmeltning* av allmen religiøsitet og kristen tro, burde samtidig være åpenbart for enhver som *både* kjenner litt til seg selv og til kristendommen.

På dette grunnlag ønsker jeg å utfordre kirken og teologien til å ta religiøsiteten på alvor, og med dette også utviklingen av en sunn og moden kristen tro. Jeg inkluderer samtidig noen empiriske synspunkter på religiøsitet som ikke er ivedkommende for den som vil arbeide seriøst og bredt med den kristne tro.

## 2. Empirisk om menneskelig religiøsitet

Hva vet vi rent faktisk om menneskelig religiøsitet av betydning for vårt tema? La meg konsentrere meg om to områder, og samtidig forenkle meget sterkt.

1. *Religiøsiteten påvirker og påvirkes av den mentale helsetilstand* – men selvsagt på ulikt vis. En interessant spørsmålstilling lyder slik: Er en aktivt uttrykt religiøsitet (f.eks. kvalifisert gjennom et engasjement knyttet til kirke og kristendom) en støtte eller en byrde for den mentale helse? (Owe Wikstrøm).<sup>1</sup> Religionspsykologen Hans-Jürgen Fraas har valgt å samle de muligheter som prinsipielt og empirisk foreligger i fire punkter: 1. Den sunne religiøsitet helbreder den syke personlighet. 2. Den syke religiøsi-

tet gjør personligheten syk. 3. Den syke personlighet trekker sykelig religiøsitet til seg. 4. Den sunne personlighet helbreder en syk religiøsitet.<sup>2</sup>

Alle disse varianter kan belegges. De religionspsykologiske undersøkelser som finnes (f. eks. sammenfattet av Batson/Ventis<sup>3</sup>), gir imidlertid intet helt entydig bilde av hvor *vekten* skal legges innenfor det nevnte fir-foldige mønster. Den avklarede, sunne religiøsitet (den som jeg siden vil forsøke å beskrive nærmere under hovedpunkt 4) faller dog naturlig nok heldig ut med tanke på den mentale helse, også der den opptrer i en mindre storslått utgave.<sup>4</sup> Tar man f. eks. utgangspunkt i en forståelse av mental helse som favær av klare psykiske sykdomssymptomer, viser det seg at religiøst orienterte individer er signifikant mindre psykisk forstyrrede enn gjennomsnittet av befolkningen (jf også A.E. Bergins undersøkelse). Ser man imidlertid på forskningen omkring personlighetsstruktur – der man bl.a. har studert graden av selvakseptasjon, åpenhet og fleksibilitet – er resultatene mindre oppmuntrende. De aktivt religiøst orienterte mennesker synes i gjennomsnitt å være mindre fleksible, mer innsluttede og mer selvkritiske enn de øvrige. (Uten at det foreligger en kvalifisert differensiering mellom ulike former for religiøsitet, er imidlertid slike funn av begrenset verdi.)

Det er innenfor nyere psykoterapeutisk forskning (f. eks. L.R. Wolberg) – midt blant alle nødvendige nyanseringer og individuelle avvik – dog en klar tendens til å betrakte religiøs bevissthet generelt som en støtte (ikke krykke!) for personligheten. Et individ med angstsymptomer kan opplagt finne lettelse i en avklart religiøs livsholdning. Mange smertefulle erfaringer kan bearbejdes fruktbart innenfor en religiøs trosstruktur. Gud kan oppleves som en tilgivende gestalt som er barmhjertig til stede i alt som skjer, med den trygghet som dette kan gi midt i problemene. Gudstjenester og andre riter kan skape struktur i et ellers individu-

elt kaos. Den religiøse omvendelse kan fungere støttende for et individ i krise osv. På den annen side er det vanskelig å se at en religiøs omvendelse *som sådan* kan utgjøre et botemiddel mot *dypere* psykiske forstyrrelser. Skjer det aktuelle forbedringer i slike pasienters situasjon på et religiøst grunnlag – og uten en medfølgende, adekvat psykoterapi – pleier forstyrrelsene å melde seg på nytt, eventuelt i en ny form.

Et eget problemområde utgjør de såkalte *ekkesiogene nevroses*, det vil si psykiske problemer som har oppstått på grunn av uheldige påvirkninger med et klart kirkelig/religiøst fortegn.<sup>5</sup> Det kan f. eks. gjelde møtet med sterke tabuforestillinger knyttet til selvtutfoldelse, aggresjon og seksualitet, og da med en straffende Gud som den konstante overvåkende instans bak det hele. For at slike personer skal komme videre i livet, må oftest en nytenkning på kognitivt-religiøst nivå inngå i «behandlingen». Enkelt sagt: God teologi – formidlet av troverdige personer – kan her løse opp det den falske teologi har bundet. Uten religiøs forståelsesramme og terminologi vil kampen mot ekkesiogene nevroses o. i. imidlertid bli ført på en feilaktig bane, uten hjemmelaget til stede. Pasienten som f. eks. har et sykkelig behov for alltid å søke seg frem til de negative sider ved gudsbildet og straffe seg selv med dem, trenger som regel å møte en alternativ religiøs forståelse som gir perspektivforskyvning («reframing») innenfra.

Generelt forteller dagens religionspsykologiske empiri oss at det religiøse univers – og dermed også den kristne tro – står i et innfløkt forhold til mental helse som kirkes forkynnelse, undervisning, veiledning og sjelesorg ikke har lov til å overse. Dessuten viser mye forskning positivt at troens språk kan åpne for nye, dype dimensjoner i livet. Dette gir ofte muligheter i retning av å gjenvinne menneskelig sunnhet og modenhet ut over det som ikke-religiøse «språkspill» kan romme.

2. *Religiøsitet* – og dermed også den kristne tro – *utvikler seg hele livet*. Intet religiø-

øst uttrykk er uavhengig av den kognitiv-emosjonelle utvikling som et normalt menneskeliv gjennomgår og det livsstadium man befinner seg på. Allerede denne selv-sagthet er ofte mangelfullt reflektert i møte med den kristne tro. Det er av og til meget skjebnesvangert.

Enda mer spennende blir problemstillingen imidlertid om vi gjør den mer normativ og sier at den kristne tro *bør* utvikle seg hele livet, ja, kanskje er bestemt til det, men at en god utvikling lett hindres og fordreies av manglende oppmerksomhet eller endog motstand.

Et bidrag i den negative retning er f. eks. en ofte forekommende idyllisering av barnetroen, midt blant dens utiltsomme kvaliteter. Om dette sier den emeriterte svenske biskop Ingmar Ström noen klargjørende ord: «Iblant sier og skriver gamle mennesker til meg: «Ja, se jeg har beholdt min barnetro». Det synes jeg lyder merkelig. Barnetro er fint hos barn, men hos voksne virker det som en levning fra fortiden. Paulus sier det bedre: «Da jeg var barn, talte jeg som et barn, tenkte jeg som et barn, dømte jeg som et barn. Men da jeg ble mann, la jeg av det barnslige» (1 Kor 13,11).<sup>6</sup> Så langt Ström og Paulus. Vi skal snart komme tilbake til flere bibelske utsagn i sakens anledning.

Men nå en rask henvisning til den meget omtalte modellen for trosutvikling som James W. Fowler har utarbeidet,<sup>7</sup> og som også etter hvert har ført med seg en enorm *sekundær-litteratur*.<sup>8</sup> Fowler opererer, som bekjent, med syv stadier fra *den første grunnleggende tro* (ikke nødvendigvis i kristen utgave) og til *den altomfattende, totale tro* som bare noen ytterst få når frem til (muligens Martin Luther King, Moder Theresa og Dag Hammarskjöld). Han ønsker at stadieteorien først og fremst skal være et analytisk redskap og viker tilbake for å betrakte ett stadium som «bedre» enn et annet. Hele modellens oppbygning gjør imidlertid en slik gjennomført analytisk nøytralitet umulig, og vel også knapt ønskelig. Fowler påstår dessuten at det er umulig for en person å

veilede andre på et stadium man ikke selv er nådd frem til.

For vårt hovedtema er det interessant å konstatere at Fowler mener at de fleste som lever aktivt med i en menighet, når frem til den «forenende, konvensjonelle tro» (stadium 4), der man kjenner seg relativt trygg i de felles vurderinger som uttrykkes av lederen/presten, mens overgangen til «den egne, gjennomtenkte tro» (neste stadium) kan utgjøre et meget langt skritt som det også tar lang tid å gjennomføre. Da må nemlig autoriteten flyttes bort fra hva «de andre» mener, og trosinnholdet får ikke lenger være underforstått og uprøvet for en selv. Først *dette* stadium kan vel karakteriseres som en *moden tro*. Problemet her er imidlertid at denne gruppe kan komme til å virke truende på andre, mindre selvstendige i menigheten, som dermed gror desto fastere i sin barnslighet. For at «de modne» skal unngå denne utilsiktede effekt, må de samtidig våge å nærme seg det neste stadium: «den sammenbindende tro». Her innser man at livet og troen er større enn det jeg kan gripe med egne tanker, og man begynner å ane dybdesjikt som gir evne til å leve med paradokser og motsetninger. På dette nivå kan man altså romme det modne uten å støte bort det barnslige hos seg selv og andre.<sup>9</sup>

Det er umulig for en luthersk teolog å lese Fowler ukritisk, men like umulig er det også å lese ham uten atskillig konkret gjenkjennelse. Og han står i hvert fall for tiden i sentrum for den internasjonale debatt som tar på alvor det uomtvistelige faktum at troen utvikler seg livet igjennom, og etter min mening også *bør* gjøre det.

### 3. Teologisk-bibelsk om tro

Det beste teologiske argument for et engasjement for troens sunnhet og modenhet spiller jeg ikke ut før nå.

Uten å være biblisist eller noe lignende – er det for meg fullstendig utenkelig at det i Bibelen kan stå så mye om vekst i troen, om



voksen og moden tro, og om sunn tro uten at dette er alvorlig ment – også som en aktuell utfordring. At dette ikke er det første og viktigste som skal sies om troen, og at det her introduserte aspekt ikke må skjule for dette viktigste, det er en sak jeg alt har understreket og som det nesten er umulig å glemme for en som har studert teologi i Norden i min generasjon. Nå har riktignok klassisk luthersk teologi valgt å tale bredt om troen både som *notitia* (kunnskap) og *assensus* (tilslutning/bekreftelse)<sup>10</sup>, betegnelser som åpner opp for ulike aspekter ved troen. *Dog* er det viktigste å si at den er en Guds gave, og som sådan *fiducia*, en tillit som griper om Guds ord og løfter og dermed mottar Kristi verk helt ufortjent. Om troen er liten og svak, umoden og usunn, men holder seg til denne sin gjenstand, er den tro nok. Vikler den seg ut av dette sitt grunnlag, er den allerede blitt noe annet enn kvalifisert kristen tro! – Dette er altså det viktigste teologiske fundament å holde fast ved, for alle lutherske kristne i det minste. Men så sier altså faktisk kirkens grunnbok en del i tillegg til dette som nettopp dreier seg om vårt hovedtema, og som utfyller det jeg allerede har sitert fra 1 Kor 13 ved hjelp av biskop Ström.

Bibelen taler bl. a. metaforisk om troen som et tre, f. eks som et godt tre med god frukt, med all den innforståtte tale om vekst, modenhet og sunnhet som ligger i dette bilde (Matt 7, 17–20). (Interessant nok gjør dette presten og andre kristne formidlere til gartnere, en metafor som altfor sjelden utfoldes.) Og går vi til brevene, sier Paulus i 1 Korintierbrev (2,6): «Vi forkynner en visdom som er for de modne» og han beklager at han likevel har måttet tale til menighetsleddene som til «umodne kristne» (3, 1), nærmest som til babyer som ikke tåler fast føde. Målet for kirkens arbeid uttrykkes i Efeserbrevet bl. a. som at vi alle skal bli modne personer som når den fulle vekst (4, 13). Og også til kolosserne taler Paulus om det å vokse i kjennskap til Gud (1,10), som et helt klart mål for troen. I

Hebreerbrevet får vi vite at «den faste føde er for de modne, for dem som ved å bruke sine sanser har øvd dem opp til å skille mellom godt og ondt» (5, 14). Og i brevet til Titus tales det flere ganger om å være sunne i troen (1,13; 2,2). Bare dette korresponderer nemlig med den sunne lære (2,1 og 1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 3).

Jeg vil gi disse nytestamentlige uttrykksformer en åpen og inkluderende tolkning. Uttrykket «sunn tro» er kanskje det som lettest kan miste sin bibelske fylde om vi samtidig overfører det ubeskyttet til en religionspsykologisk kontekst. Men den *sunnhet* som det her er tale om, og som på gresk karakteriseres ved vårt lånord «hygiene», kan etter min mening ikke innsnevres slik at den blir helt uinteressant i *mentalhygienisk* forstand. Hvis en måte å tro på gjør mennesker syke eller skader dem på annet vis – selv om troen utfra en snever *kognitiv* bedømmelse er *sunn* – da kan den heller ikke i *bibelsk* forstand være grunnleggende *sunn*. Men det er på den annen side slett ikke sikkert at det er verdens helseorganisasjon (WHO) eller psykiatriske diagnoselister som i siste instans skal bestemme hva som er sunt for mennesker...

#### 4. Hva er en sunn og moden kristen tro?

Jeg vil nå endelig prøve å svare konkret på mitt hovedspørsmål, og det på en måte som forhåpentlig ikke er éndimensjonal. Svaret skulle nemlig helst være så forenende at både de som stiller spørsmålet fra en rent teologisk synsvinkel og de som stiller det fra en religionspsykologisk/psykiatrisk synsvinkel, kan operere utfra en noenlunde felles forståelse. Da kan det også i det *forebyggende* arbeid – og noen ganger *terapeutisk* – bli tale om et fruktbart samarbeid, altså utfra to innfallsvinkler som ikke nødvendigvis er i grunnleggende strid med hverandre. Faren er selvsagt at det hverken blir god teologi eller ditto religionspsykologi ut

av en slik sammenblanding, men jeg våger likevel et forsøk.

I utgangspunktet har jeg latt meg inspirere av en klassiker på det religionspsykologiske felt, Gordon Allport, og hans seks berømte kriterier for en moden (og sunn) tro<sup>11</sup>. Disse har jeg i denne sammenheng prøvd å bearbeide og forsvare teologisk. Dessuten vil jeg på hvert hovedpunkt presentere et *motbilde* som jeg uttrykkelig tar avstand fra, bl.a. fordi jeg vet at det utgjør fristelser for mange – menneskelig og teologisk.

1. *Den sunne og modne tro er vel differensiert.* En slik tro viser seg bl.a. i at den troende har lært seg en viss distanse og en selvkritisk innstilling til sin egen tro. På dette grunnlag er man i trossirkuset (om man tåler en slik metafor!) i stand til å svinge seg i manesjen fra plattform til plattform, uten krampaktig å måtte klamre seg til ett eneste ståsted som man kjenner kontrollert og trygt. Den modne tro har altså plass for ulike perspektiver som man kan bevege seg relativt fritt mellom.

Denne tro står i klar motsetning til en umoden tro, for hvem alt enten kun er godt eller kun dårlig (ofte i betydningen: truede). Den modne tro har på sin side syn for mange nyanser i troens verden. Den kan være fast uten å måtte være brennsikker i alle ting. Den vet at den utfra apostelens formaning er kalt til å prøve alt for å holde fast ved det gode (1 Tess 5, 21), men er samtidig ikke overbevist at den alltid lykkes med dette for egen del. Noen ganger roper den med personen i Mark 9 (v. 24): «Herre, jeg tror, hjelp meg i min vantro». Andre ganger leter den etter sider ved Guds ord som foreløpig er uoppdaget terreng. Den kokketerer ikke med sine egne nyanser og våger også å stå for noe i åpenhet for sannheten. Derfor velger den også normalt å leve med kirken og seg selv – til tross for de mange svakheter både her og der.

Motsetningen til denne holdning er en *dogmatismen*.<sup>12</sup> Dette er noe helt annet enn å innse behovet for en god kirkelig dogma-

tikk, noe alle burde gjøre som tenker og tror differensiert. Den dogmatistiske tro er imidlertid autoritær og på vill flukt inn i noe totalt uangripelig. Den har en grunnleggende angst for mangfoldighet og søker trygghet på et *lite* sted, men der murene rundt er desto *større*. Dogmatismen fastsetter sine standpunkter ofte meget tidlig i en tankeprosess (eller endog forut for den), og fastholder dem siden uten prutningsmonn. Derfor blir den også lite tilgjengelig for erfaringenes vitnebyrd. Hvis noen tror at dogmatismen bare finnes i en teologisk meget *konservativ* utgave, tar de feil. Den er betydelig mer utbredt enn som så. Og den finnes også langt utenfor kirken...

2. *Den sunne og modne tro er en motivasjon i seg selv.* All menneskelig adferd er knyttet til behov og drifter. Når et menneske kommer til tro, er det kanskje nettopp akutte behov for trygghet, fred, mening, akseptasjon, omsorg, fellesskap e.l. som er selve drivkraften, psykologisk sett. Men hvis troen knyttes for evig til slike behov, og mangler en dypere teosentrisk forankring, ville den jo opphøre å eksistere så snart disse behov eventuelt ble svekket, forsvant eller ble oppfylt. Troen kan ikke vedbli å forstå seg selv uttømmende som en eller annen form for menneskelig behovstilfredsstillelse uten å være overflatisk.

Den sunne og modne tro kan nok gjerne ha hatt sitt startpunkt i ulike menneskelige behov, men fra å være et middel vokser denne tro etter hvert til mer å bli en drivkraft og et motiv i seg selv. Fra å være selvcentrert er den blitt Kristussentrert – for å si det på én teologisk forsvarlig måte. Det er ikke for ingen ting at Vilhelm Kierkegaard (NoS 334, v.5) synger slik om Kristus på bakgrunn av nettopp den *modnende* sommer:

«Først da fikk jeg sagt ham hva før jeg ei visste,  
at *han* er den første og *han* blir den siste»  
(mine uthevelser).

Motsetningen til en slik moden tro er ulike utgaver av en *narsissistisk tro*, en selvbespei-

lende tro. Vel finnes det nok en viss positiv narsissisme til stede i all religiøsitet, bedre uttrykt gjennom formuleringen «en regresjon i jeg'ets tjeneste» (E. Kris). Men i motsetning til den tro som er et motiv i seg selv (intrinsic), er den massivt narsissistiske tro alltid et *middel* til privat behovstilfredsstillelse og *kun* det. Meninger og følelser som det passer en selv best, går foran alt annet i troens verden. Bare med en slik prioritering av seg og sitt unngår man å kjenne seg krenket i sitt selvbilde – og det oppleves som en lettelse å kunne forsyne seg grådig fra et nærmest ubegrenset religiøst selvbetjeningsbord.

3. *Den sunne og modne tro får (moraliske) konsekvenser for livet.* Vi frelses ved tro alene, ifølge god luthersk tankegang, men den sunne og modne tro er aldri alene. Den er en drivkraft i seg selv som bærer frem god frukt (Matt 7, 15–20), og først og fremst får den sitt uttrykk i vilje til ekte kjærlighet (Gal 5,6; Jak 2,17;26). En *trosbekjennelse* er i seg selv ingen garanti for at troen bærer frukt. Til dette trenges den rette *vekst* og *modenhet* gjennom et *godt jordsmonn*, altså de faktorer som Jesu bilde med treet og den gode frukt konkret forutsetter.

En ekte tro lar seg villig konfrontere med sine egne praktiske inkonsekvenser, og dreier ikke all tale om moral rundt til kun å handle om *andres* moralisme. Luther sier i en av de siste setninger i den store boken om «Et kristenmenneskes frihet»: Med troens utgangspunkt i Kristus som ufortjent har tatt imot oss, må «Guds goder flyte fra den ene til den andre og bli så alminnelige at enhver tar seg av sin neste som om det var en selv». At et slikt utsagn også kan fremme kristelig uærlighet og forstrekkelse, skal ikke underslås. Men dermed kan ikke den utfordrende tale om troens moralske konsekvenser opphøre.

Motbildet til denne modne tro er her *den idylliserende fromhet*. Også denne finnes i mange utgaver, men typisk er at den ikke ønsker å holde tro og liv sammen, og derfor bedriver en ofte avansert virkelighetsflukt.

Med alle tenkelige og utenkelige åndelige midler haster den bort fra hverdagens utfordringer og nestens krav. Misbruk av luthersk rettferdiggjørelses-lære er et av de mer vanlige, subtile fluktmidler i teologkretser. Jeg kaller en slik tro idylliserende, bl.a. fordi den dypest sett ikke er villig til å se på seg selv utfra nestens behov, men kun utfra eget behov for harmoni og lykke. Samtidig er jeg glad for at kirkens historie stort sett har fastholdt – ihvertfall i teorien – at den som vil være en troende, men ikke vil bli skitten på fingrene for nestens skyld, vedkommende har avslørt seg selv.

4. *Den sunne og modne tro har evne til å skape et mønster i livets kaos.* Alle mennesker trenger en slags ordnende livsfilosofi, sier Allport. Om troen tilbyr et mønster som kan sammenfatte livets ulike dimensjoner i en helhet, vitner det derfor om at den ikke lenger bare er barnslig.<sup>13</sup> Den har da lært å orientere seg mot noen sentrale punkter som skaper sammenheng og mening.

Jo bedre et slikt mønster utvikles, desto mer blir mennesket istand til å skille mellom viktig og uviktig, skitt og kanel. Man fremtrer fleksibel i visse spørsmål og står frem med en fast overbevisning i andre. Den veksling mellom generøsitet og strenghet som finnes tydelig både hos Paulus (1 Kor 3, 4 og Gal 1, 8) og Jesus, kan lett virke skremmende på alt annet enn den modne tro. «Fast i det sentrale, romslig i det periferre og kjærlighet i alt», omtrent slik var det Augustin beskrev sitt gjennomreflekterte mønster. Og når Luther bedømte alt i Bibelen på om «det driver på med Kristus», da var dette også uttrykk for et hårdt tilkjempet hovedmønster som for ham gav en klar struktur til troen. Et annet luthersk mønster er knyttet til stikkordene «lov og evangelium». Videre kan vi f. eks. tenke på «hvetekornets lov»: fra død til liv, som et slikt mønster, allerede initiert i dåpens bad. Slik finner den modne tro ulike mønstre som den holder seg til, noen storartede og noen i mindre format, men alle av stor betydning i livets kaos.

Motsetningen til denne trosholdning vil jeg kalle en *punktuell tro*. Mønsteret oppløses med denne holdning i en uendelighet av punkter uten indre sammenheng. Fleksibiliteten er da i seg selv blitt en slags religion og vi står overfor en hopp og sprett-religiositet uten noen kjerne. Den som hyller pluralismen og forveksler denne «isme» med pluralitet, altså verdien av mangfoldighet, har også nærmet seg en slik grøft. Når en pluralisme av denne type overtar trosmønsterets plass i det kristne univers, og man endog gjør krav på en slags religionsfrihet på punkt etter punkt *innenfor* kristendommen, da svikter man i hvert fall tanken om et visst mønster som en god målestokk på moden kristen tro.

5. *Den sunne og modne tro leder til integrasjon*. I og for seg er forrige punkts tale om trosmønsteret et uttrykk for den modne tros integrasjonsvilje. Men det finnes et aspekt ved integrasjonsprosessen som kan være enda mer problematisk, og det gjelder møtet med de sider i livet som av en eller annen grunn oppleves særlig truende for oss mennesker. Disse fornekter vi, fortrenger vi og bortforklarer vi på en måte som også farver vår tro på et umodent vis.

En slik desintegrasjon skjer f. eks. når de sider av gudsbildet som vi har arvet gjennom bevisste og ubevisste påvirkninger i barndommen, hindrer en åpenhet for *andre* sider ved Gud som vi rett og slett ikke *tør* slippe inn over oss. Både den *kjærlige* Gud og den *vrede* Gud kan av denne grunn bli trengt ut i mørket, alt ettersom. Hele den lutherske teologi – som all klassisk kristendom – utgjør her et forsøk på å holde tingene sammen i en såkalt *simul-tenkning*. Noen av de viktigste elementer er: Gud er åpenbar og *samtidig* skjult; Gud er i Jesus Kristus sann Gud og *samtidig* sant menneske; Den kristne er rettferdig og *samtidig* synder; Evangeliet er alt og *samtidig* er loven det nødvendige motstykke; Den kristne lever allerede i Guds rike og *samtidig* er riket ennå ikke full virkelighet. Og en klassisk paulinsk trosintegrasjon finner vi uttrykt i 2 Kor

4, 8–10: «Vi er alltid presset, men ikke knekket, vi er tvilrådige, men ikke fortvilet, forfulgt, men ikke forlatt, slått ned, men ikke slått ut. Vi bærer alltid Jesu død på vår egen kropp for at også Jesu liv skal bli synlig ved den». Av og til er et simultant teologisk og psykoterapeutisk arbeid nødvendig for at vi skal makte å integrere slike motsetningsfylte, paradoksale sider i tro og liv. En slik integrasjon må imidlertid slett ikke forveksles med noe søtt og harmonisk, eller med illusjonen om den *totale* harmoniske integrasjon.<sup>14</sup> Det ville være en grov misforståelse. Den integrasjon det her er tale om, er langt mindre livløs og mer spenningsfylt enn som så (jf kampen i 1 Mos 32).

Motsetningen til en slik integrert tro kaller jeg her en *reduksjonistisk tro*. Den holder fast ved noe og lukker konsekvent øynene for noe annet i troen. Dermed reduseres rikdommen både i livet og i kristendommen. Reduksjonismen spiller f. eks. tanker ut mot følelser eller følelser ut mot tanker; det subjektive ut mot det objektive eller det objektive ut mot det subjektive; det sterke ut mot det svake eller det svake ut mot det sterke; troen ut mot gjerninger eller gjerninger ut mot tro osv. Nå påstår jeg ikke at alt det jeg her stikkordsmessig har nevnt, bør ha nøyaktig like stor plass i en moden tro, men alt bør være med. Hvordan de ulike faktorer skal forholde seg til hverandre, må bl.a. en mer innholdsmessig bestemmelse av den kristne tro hjelpe oss til å komme på sporet av. Også i dette perspektiv gjelder det å kunne respektere litt ulike vurderinger uten umodne utstøtningsmekanismer. Men det er ingen slapp likegyldighet som her gis ordet. Sannhetskravet er alvorligere enn som så, og den modne integrasjon er alltid av en viss kritisk (skjelnende) karakter.

6. *Den sunne og modne tro er alltid søkende*. Man kunne kanskje innbille seg at den modne tro er den som opplever allerede å ha funnet frem til den fulle sannhet. Men en slik selvforståelse må eventuelt øyeblikkelig møtes med sunn skepsis. For det finnes intet menneske som kjenner den hele og ful-

le sannhet i troens verden. Vi forstår rett og slett stykkevis (1 Kor 13, 9). Det vet den modne tro om – midt i det man ellers også faktisk har fått avslørt av Guds hemmeligheter.

Vårt trosmonster – eller her bedre: vårt troskart – er aldri fullstendig. Derfor er kampen for en sunn og moden tro samtidig alltid en uavsluttet prosess i denne verden. Klassisk luthersk teologi har alltid visst å skjelne mellom troens behov for visshet (*certitudo*) og en selvsikkerhet (*securitas*) som ikke kan tillate seg å være underveis. En ydmyk erkjennelse og motarbeidelse av den siste fristelse er et av de fremste kjennetegn på en moden og sunn tro. Paulus har skapt et forbilde for den sanne søken som kan overføres til mange sammenhenger: «Brødre, jeg tror ikke om meg selv at jeg har grepet det. Men én ting gjør jeg: Jeg glemmer det som ligger bak og strekker meg etter det som er foran og jager frem mot målet... Slik skal vi se det, alle vi som har nådd *modenhet*.» (Fil 3, 13–15). En slik *ydmyk selvebevissthet* er paradoksalt nok et viktig kjennetegn på den modne tro, den som alltid er søkende.

En slik stadig søkende tro er et så spennende foretagende at det umiddelbart ville føre mange til kirke om de opplevde at de *der* fikk hjelp til å gå veien sammen med andre henimot modenhet og sunnhet, altså en vei – som ifølge mitt forsøk på sammenfatning – er kjennetegnet av en vandrende, søkende tro som er differensiert, et motiv i seg selv, med konsekvenser for livet, som skaper mønster i kaoset og leder til integrasjon. Isteden vet jeg at mange opplever kirken totalt uinteressant fordi de har hørt alt før, og fordi vekst, modenhet og sunnhet i praksis er ikke-temaer.

Motsetningen til den søkende tro er rett og slett den *døde og livløse tro*. Dette er en tro som utmerker seg med stivhet (*rigor mortis*) og manglende bevegelse og nysgjerrighet. Den er derfor stillestående og helt ute av stand til å overraske seg selv og andre. Fordi den er innelukket og kontrollerbar

som et lik i en kiste, er den blitt uimottagelig for det stadig nye Gud vil gi og som kommer oss i møte fra fremtiden. Denne tro er det særlig lite hyggelig å dvele ved, og jeg akter derfor nå hurtig å forlate den kirkelige *nekrofil* til fordel for en litt mer feiende avslutning.

## 5. En hurtig avslutning i latterens tegn

Helt til slutt vil jeg nemlig spørre: Hva er det eventuelt som *mangler* for at de ovennevnte seks punkter kan være gode kriterier på en moden og sunn religiøsitet når denne opptrer i form av den kristne tro? Jeg mener egentlig at bare *to ting* mangler: Litt mer kirkelig galskap og litt mer åndelig dybde!

I dette nå utvidede perspektiv oppdager vi kanskje på nytt at all tale om modenhet og sunnhet i troen må tas med atskillige forbehold, og også med en god slump *humor*, den egenskap som kanskje tydeligst avslører at vi er skapt i Guds bilde. For Gud selv både ler og har skapt humoren, »det vet Djevelen intet om», som en norsk lyriker tilføyer (Brett Borgen). Med tanke på vårt tema finnes det guddommelige latterutbrudd i minst tre omganger, som alle er verd å merke seg til slutt (og der de to første er av den type som oppstår når man ikke riktig vet om man skal le eller gråte):

Første gang ler Gud av vår dårskap når vi mener at arbeidet med en moden og sunn tro er uviktig og ubetydelig.

Andre gang ler Gud av vår dårskap når vi innbiller oss å være *nådd helt frem* til en moden tro, om det så bare er til en endegyldig *beskrivelse* av den.

Og tredje gang ler vi *sammen* når vi oppdager at han har rett. Enda en gang!

## Noter

- 1 Se O. Wikströms bok: *Stöd eller börda? Religionens roll i psykiatri och psykoterapi*, Stockholm 1980.
- 2 *Die Religiosität des Menschen*, Göttingen 1990, 149–55.
- 3 *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*, New York 1982.
- 4 Det følgende sammendrag bygger vesentlig på N.G. Holm: *Religionspsykologiens grunder*, 3. rev. oppl. Åbo 1993, 150ff.
- 5 Se f. eks. min art. om emnet i boken *Prest og menneske*, Presteforeningens Studiebibliotek nr. 2, Oslo 1975.
- 6 I en andakt om «Barnatro och vuxen tro», gjengitt i *Glädjen finns*, Stockholm 1990.
- 7 Se bl.a. *Stages of Faith*, San Fransisco 1981.
- 8 Jeg nevner her C.R. Dykstra/S. Parks (red.): *Faith Development and Fowler*, Alabama 1986; K.E. Nipkow/ F. Schweitzer/J.W. Fowler: *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988; K. Munksgaard: *Mening og livsforløb. En introduktion til Fowlers personlighetsteori om utvikling af tro*, København 1982; H.-J. Fraas/H.-G. Heimbrock: *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung*, Göttingen 1986 og J. Bergstrand: *Från naivitet till naivitet. Om Fowlers modell för trons utveckling*, Stockholm 1990.
- 9 Se fremstillingen hos M. Lidbeck: «Hör förkunna- ren sina åhörare?», L.Å. Lundberg (red): *Predikan III*, Bokförlaget Origo 1995, 40–56(52ff).
- 10 H. G. Pöhlmann: *Abriss der Dogmatik*, 3. utg. Gütersloh 1980, 76–96(79).
- 11 *The Individual and his Religion*, New York 1968, her også reflektert gjennom B. Wiedels bearbeidelse: *Trons pedagogik*, Stockholm 1988, 102–105. Andre modeller finnes hos W. H. Clark: *Religionspsykologi*, sv. utg. Stockholm 1971 og H.J. Clinebell: *Basic Types of Pastoral Care and Counseling*, ny. utg. Nashville 1984. Se også min opplisting «Hva er sunn tro?» i *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1/1986, 42.
- 12 Se bl.a. K.-F. Daiber/M. Josuttis (utg.): *Dogmatis- mus. Studien über den Umgang der Theologen mit Theologie*, München 1985 og H. Sundén: *Religionspsyko- logi*, Stockholm 1983, 112f.
- 13 Se B. Hägglund: *Trons mønster*, Lund 1982.
- 14 Jf meget betimelige advarsler mot dette hos R.D. Kolnes: «Myten om det velintegreerte menneske», *Tidsskrift for Sjelesorg* 4/1996, 213–27 og hans essay- samling med samme navn, Oslo 1998.

# Barnetro og barnets tro

«Barnet selv veed jo ikke hvad det er at være Barn»  
(Søren Kierkegaard)<sup>1</sup>

Av Eberhard Harbsmeier

Barnetro eller barnets tro er i disse år blevet et seriøst og meget diskuteret emne. Det er, som jeg ser det, af forskellige grunde:

Der er en voksende *religionspsykologisk* interesse for barnets religiøsitet og religiøse udvikling, en stigende indsigt i, at ligesom grundlaget for et menneskets personlighed i det hele taget, så er også grundlaget for menneskets tro og religiøsitet lagt i barndommen. En tilbagevenden til det barnlige opfattes blandt psykologer og religionspsykologer ikke længere kun som udtryk for regression og infantil ønsketænkning, men som noget væsentligt og legitimt.

Inden for *religionspædagogikken* er – efter en periode med en meget objektiv pædagogik med teksten i centrum – *barnet* kommet i centrum. Også inden for den tyske hermeneutisk orienterede tradition er det ikke længere odiøst at beskæftige sig med udviklingspsykologi, specielt med Fowlers og andres stadieteorier. Især Karl Ernst Nipkow og især dennes efterfølger som professor i Tübingen Friedrich Schweitzer er gået ind i en dialog med empirisk orienteret udviklingspsykologi<sup>2</sup>.

*Religionsfilosofisk* er barndommen blevet interessant i dag, fordi det *biografiske* dermed kommer i centrum. Religion knyttes for det moderne eller bedre postmoderne menneske sammen med biografi, ja dens vigtigste funktion er måske at strukturere og tolke ens biografi. Det hænger sammen med den meget omtalte *individualiserings-*

*tendens* i vor tid: Religion har grundlæggende noget at gøre med min biografi – og her spiller barndommen naturligvis en afgørende rolle. Det er utroligt, hvor mange selvbiografier der udkommer i vor tid – også af mange teologer og kirkefolk. Religion har noget at gøre med min livshistorie.

Sidst men ikke mindst er spørgsmålet om barnetro eller barnets tro også et – stadig aktuelt og dybest set uløst – klassisk *dogmatisk* problem. Det er barnedåbens problem, påstanden om *spædbarnets tro*. Er det kun en hjælpekonstruktion for at forsvare barnedåben? Så at sige en luthersk nødvendighed? Eller er der tale om et væsentligt og grundlæggende teologisk motiv, som også har betydning udover at tjene til apologetik for spædbarnsdåb? Men hvis man vil påstå, at et spædbarn kan tro, hvad er det så for en tro man taler om?

## 1. Tro og biografi

Det er moderne i dag at tale om biografi, om at tro og biografi hænger tæt sammen.

To ganske elementære iagttagelser kan illustrere det:

a. Hvordan kan man fortælle om sin egen tro? Tidehvervsk (og dansk) blufærdighed vil sige, at det kan man ikke, det bliver vammelt, det hører til en urørlighedszone – med den konsekvens, at man får et trosbegreb,

som for det første er ganske doketisk, erfaringsløs og for det andet ukommunikabelt.

Ikke noget under, at en mand som Kierkegaard et helt liv har tænkt over kommunikabilitet. Er der noget, man ikke kan meddele, tale om? Er kærligheden og troen f.eks. noget man ikke kan tale om – vi kender eksemplet med Abraham og Isak. Abraham kan ikke tale med sin søn om sin tro. Vi kender historien om Kierkegaards far, der ødelagde barnet ved at taler om sin tro til det – han går op og ned ad gulvet og taler om at der ligger en forbandelse over hans liv. Eller det, at han ikke kan sige til Regine, at det er af kærlighed, at han slår op med hende. Er der noget man ikke kan tale om, et barn ikke kan tale om?

I yderste konsekvens ender det i religiøs sprogløshed, hvis man ikke kan tale om sin tro. Men den religiøse blufærdighed har dog ret i, for nu at bruge en figur af Kierkegaard, at man kun kan tale *indirekte* om sin tro – konkret betyder det, at man *fortæller* om sit liv. Den biografisk *fortalte* tro er – for andre – troværdig, i fortællingen er troen kommunikabel. Det er – for mig at se – en elementær erfaring: Når mennesker taler om deres tro, deres religiøsitet – så kan de kun gøre det, ved at fortælle om deres liv. Tesen er: Man kan ikke *beskrive* ens tro, men man kan *fortælle* om troen – eller bedre troens erfaringer. Eller sagt anderledes: Det er legitimt at *fortælle* om sig selv, men ikke at *tale* om sig selv. Selv en knirkende dogmatiker som Paulus fortæller om sin tro og dermed sit liv, han kan ikke direkte beskrive sin tro – men fortælle om sig selv, sit liv<sup>3</sup>.

Hvorfor? Den direkte tale om troen bliver på en falsk måde normativ, fordi talen om ens tro ikke er brudt af individuelle erfaringer. Det er nødvendig med denne distance.

Et eksempel, taget fra H. Hirschlers bog *Konkret predigen*: Skænderi ved middagsbordet: Datteren er sur over, at hun skal komme hjem fra diskoteket kl. 22, to af sønnerne skændes hele tiden etc. – det sædvanlige familiekaos, alle – især faderen – bliver sure. Pludselig er der en der siger: Far, da du var ung, skændtes du aldrig med dine forældre? Og straks opløses skænderiet i en mild og dialogisk kommunikation<sup>4</sup>.

b. En anden begrundelse for sammen-

hængen mellem tro og biografi er den moderne religiøsitet forstået som religionsudøvelse, der bliver en familiereligion, nemlig i de kirkelige handlinger. Religionens «Sitz im Leben» er biografien, de biografiske knudepunkter. For at kunne tyde og styre sit liv har mennesket brug for religion. Tro og livsudkast, livsplanlægning hører sammen. Man kunne f.eks. også se det i de store interviews af politikere og andre i pressen: Hvor kommer religionen ind? Hvilken funktion har den: Det, der giver livet sammenhæng og helhedstydning. Oplysningstidens slagord om, at religion er en privatsag, bliver realitet. Min formodning er: Religionens *samfundsmæssige* betydning er vigende, men dens *private* dimension voksende. Tilspidset sagt: Alle gudstjenester bliver familiegudstjenester, religion knyttes til den private biografi – og dermed er barndommen udgangspunkt for menneskers religiøse selvforståelse.

Vi kender det som ganske daglig erfaring: Skal «moderne» mennesker tale om deres tro, deres religiøsitet, så fortæller de oftest ikke om et møde med gudstjenesten, med præsten, en religiøs oplevelse – de taler tværtimod om deres barndom.

## 2. Barnets tro

Men ét er biografien, de voksnes tilbagevenden til deres barndom eller deres tolkning af livsforløbet – noget andet er barnets faktiske tro. Moderne undersøgelser har vist, at børn i det moderne samfund er forbavsende religiøse, mere religiøse end den religiøse socialisation fra hjemmet egentlig giver anledning til. Det er ellers almindelig antaget – og jo også sandt – at det er hjemmets indflydelse, der betyder mest for et barns religiøse udvikling – alligevel er der tendenser til religiøs socialisation udenom hjemmet, gennem kammerater, i skolen, i kirkeligt arbejde<sup>5</sup>. Der er børn, der er religiøse, men det er ikke uden videre noget, man taler med sine forældre om. Ikke kun



*hjemmet*, også gruppen er i dag religiøsitetens og troens «Sitz im Leben». Det er en erfaring fra mange præstehjem: Der er faser i børns liv, hvor kammerater betyder mere end forældre – også i religiøs henseende. Pædagogikken har efterhånden lært at respektere børnene – og deres tro på deres egne vilkår, de er ikke bare små voksne, men mennesker af egen ret.

Man skulle tro, at denne positive vurdering af det barnlige og barndommen er en arv fra den kristne tradition: «Lad de små børn komme til mig!» Men de nytestamentlige udsagn om børn kan som bekendt slet ikke forstås i denne retning: Det nye Testamente havde et meget negativt syn på børnene, de repræsenterede ikke umiddelbarhed og uskyld, men det ringeagtede. Også oplysningstiden så i børnene ikke uskyld og åbenhed, men vild natur, der skal tæmmes ved opdragelse. Tanken om barndommen som lykkelig umiddelbarhed er – om jeg så må sige – et barn af romantikken. Det er dette positive syn på barndommen, der formentlig først har muliggjort vor tids interesse for barnets egen måde at tro på, barnets egen måde at være religiøs på. Det er dette positive syn på barnet, der har påvirket vores moderne pædagogik, der bestræber sig på, at undervisningen skal ske på barnets vilkår og betingelser, ud fra Søren Kierkegaards berømte krav om, at pædagogik og hjælpekunst i det hele taget må møde menneskene der, hvor de er<sup>6</sup>. Uden indsigt i barnets tro eller religiøsitet kan man ikke undervise.

### 3. Barnetro

Men ét er barnets tro, noget andet er det, de voksne kalder for «barnetro». Den er i virkeligheden en reflekteret størrelse. Ligesom kun mennesker kan være «dyrisk» – et dyr kan ikke være det, kan kun voksne være «barnlige». Et barn, bemærker Kierkegaard, ved jo ikke, hvad det vil sige at være barn<sup>7</sup>, barnetro kender vi så at sige

kun af erindringen, som noget, der engang var, og som er gået tabt. Der ligger et skær af sentimental resignation over det udtryk, ligesom det er fremstillet i H.C. Andersens dybt sørgmodige eventyr *Grantræet*: Mens det stod på, som barn lagde vi ikke mærke til det, men når vi bliver os det bevidst, er det forbi. «Lykken er først, naar den *har været*», sådan udtrykker Kierkegaard denne livsfølelse af sentimental resignation<sup>8</sup>. Barnetro er egentlig eo ipso den tro, man har mistet, et barn vil aldrig finde på at kalde sin tro for barnetro.

Som præst kan jeg huske et besøg i anledning af en forestående barnedåb. Under samtalen kom moderen med en bemærkning jeg ofte har hørt: Min gamle præst, sagde hun, sagde altid til mig, at det var vigtig at bevare sin barnetro. Jeg svarede dengang: Det kan jo være godt nok med barnetroen, men nu, hvor du er blevet mor, var tiden måske også inde til at blive *voksen*! Jeg finder en sådan tale om den «bevarede» barnetro karakteristisk for vor tid, menneskers forhold til religion, det som Jørgen I. Jensen i en meget diskuteret bog har kaldt den «fjerne kirke»<sup>9</sup>. Den fjerne kirke med de lukkede døre, vi besøger den ikke, vi bruger den ikke – men det er vigtigt, at den er der. Talen om den angiveligt bevarede barnetro taler om en religiøsitet, der kun er der som *erindring* om noget, der engang var.

At børn er mere religiøse end voksne, er en gammel erkendelse, kun vurderingen af den er ny. Freud forklarede religionen som udtryk for forholdet til faderen, dannelsen af en samvittighed, et overjeg i den grundlæggende ødipale konflikt. Men det modne menneske har ikke brug for religion, for det handler ansvarligt og fornuftigt – og ikke i angst for en internaliseret overfar. Det at være religiøs og det at være voksen udelukker hinanden ifølge Freud. Religion er en barnesygdom ligesom mæslinger, men for voksne er den farlig, den er infantil ønsketænkning.

Man kunne sige meget kritisk om denne

opfattelse, og de fleste psykologer vurderer religionen i dag som bekendt mere positivt. Især ud fra et andet gudsbillide, ikke det mosaiske, den straffende Gud, hvor religion kun har den funktion at motivere drifts-afkald, men skaberguden, omsorgsguden. Derfor sættes religiøsitetens begyndelse også meget tidligere, ikke i den ødipale fase (5–7 årsalderen), men i 1–2 årsalderen. Og grundsymbolet er ikke faderen, men moderen, grundoplevelsen ikke skyld og straf, men grundtillid! Det er især *Erik H. Eriksons* teori om basic trust, grundtillid, der har vundet genklang med teorien om de forskellige trin i menneskets livscyklus, hvor religionen spiller en afgørende rolle. Her er barnetroen en grundtillid, man vender tilbage til, ikke en infantil fase, det gælder om at overvinde. *Regression* er ikke længere kun noget negativt, men har en positiv funktion, en indsigt, der også spiller en vigtig rolle i moderne tolkninger af gudstjenesten som en genoplevelse af barndommen i positiv forstand<sup>10</sup>.

Pædagogisk og kateketisk mere interessant er måske *Ana-Maria Rizzutos* teori<sup>11</sup>. Den går ud på at alle børn medbringer en privat Gud, før de møder Gud hos forældrene, i kirken, før den religiøse socialisation.

«It is also true that God is not the creation of the child alone ... God is found in the family. Most of the time is offered by the parents to the child; he is found in everyday conversation, art, architecture, and social events. He is presented as invisible but nonetheless real. Finally, most children are officially introduced to the «house of God,» a place where God supposedly «dwells» one way or the other. That house is governed by rules very different from any others; the child is introduced to ritual, to the official behavior he is expected to exhibit there, and to other events in which the encounter with God is socially organized and prearranged.

But the child brings his own God, the one he has himself put together, to this official encounter. Now the God of religion and the God of the child-hero face each other. Reshaping, rethinking, and endless rumination, fantasies and defensive maneuvers, will come to help the child in his difficult task. This second birth of God may decide the conscious religious future of the child. This is the critical moment

for those interested in catechesis. If they want to understand the progress of an individual child they must have some knowledge of the private God the child brings with him. No child arrives at the «house of God» without his pet God under his arm.

The natural history of God does not end there. Unless completely repressed and isolated defensively from its complex roots, the representation of God, like any other, is reshaped, refined, and retouched throughout life. With aging the question of the existence of God becomes a personal matter to be faced or avoided. For most people the occasion for deciding on the final representation of their God comes in contemplating their own impending death» (s. 8).

Det gælder om mødet mellem privat gudsrepræsentation og kirkens symboler og lære. Læg mærke til, at Rizzuto ikke siger, at man ukritisk skal overtage børns gudsforestillinger, men at vi skal kende det, de medbringer. Eriksons og Rizzutos teorier om grundtillid og en medbragt gudsforestilling («pet God») hos børn bør ikke forveksles med den letfærdige tese om, at alle mennesker fra barndommen af så at sige medbringer en form for «naturlig» tro eller religiøsitet. Der er tale om nødvendigheden af «the second birth of God». Rizzuto og Erikson beskriver træk i vores tilværelse, der kan give *anledning til religiøsitet*, men tesen om, at alle mennesker angiveligt «inderst inde» er religiøse, er efter min mening en farlig fejltagelse, der underkender religionen som ydre adfærd og form, noget, der kan og skal læres. Det er ikke sandt – og det viser også citatet af A.M. Rizzuto – at religiøsitet *kun* kommer indefra.

#### 4. Fides infantium

En særlig rolle spiller spørgsmålet om barnetroen i dåbsteologien. Som bekendt holdt Luther fast ved barnedåben, samtidig med at han ikke blev træt af at betone sammenhængen mellem dåb og tro. Det er omstridt i Luthertolkningen, hvorvidt denne sammenhæng også kræver tesen om, at spædbørn kan tro (*fides infantium*). Luther

selv var i tvivl. Dels holder han fast ved, at barnedåben er gyldig, som det der går forud for troen, det er dåben, der skaber troen og ikke omvendt. Det er denne type dåbs-teologi, der f.eks. også findes i Heidelberger katekismus, hvor barnedåben begrundes ud fra *promissio*, Guds tilsagn til barnet, der først skaber tro. Der er dog også en anden linie hos Luther – og senere Grundtvig – der stærkt holder fast ved tesen om, at barnet kan tro, og at vi ikke har ret til at fraskrive noget menneske evnen til at tro.

Der findes en meget kærlig og også i Danmark meget brugt historie af Eivind Berggrav, der i en børneprædiken begrundes barnedåben ikke med barnets tro, men med dåbens *gavekarakter*, nemlig at lille Idar da kan have en *bankbog*. Det er nok denne linie, der er den mest udbredte blandt lutherske præster, selvom den mere er på linie med Heidelberger katekismus end Luther selv: Man vover ikke at påstå, at barnet kan tro, man vover heller ikke at bestride det – og løser problemet ved at henvise til dåbens gavekarakter. Barnets tro er usikker – men Guds gave er vis.

Der er dog undtagelser: Regin Prenter f.eks. er stærkt kritisk overfor denne form for dåbs-teologi. Den river i virkeligheden dåb og tro fra hinanden ved at reducere dåben til et rent objektivt frelsestilbud:

«At det går an at bære spæde børn til dåb, beror alene på anerkendelsen af denne barnetro som virkelig tro. Hvis man ikke vil anerkende barnetroen som virkelig tro, bør man ikke forsvare barnedåben»<sup>12</sup>.

Og Prenter vender sig i direkte polemik imod megen moderne apologetik for barnedåben, der ikke tør holde fast ved fides infantium og derfor i virkeligheden går ind på den «baptistiske forudsætning», at børn ikke kan tro:

«Den meste moderne apologetik for barnedåben er forfejlet, fordi man almindeligvis går ind på den baptistiske forudsætning, at børn ikke kan tro, og derfor giver sig ind på det tvivlsomme foretagende at hævde, at tro og dåb ikke nødvendigvis hører

sammen. Dåben bliver da et rent objektivt frelsestilbud, som kan fremsættes overfor hvem som helst når som helst, just fordi det er den rene objektivitet»<sup>13</sup>.

Det er tydeligt, at Prenters tale om barnetroen er styret af en *dogmatisk* interesse. Det er de dogmatiske konsekvenser af bestridelsen af barnetroens mulighed han frygter: En objektivistisk dåbsforståelse (se billedet om bankbogen). Men man kan spørge om ikke også Prenter betaler en pris for sin tese, nemlig en radikal objektivistisk *troforståelse*.

Man kan, som jeg ser det, forsvare barnetroen på to måder: *Enten* tager man tilflugt til psykologien og taler, f.eks. ud fra Erikson, om en førbevidst *grundtillid* til livet og dermed til Gud. Problemet med denne psykologiske forståelse er det spørgsmål, om man har ret til at kvalificere denne grundtillid som *kristen* tro. Det er grundproblemet i megen udviklingspsykologi, der må arbejde med et meget bredt trosbegreb. *Eller* også går man som Prenter en radikal anden vej: Han satser ikke på «mystiske indvirkninger på barnets underbevidsthed»<sup>14</sup>, men på et radikalt antipsykologisk trosbegreb. Tro, siger han, er ikke en subjektiv viljes- og bevidsthedsakt, men en passiv *overgivelse*:

«I barnetroen er den intellektuelt bestemte, moralsk-religiøse selvbestemmelse erstattet med den rent passive overgivelse, bragt i stand af den menighed, som bærer barnet frem til dåben»<sup>15</sup>.

Problemet er, at Prenter med en så radikal antipietistisk og antipsykologisk trosforståelse i virkeligheden arbejder med et dobbelt trosbegreb. For der er også en tro, der har det ydre ord som forudsætning, en tro, der kan betegnes som en viljes- og bevidsthedsakt. Man ville ende i en rent doketisk trosforståelse, hvis man bestred dette. Menigheden bærer barnet, men menighedens tro kan ikke *erstatte* barnets tro. Det ville tømme trosbegrebet for mening og gøre ordet til magi.

## 5. Tro og vækst

Det er, kan man resumere, også ud fra Luthers differentierede ytringer, problematisk at *bestride* barnets mulighed for tro. Hvilken ret har man til at bestride barnets mulighed for tro? Hvad så med handicappede, psykisk syge? Hvor skal man sætte grænsen? Der har faktisk været tider, hvor kirken udelukkede psykisk syge fra sakramenterne med den begrundelse, at de ikke kan tro. Det er anmassende at ville trække en grænse, og kirken har i sin historie i realiteten ikke sat andre grænser end den, at man kun døbte *mennesker* og at man ikke døbte *døde*<sup>16</sup>.

Det er dog, det kan man spore både hos Luther og f.eks. også Prenter, heller ikke uproblematisk at *påstå* barnets tro. Man kommer enten til at psykologisere på en forkert måde eller også objektivere troen og gøre ordet til magi, eller også ender man i en helt doketisk og dermed kød- og meningsløs trosforståelse.

Måske er det ikke så sært, at man ikke kan afgøre det spørgsmål. Det er ligeså vanskeligt som at bestemme, hvornår *liv* begynder. Debatten har vist, at lige meget, hvor man sætter en grænse, så virker det vilkårligt. Det er umuligt at definere livets eller troens begyndelse. Det ligger i *vækstens* væsen. Og derfor er det ikke underligt, at også en teolog som Prenter til trods for en antipsykologisk og antipietistisk dåbs- og trosforståelse meget vel kan tale om troens *vækst*. Karl Barth havde i sin dåbsafhandling fra 1948 kun ironi til overs overfor den tankegang, at troen er en kim, der kan vokse i barnet<sup>17</sup>. Det strider imod en stærk teologisk tradition at tale om en graduering og dermed vækst af troen: Enten tror man, eller også man tror ikke, hedder det, troen kan ikke gradbøjes. Det er måske *dogmatisk* rigtigt, men al *livserfaring* og sund fornuft siger mig, at det er forkert og hviler på en doketisk og erfaringsløs trosforståelse, der alt for restriktivt adskiller tro og religiøsitet<sup>18</sup>. I en hvis forstand kan troen vokse, så sandt som troen

gør erfaringer, og det er forfejlet at forkætre væksttanken. Og det viser sig også, at store teologer fra Luther over Grundtvig til Kierkegaard kunne tale om *vækst*. En tro uden vækst er en tro uden liv. Men hvis det er legitimt at tale om troens vækst, så er det umuligt at bestemme en begyndelse. Hvad der vokser, begynder ikke på een gang, derfor er det legitimt og ligger i sagens natur, at spørgsmålet om barnets tro ikke kan besvares med et klart ja eller nej.

## Noter

- 1 Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*<sup>3</sup> 4, 217 (Fra «Tænk paa din Skaber i din Ungdom, Tre opbyggelige Taler», 1844).
- 2 Se Karl Ernst Nipkow og Friedrich Schweitzer (udg.): *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988, dokumentation af et internationalt forum om udviklingspsykologi.
- 3 Sml. min artikel: Biografi som teologi og litteratur, *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 72, 1998, s. 73–79 med henvisning om nyere litteratur om teologi og biografi.
- 4 Horst Hirschler: *Konkret predigen*, Gütersloh 1977, s. 29ff.
- 5 Se hertil et overblik hos Nina Tange: «Børns religiøsitet og religionsfaget», *Kvan* 17, nr. 47, 1997, s. 85–100, eller Kurt Schori: Lasset die Kinder ... Ein theologischer Beitrag zur Frage der Religiosität von Kindern, *Evangelischer Erzieher* 44, 1992, s. 247–260, desuden et nummer af tidsskriftet *Prismet* (3, 1993, 44. årgang) om emnet, bl.a. med en artikel af Sven G. Hartman: «Barnetro», s. 107–113.
- 6 «At man, naar det i Sandhed skal lykkes at føre et Menneske hen til et bestemt sted, først og fremmest maa passe paa at finde ham der, hvor han er, og begynde der. Dette er Hemmeligheden i al Hjælpkunst», *Samlede Værker*<sup>3</sup> 18, s. 96. Læg mærke til, at Kierkegaard her ikke, som det vulgært ofte misforstås, er af den opfattelse, at man ikke må «påvirke» børnene, tværtimod, målet er at et menneske flyttes «til et bestemt Sted» – men det er kun muligt, når man «begynder» der, hvor mennesket befinder sig.
- 7 Se note 1.
- 8 *Samlede Værker*<sup>3</sup> 7, 98, og Kierkegaard fortsætter: «Det vil sige, først naar jeg er død, kan jeg vide om jeg har været lykkelig».
- 9 Jørgen I. Jensen: *Den fjerne kirke*, 1995.
- 10 H.J. Thilo: *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*, Kassel 1985, s. 42, taler om en form for «positiv regression» i gudstjenesten, se også Michael Meyer-Blanck: *Inszenierung des Evangeliums*, Göttingen

1997, s. 78f.

- 11 *The Birth of the Living God*, Chicago & London 1979.
- 12 *Regin Prenter: Skabelse og genløsning. Dogmatik*, 1955, 3. udg. 1962, s. 513.
- 13 Op. cit., s. 513, n. 354, og Prenter fortsætter, dette objektive dåbssyn i virkeligheden fører til at man i virkeligheden ender med at få to «helt forskellige former for dåb, som i grunden kun har navn tilfældes», nemlig barnedåben, hvor troen ikke spiller en rolle, og voksendåben, hvor den er konstitutiv. En skelnen der er helt fremmed for nytestamentlig og reformatorisk tankegang.
- 14 Op. cit., s. 512.
- 15 Op.cit., s. 513.
- 16 Det er faktisk slet ikke så let at forklare overfor et barn, at man ikke vil døbe hendes nyfødte kanin. Hvorfor kan den lille kanin ikke tro, når et spædbarn kan? For børn er det et alvorligt spørgsmål.
- 17 *Karl Barth: Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zürich 1943, s. 17 med henvisning til nyere lutheranere, der arbejder med en romantisk væksttanke.
- 18 Det er denne stærke adskillelse, der er en arv fra den dialektiske teologi. Ligeså forkert som denne adskillelse er efter min mening en *identifikation* af tro og religiøsitet.

# Gammel og ny folkereligiositet

Av Pål Ketil Botvar

Begrepene folketro, overtro, folkereligiositet og nyreligiositet kan være vanskelig å skille fra hverandre og innholdsbestemme. Dette henger sammen med at begrepene anvendes av ulike fagtradisjoner, og at de ofte brukes om likeartede fenomener. Det at begrepene gjerne har negative konnotasjoner gjør dem også problematiske å bruke i religionsforskningen. Begrepene kan imidlertid ikke avskaffes før man eventuelt har funnet andre, mer nøytrale og presise begreper. I stedet må man begrunne valget av kjernebegrep og definere hva man legger i det. I denne artikkelen skal jeg presentere noen problemstillinger fra et pågående forskningsprosjekt om moderne norsk folkelig religiositet, samt antyde et sosiologisk/antropologisk perspektiv på emnet<sup>1</sup>.

Folkelig religiositet har også vært berørt i tidligere numre av *Halvårsskrift for praktisk teologi*. For eksempel tar hefte 1/97 for seg Harald Hegstads studie om Folkekirke og trosfellesskap (Hegstad 1996). Her beskrives ulike fellesskaps- og trosformer representert i norske statskirkemenigheter. I en kommentar til Hegstads analyse problematiserer Oskar Skarsaune todelingen mellom det folkekirkelige og trosfellesskapet. Skarsaune anbefaler å benytte en løsere kategoriseringsskala som gir rom for flere lokale kombinasjoner og mellomformer (Skarsaune 1997). I en tidligere artikkel har Skarsaune tatt til orde for å analysere norsk folkere-

ligiositet religionsfenomenologisk, ikke som en »light-utgave» av kirkereligionen, men »som en religionsform som på sine egne premisser er komplett og fullstendig» (Skarsaune 1993).

En slik allmenn studie av »norsk folkereeligiositet» vil nødvendigvis måtte ha et (enda) åpnere utgangspunkt enn Hegstads. Man kan ikke på forhånd forutsette noen bestemt kobling til en lokal menighet eller et fellesskap av troende. I hvilken grad det er meningsfullt å snakke om folkelig religiositet *generelt*, er imidlertid noe usikkert. Til tross for moderniseringen og velstandsutjevningen er det fortsatt dype kulturelle forskjeller mellom ulike områder i landet vårt. Kanskje vil det være mest fruktbart å analysere folkelig religiositet etter landsdeler. Forskjellene mellom for eksempel nordnorsk og sørlandsk folkereligiositet kan vise seg å være vel så store som likhetene. Folkeminnegranskere har alltid vært nøye med å angi hvor i landet de har hentet sine folkelige tradisjoner og forestillinger fra.

## Folketro eller folkereligiositet?

Med folkelig religiositet eller folkereligiositet sikter jeg til den form eller de formene for religiositet som »vanlige mennesker» er bærere av og som finnes blant »folk flest».

Dette innebærer at jeg orienterer meg mot en religiøsitet som har sitt viktigste nedslagsfelt utenfor de kulturelle, økonomiske, politiske og religiøse elitene, men som samtidig har en viss utbredelse i befolkningen, iallfall innenfor et avgrenset område av landet.

I utgangspunktet forutsetter vi ikke at den folkelige religiøsiteten står i et bestemt forhold til den kirkelige religiøse normen. Likevel er det nærliggende å anta at det ofte er slik. Et viktig aspekt ved folkelig religiøsitet er den muntlige overlevering fra generasjon til generasjon. Men til tross for familiens sentrale rolle i traderingen av den folkerelige tradisjon, er denne religiøsiteten ikke upåvirket av samfunnet omkring og de rådende kulturelle strømningene.

Folketro velger jeg å betrakte som tro og praksis med rot i før-kristen, hedensk tid. Naturvesener som nisser, hulder og nøkk hører inn under et slikt begrep. I noen sammenhenger kan folketro betraktes som en (begrenset) del av folkereligiositeten. Fenomener knyttet til tradisjonell folketro antar jeg spiller en beskjeden rolle innenfor dagens norske folkereligiositet.

Jeg ser ikke på «magi» og »overtro» som nøkkelbegrep til å forstå moderne folkereligiositet. I grunnbøker i antropologi og sosiologi skilles det gjerne mellom magi og religion. Magi sees som de primitive/praktiske religiøse uttrykkene, mens religion betegner den skriftbaserte/avanserte religiøsiteten. Å operere med «lave» og «høye» former for religiøsitet er neppe særlig fruktbart i dagens samfunn. I praksis vil det som blir definert som magi og religion, være så sammenvevd at det er lite hensiktsmessig å operere med et analytisk skille mellom dem.

«Nyreligiøsitet» er et begrep som går igjen i nyere religionsforskning, men som tillegges varierende meningsinnhold. Nyreligiøsitet kan knyttes til nye religiøse bevegelser og organisasjoner, kristne eller ikke-kristne, som har oppstått det siste hundreåret. Det kan også betegne en individualisert

religionsform, hvor elementer fra etablerte religioner settes sammen på nye, utradisjonelle måter (synkretisme). Nyreligiøsitet kan videre brukes om religiøse fenomener som står sentralt i den såkalte New Age-bevegelsen, slik som sjelevandring, astrologi, holisme, healing osv. I denne artikkelen bruker jeg nyreligiøsitet om ideer og praksisformer som forbindes med paraplybetegnelsen New Age. New Age sies ofte å representere en ideologi som setter sammen religiøse elementer fra vestlig okkultisme, kristen mystikk og østlig filosofi. Velvære, selvrealisering og bevissthetsutvidelse har en sentral plass. Riktignok fortjener ikke alle elementene som inngår i New Age, betegnelsen «ny». Likevel kan det sies at det dreier seg om begreper og fenomener som er gjort aktuelle i en ny tid.

Et spørsmål som ofte stilles, er om den folkelige religiøsiteten i løpet av de senere år har endret karakter og beveget seg i retning av nyreligiøsitet eller New Age. Spørsmålet blir noe mindre krevende å besvare dersom man i stedet spør om det i bestemte grupper av befolkningen eller i bestemte områder av landet gjør seg gjeldende former for folkelig religiøsitet som ligger nær opp til nyreligiøsitet. Dette vil vi i noen grad komme inn på senere.

## Ny interesse for folkereligiositet

To nylig utgitte bøker tar for seg folkelig religiøsitet i moderne utgave. Begge er antologier og bidragene er av folkloristisk eller religionshistorisk art. Bøkene bygger i hovedsak på norsk materiale og belyser ulike fenomener relatert til folkelig religiøsitet, samtidig som de forsøker å sette bidragene inn i et faglig helhetsperspektiv. I boken *Hinsides – folkloristiske perspektiver på det overnaturlige* (Grongstad, Hylland og Pettersen 1999) relanseres begrepet «overtro» og «overnaturlig». Begrunnelsen er at disse begrepene ikke lenger er så negativt ladet

som tidligere, men mer er å betrakte på linje med «folkelig» og »alternativt». Forestillinger knyttet til fenomen som vampyr og UFO blir langt på vei sett på som nyere varianter av tidligere tiders hulder og draug. Boken bidrar til å vise at en rask teknologisk, industriell og kunnskapsmessig utvikling ikke har ført til at troen på det overnaturlige har mistet sin kraft.

I *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne* (Alver, Gilhus, Mikaelsson og Selberg 1999) diskuteres forholdet mellom gammel og ny folkereligiøsitet mer inngående. Nyreligiøsitet fremstår i boken som en folkelig religionsform, ja langt på vei som *den nye*, dominerende folkereligiøsiteten. Et hovedkjennetegn ved denne religionsformen er at den setter individet i sentrum og vektlegger den religiøse erfaring. Med uttrykket »religion smurt tynt utover» vil forfatterne få frem at moderne religion ikke er avgrenset til en bestemt sfære av livet eller av samfunnet, men opptrer i mange ulike sammenhenger. Dermed kritiserer man også den tradisjonelle sekulariseringshypotesen som hevder at religion er i ferd med å fordrives fra andre sektorer enn den eksplisitt religiøse/kirkelige.

De to nevnte utgivelsene viser at det både finnes en folkelig og en faglig interesse for temaet folkereligiøsitet. Bøkene inneholder interessante refleksjoner rundt ulike enkeltfenomeners betydning og funksjoner. Likevel er det en del spørsmål omkring folkereligiøsitetens hovedingredienser, dynamikk og sosiale betydning som forblir ubesvarte.

Fortsatt mangler man langt på vei kunnskap om hvilken plass de ulike idé- og verdi-elementene har i folkelig religiøsitet og deres innbyrdes sammenheng. Hvordan er toneangivende religiøse forestillingsuniverser satt sammen, og hvordan er forholdet mellom trosforestillinger og religiøse handlinger? Hvilke religiøse kilder henter man næring fra, og hvilke påvirkningskanaler er viktigst når de religiøse systemene konstrueres? Hvilke sosiale og moralske konsekvenser har den eller de folkelige religiøsi-

tetsformene i dag? Dette er spørsmål som en mer samfunnsvitenskapelig tilnærming til feltet vil måtte forholde seg til.

## En antropologisk tilnærming til moderne folkereligiøsitet

Norske antropologer har (hittil) ikke vært spesielt opptatt av å studere norsk folkelig religiøsitet, selv om det finnes visse unntak<sup>2</sup>. For å finne idéer til å forstå og fortolke folkelig religiøsitet i et antropologisk perspektiv, må vi derfor trekke veksler på utenlandsk litteratur. I Norge representerer Egede Instituttet et faglig miljø som har fungert som kontaktledd til antropologisk forskning omkring «moderne» og «tradisjonell» folkelig religiøsitet. Antropologen og misjonæren Paul G. Hiebert er her en sentral representant. Gjennom en rekke Norgesbesøk har han formidlet antropologisk forskning på ny og gammel folkelig religiøsitet til norske akademikere.<sup>3</sup> Ifølge sosialantropologen Ivar Evensmo (1996) er det i ferd med å skje en interessant faglig tilnærming mellom «missiologi» og antropologi som har resultert i både ny faglig innsikt og positive endringer i samfunn hvor kristen misjon drives.

Dersom man betrakter feltet gjennom antropologiske briller, er det ikke vanskelig å se likhetstrekk mellom tradisjonell folkereligiøsitet og moderne folkereligiøsitet i New Age-innpakning.

Med utgangspunkt i et materiale samlet inn fra den jyske landsbygda på 1950-tallet sammenfattet den danske religionsforskeren Jacob Rod det danske folkereligiøse credo i begrepe Gud, dyd og udødelighet (Rod 1961). I den nyreligiøse forestillingsverden kan disse begrepene hevdes å være erstattet av kosmisk energi, karma og reinkarnasjon. Begrepenes innholdsmessige betydning og funksjoner er imidlertid ikke nødvendigvis vesentlig endret. Mens «almuen» i tidligere tider omformet de kirkelige dogmene slik at de passet til deres egen livssituasjon og vir-



kelighetsforståelse, tilpasser dagens nyreligiøse mennesker hinduistiske og okkulte/teosofiske forestillinger til moderne virkelighet. På samme måte som den folkelige udødelighetstro representerer en omskriving av den kristne oppstandelsestro, er sjelevandring innenfor New Age-tenkning en refortolkning av den orientalske reinkarnasjonslæren. I begge tilfeller er det snakk om en vag tro på at sjelen lever videre i en ny og positiv tilværelse etter døden.

Innenfor folkereligiøsiteten har Gud gjerne blitt sett på som opphøyet og fraværende – i liten grad involvert i dagliglivets hendelser. De jordiske problemene hørte i folketradisjonen inn under laverestående guder eller åndsvesener. Troen på vesener og overnaturlige krefter kan sies å være et fellestrekk mellom gammel og ny(religiøs) folkereligiøsitet. Naturorienteringen og de animistiske elementene er fremtredende i begge tradisjonene. Både i tradisjonell og moderne folkelig religiøsitet finner vi et mangfold av makter og krefter. Åndene kan være usynlige eller synlige, komme til uttrykk gjennom naturfenomen eller innta menneskeliknende skikkelser. Usynlige, overnaturlige krefter finnes i ulike former for amuletter og religiøse gjenstander. Åndsvesenene eksisterer i form av menneskers eller dyrs sjeler, som spøkelses, demoner, engler, guder osv. Også ikke-organiske deler av naturen som for eksempel månen, solen og jordkloden, kan oppfattes som besjelet og guddommelige. På dette feltet finner vi tydelige paralleller mellom tradisjonell folkereligiøsitet og nyreligiøsitet.

Dyder og moral er et viktig aspekt ved folkereligiøsiteten. Folkelig religion foreskriver ofte leveregler. Vekten legges på den moralsk riktige handling. Både gammel og ny folkereligion er opptatt av å skape gode relasjoner mellom mennesker og beskrive en type atferd som opprettholder/gjenoppretter den sosiale orden. Moralforestillingene inneholder ofte et magisk element – gjennom riktig atferd får man det godt ikke bare i dette liv, men også i en kommende tilværelse.

Helse og sykdom har likeledes alltid spilt en sentral rolle i det folkereligiøse univers. Det er ikke vanskelig å se slektskapet mellom dagens healing og tidligere tiders folkemedisin og helbredelsesteknikker.

I avsnittene ovenfor har jeg forsøkt å peke på en rekke felter hvor gammel og ny folkereligiøsitet har påfallende likhetstrekk. Begrepene som brukes, er kanskje forskjellige, likevel har de mye til felles både med hensyn til innholdsmessig betydning og religiøs og sosial funksjon.

Folk flest synes jevnt over å være mer orientert mot de »små» spørsmål og problemer knyttet til sykdom, ulykker, utkomme og usikkerhet enn av de »store» spørsmål knyttet til livets opprinnelse, hensikt og mål. På mange måter er betegnelsen »hverdagsreligion» treffende både om tidligere tiders og nyere former for folkelige religiøsitet.

Religionsblanding eller synkretisme blir gjerne fremhevet som et kjennetegn ved moderne religiøsitet. Men også tradisjonell folkereligiøsitet er synkretistisk, i den forstand at folk har satt sammen og fortolket elementer i kirkens lære slik at disse passet med deres livsanskuelse og erfaringsgrunnlag, eventuelt i kombinasjon med før-kristen tenkning. Kristne elementer har videre eksplisitt og implisitt blitt trukket inn i ritualer og religiøse praksisformer uten kirkelig tilknytning forøvrig. (Amundsen 1982)

Ritualer og symboler er en viktig innfallspunkt til forståelse av det folkereligiøse universet. Gjennom ritualene uttrykkes religiøs mening, samtidig som de gir trygghet i ukjente og farefulle situasjoner. Innenfor folkereligiøsiteten er ritualene i tilknytning til livsløpsoverganger slik som fødsel, ekteskap og død, av særlig betydning. I tillegg til de religiøse funksjonene bidrar ritualene til sosial integrasjon, til å bekrefte tilknytningen til et fellesskap og til å skape identitet. Det er derfor ikke tilfeldig at New Age-bevegelsen, i likhet med Human-etisk forbund, har utviklet alternative ritualer – til de kirkelige – ved livets overgangsfaser.

Gjennom å anlegge et (antropologisk)

folkereligiøsitetens-perspektiv på nyreligiøsitet kommer man trolig også nærmere en forklaring på hvorfor nyreligiøsitet ser ut til å ha fremgang samtidig som mer organiserte og etablerte religionsformer sliter i motbakke. Nyreligiøsitet treffer behov og strømninger som i lang tid har eksistert i den folkelige kulturen. Disse strømningene har de siste par hundreårene blitt holdt tilbake på grunn av kirkens og vitenskapens dominerende stilling i samfunnet. I dag er både kirken og (natur)vitenskapen svekket. Dermed kommer «det folkereligøse grunnfjell» tydeligere til syne. Revitalisering av denne religionsformen har også sammenheng med at det den siste tiden er blitt mer legitimt å snakke om religion og verdier.

Kirkens svekkede posisjon henger sammen med modernisering og sekularisering. I de senere årene er det mye som tyder på at også tiltroen til vitenskap, teknologi og politiske ideologier har gått tilbake. Når andre menings- og forklarings-systemer mister noe av sin troverdighet, blir det skapt rom for det folkereligøse universet, New Age inkludert. I tillegg til at dette representerer en folkelig religionsform, er det et poeng at New Age benytter seg av effektiv kommunikasjonsteknologi og serverer budskapet i en tiltrekkende innpakning.<sup>4</sup>

Når så mye av det folkereligøse systemet synes bevart i en moderne tid, har dette sammenheng med at endringer i trosfrestillinger og verdier griper inn i folks grunnleggende syn på tilværelsen og dermed i kjernen av (folke)kulturen. Mens de teknologiske elementene ved moderniseringen spres raskt, tar en slik «avkulturalisering» mye lenger tid.

## Hva forteller nyere materiale om folkelig religiøsitet?

Når man skal forsøke å studere folkelig religiøsitet, møter man raskt en rekke metodiske og analytiske utfordringer. En av utfordringene man støter på, har å gjøre med

generaliseringsproblematikk. I hvilken grad er de observasjoner og funn man har gjort, gyldige utover den situasjon, det individ eller den gruppe man har informasjon om? I forskning om folkereligiøsitet forsterkes dette av «det regionale problem». Er den form for folkereligiøsitet forskeren har registrert innenfor en bestemt geografisk enhet, representativ for andre deler av landet?

I tillegg er det selvsagt en utfordring å skulle samle inn og systematisere data om en religionsform som i stor grad er språkløs og bare i liten grad uttrykkes i kollektive sammenhenger. Hvilken metode egner seg best til å fange inn en slik form for religiøsitet?

Forskningsprosjekter har gjerne en begrenset mengde ressurser til rådighet. Det blir derfor viktig å utnytte og bygge videre på eksisterende datakilder og tidligere innsamlet materiale. Gjennom de siste årenes religionssosiologiske undersøkelser er det samlet inn et betydelig datamateriale som kan bidra til å belyse sider ved den folkelige religiøsitet. Det er imidlertid begrenset hvor dypt ned i problemstillingene man kan komme med utgangspunkt i et kvantitativt spørreskjema-materiale. Det er derfor nødvendig å supplere med kvalitative data. Både kvantitative og kvalitative metoder har styrker og svakheter. De beste resultatene oppnår man gjerne ved å utforme en strategi som utnytter begge metodenes fortrinn gjennom et kombinert forskningsopplegg. Det er nettopp dette vi har ønsket å gjøre i et nylig igangsatt forskningsprosjekt i tilknytning til den såkalte Religionsundersøkelsen 1998.<sup>5</sup>

Jeg skal være varsom med å presentere resultater på grunnlag av et datamateriale som knapt er samlet inn, langt mindre ferdig analysert. Det foreliggende materialet vil forhåpentligvis danne et grunnlag for å gå nærmere inn på en del av de problemstillingene som er skissert ovenfor. Men etter å ha deltatt i en runde med intervjuer av «vanlige folk» i ulike deler av landet sitter jeg igjen med noen foreløpige inntrykk og

funn som det må være tillatt å antyde i denne sammenheng.

Intervjuer av «folk flest» om religiøsitet og verdier avdekker gjerne mye tradisjonell kristendom og erfaringer med klar kristen referanse. Folk oppfatter fortsatt i stor grad kristendommen som den verdimeslige rammen for livet og godtar sentrale kristne troselementer knyttet til Gud og Jesus. Samtidig møter man ofte en stor respekt for kirken og de kirkelige ritualene.

Religionsundersøkelsen 1998 viser at fenomener som vi forbinder med New Age, slik som for eksempel astrologi og sjelevandring, har sterkest fotfeste i vår nordlige landsdel. Dette er i seg selv et signal om at New Age-strømningene har tilknytningspunkter til tradisjonell folkelig religiøsitet.

Et annet «funn» som støtter antakelsen om at det er en forbindelseslinje mellom tidligere tiders og dagens folkereligiøsitet, er den responsen vi får når vi bringer samtalen inn på det som har med skjebne og varsler å gjøre. Skjebnetro og varseltaking blir regnet som sentrale elementer i tradisjonell folketro. Flere av våre informanter forteller at de selv har hatt erfaringer knyttet til tegn og varsler om noe som kommer til å skje. Moderne mennesker ser heller ikke ut til å ha vansker med å forholde seg til begrepet »skjebne». Flere gir uttrykk for at ting som skjer i deres eget liv, var forutbestemt. Men man legger gjerne til at den enkelte har mulighet til selv å påvirke sin skjebne. Innenfor folkereligiøsiteten blir de negative troselementene ofte modifisert og gitt en positiv fortolkning.

Folkelig religiøsitet kan ikke sees løsrevet fra moral. Den enkeltes religiøse tro og kirkelige tilknytning relateres gjerne til et ønske om å leve et anstendig og respektablett liv i tråd med det »folk mener og tror her i bygda». En slik oppfatning blir understreket når man betegner seg selv som «alminnelig kristen».

Forholdet til (stats-)kirken synes å stå sentralt i det folkereligiøse univers. Man har respekt for kirkerommets og de kirkeli-

ge handlingenes hellighet. Den kirkelige orientering følges imidlertid ikke nødvendigvis av hyppig kirkegang. Det kan tvert imot være slik at de som sjelden setter sine ben i en kirke, har de sterkeste opplevelser av kirkerommets sakralitet og opphøyethet. Selv om folk flest ikke føler trang til å »renne ned» kirkedørene, kan man ved bestemte anledninger oppsøke kirken for «å finne ro i sjelen».

Disse spredte glimtene fra et aktuelt forskningsprosjekt representerer ikke nødvendigvis noe nytt eller originalt, men det hører likevel med til sjeldenhetene at man kan bygge på et så omfattende og solid empirisk fundament.

Den folkelige religiøsiteten er seiglivet, den endrer seg sakte. Dette har sammenheng med at den eksisterer relativt løsrevet fra en kirkelig kontekst. Folkereligiøsiteten består også fordi den er nært knyttet til basale behov og funksjoner i menneskers liv. Den knytter an til behovet for å markere viktige hendelser og skaper beskyttelse og kontroll i truende situasjoner. Samtidig representerer den et ankerfeste for personlig og kollektiv identitet.

Familien utgjør en viktig sosialiseringsarena for folkereligiøsiteten. Formidlingen av verdier og holdninger skjer stille, nærmest språkløst gjennom ritualer og religiøse handlinger. Den sosialisering som skjer i tidlige barneår, regnes av fagpsykologer for å være mye mer grunnleggende enn den påvirkningen som skjer senere i livet, utenfor familiesfæren. Det er lett å glemme dette når man analyserer virkninger av moderne, teknologisk avanserte informasjonskanaler.

På bakgrunn av den omtalte empiri er det vanskelig å finne belegg for at folkereligiøsiteten – i alle fall foreløpig – har endret orienteringspunkt bort fra kristendommen og, via New Age, over mot østlig religion og filosofi.

Riktignok har nye begrep fått innpass i det folkereligiøse repertoar. Det viser seg imidlertid ofte at meningsinnholdet ikke avviker vesentlig fra de begrepene som er

erstattet. Folkereligjøsteten har alltid vært synkretistisk og virket modifiserende i forhold til kirkens lære. Tidligere var folkereligjøsteten blandet opp med før-kristne elementer. Disse ser i noen grad ut til å være byttet ut med New Age-elementer. Men fortsatt er folkereligjøsteten relatert til folks hverdagsproblemer og angir svar og løsninger på spørsmål knyttet til naturfenomen, moral, helse og sykdom. Folkereligjøsteten er like mye eller lite »rettroende» som før. Den viktigste forskjellen på gammel og ny folkereligjøstet er kanskje at den er mer synlig i dag fordi det er blitt mer legitimt å snakke om verdier og religion enn det var for bare få år tilbake.

## Hvor ble det av de onde maktene?

På ett punkt synes det imidlertid som om folkereligjøsteten radikalt har endret seg når man sammenlikner dagens utgave med den type religjøstet som dominerte for et par hundre år siden. De gode åndskreftene har »seiret» og nærmest totalt fortrent de onde maktene fra den religjøse arenaen. Det tidligere skillet mellom gode og onde krefter i tilværelsen er erstattet av et religjøst univers som nærmest utelukkende består av vennligsinnede åndsmakter.

Fortsatt er det nok slik at mange mennesker vender seg mot religion og fromhetsliv fordi man føler frykt og tilkortkommenhet. Men det er først og fremst dennesidig ondskap og ikke det hinsidige som er utgangspunkt for denne avmaktfølelsen.

Det er mange forklaringer på at dagens folkereligjøstet i mindre grad enn tidligere inneholder forestillinger om onde åndskrefter, om dom og fortapelse. Erfaringer fra dette århundrets kriger og katastrofer har på sett og vis gjort fortidens svovel-predikanter til skamme. Holocaust har på mange måter skapt en ny kulturell ramme for forkynnelse omkring straff og dom.

Den såkalte helvetes-striden på 1950-tal-

let har bidratt til at de negative sidene ved det religjøse univers er blitt mindre fremtredende både i kirkens forkynnelse og i den folkelige bevissthet. Men dette er bare en del av forklaringen.

Selv om dette er vanskelig å underbygge vitenskapelig, er det mye som tyder på at det skjedde vesentlige endringer i den folkelige religjøsteten allerede rundt århundreskiftet. Sekulariseringsteoriene kan bare delvis bidra til å forklare disse endringene. For å forstå prosessen er det nødvendig å trekke inn et maktperspektiv.

Arbeiderbevegelsen betraktet tidlig kirkens forkynnelse om dom og fortapelse som en måte å undertrykke og holde de arbeidende klasser nede på. Det finnes også en rekke eksempler på at kirkens menn indirekte forsvarte klasseskillene ved å betrakte opposisjon mot jordisk myndighet på linje med opposisjon mot Gud. Som ledd i de lavere klassers frigjøringsbestrebelse kan dermed de negative elementene ved det religjøse univers ha blitt forkastet.

Et liknede makt-perspektiv må med dersom vi skal forstå nyreligjøstetens fremmarsj. I tillegg til å være en protest mot enkelte sider ved moderniteten, representerer New Age en reaksjon mot kirkens dominerende rolle i utformingen av det religjøse liv. Når man i tillegg opplever at kirken ikke gir adekvate svar på folks spørsmål og på samfunnets utfordringer, skapes det rom for nye religjøse organisasjonsformer og fortolkningsrammer.

## Litteratur:

- Alver, B.G., Gilhus, I.S., Mikaelsson, L. og Selberg, T. 1999: *Myte, magi og mirakel. I møte med det moderne*. Pax Forlag.
- Amundsen, A.B. 1982: «Religjøst struktur i det gamle bondesamfunnet». I *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 2/1982.
- Botvar, P.K. 1998: *Gud og grønne skoger. En undersøkelse av sammenhenger mellom religjøstet og miljøvernengasjement*. Kifo-rapport nr. 8.
- Botvar, P.K. 1993: *Religion uten kirke. Ikke-institusjonell religjøstet i Norge, Storbritannia og Tyskland*. Dia-forsk-rapport nr. 10/93.

- Eriksen, A. 1991: «I høyden vi ei frøse venter...». *Religjøisitet blant norske arbeidere ca. 1900 til 1940*. Doktoravhandling. Avdeling for folkloristikk, Universitetet i Oslo.
- Eriksen, A. 1990: «Studiet av moderne folkereligjøisitet». *Nordnytt* 40/1990, 21–32.
- Evensmo, I. 1996: «Misjon + antropologi = sant?» *Norsk tidsskrift for misjon* 2–3/1996: 219–231.
- Gilhus, I.S. og Mikaelsson, L. 1998: *Kulturens reformrylling. Nyreligjøisitet i moderne samfunn*. Universitetsforlaget.
- Grongstad, B., Hylland, O.M. og Pettersen, A.P. (red.) 1999: *Hinsides – folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Spartacus.
- Hegstad, H. 1996: *Folkekirke og trosfelleskap*. KIFO Perspektiv nr. 1.
- Helge, N. 1996: *Familien Jensen og Vorherre. Religionens plads i københavnske arbeiderfamiliers kultur og livsform 1870 til 1950 – med særlig vøgt på perioden før 1920*. Institut for Systematisk Teologi, Københavns Universitet.
- Hiebert, P. 1994: *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Baker Books.
- Hiebert, P. 1983: *Cultural anthropology*. Grand Rapids.
- Rod, J. 1961: *Folkereligjøisitet og kirke*. Gads forlag.
- Skarsaune, O. 1997: «Hvor mange typer menigheter huser folkekirken?» *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* 1997: 1, 20–25.
- Skarsaune, O. 1993: «Noen overveielser om norsk folkereligjøisitet». *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* 1993: 2, 13–18.

## Noter:

- 1 Prosjektet er et samarbeid mellom Diakonhjemmets høgskolesenters forskningsavdeling (Diaforsk) og Stiftelsen Kirkeforskning. Norges forskningsråd og Egede Instituttet bidrar med støtte.
- 2 I boken *Kultur og hverdagsliv* fra 1989 tar f.eks. sosialantropologen Marianne Gullestad for seg norsk hverdagsreligjøisitet. Antropologen Asle Jøssang har også behandlet folkereligjøisitet på et prinsipielt plan i artikkelen »Folkereligjøisitet i sosiokulturelt perspektiv», Konferanserapport Fjellhaug skoler 1993.
- 3 I løpet av 1990-tallet har Paul Hiebert bl.a. holdt en rekke forelesninger på Menighetsfakultetet, tilgjengelige på video.
- 4 Med sine bøker om Isfolket har også den populære forfatteren Margit Sandemo bidratt til å bygge bro mellom gammel og ny folkereligjøisitet. Gjennomslagskraften til Sandemos religiøse univers kan imidlertid ikke leses direkte ut av salgstallene på hennes bøker. Mange av hennes lesere betrakter bøkene som ren underholdning på linje med krimlitteraturen.
- 5 Religionsundersøkelsen er en kvantitativ spørreundersøkelse som har blitt gjennomført av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste i 1991 og i 1998. I forbindelse med undersøkelsen i 1998 har Diaforsk, i samarbeid med Stiftelsen kirkeforskning, gjennomført dybdeintervjuer med ca. 80 respondenter i direkte tilknytning til spørreskjemaundersøkelsen. De to materialene vil dermed kunne utfylle og belyse hverandre.

# «Troen er kommet» (Gal 3,25)

## Om Paulus' forståelse av troen

Av Reidar Hvalvik

I sin kjente roman *Steingrunnen* skildrer Bo Giertz møtet mellom en gammel sokneprest og hans nye kapellan. Kapellanen Fridfeldt vil klaregjøre sitt teologiske og kirkelige ståsted og sier:

– Jeg vil bare at soknepresten skal vite fra begynnelsen at jeg er troende, sa han, litt stram i røsten.

Det kom et glimt i den gamles øyne som kapellanen ikke riktig kunne tyde. Lå det anerkjennelse i hans blikk, eller hadde han en rev bak øret?

Soknepresten satte lampen tilbake på bordet, tok et drag av pipen, så på sin hjelpeprest og sa:

– Jaså, er du troende, det var da morsomt å høre. Hva tror du på da?

Fridfeldt så forbløffet på sin nye overordnede. Drev han gjøn med ham?

– Men kjære sokneprest ... jeg sier jo at jeg er troende.  
– Ja, jeg hører det, gutten min. Men hva er det du tror på?<sup>1</sup>

Sett i lys av kirkehistorien er sokneprestens spørsmål utvilsomt berettiget. Å si at man er en troende, sier ofte svært lite om ens teologiske og religiøse ståsted. Går vi tilbake til nytestamentlig tid, var imidlertid situasjonen noe annerledes. Dengang var begrepet tro i seg selv med på å definere ens religiøse ståsted.

I NT er begrepet tro (*pistis/pistevein*) nemlig «the central theological term for the appropriate relationship to God and for the Christian religion itself».<sup>2</sup> Termenes betydning fremkommer allerede ved deres hyppighet i NT: *pistis* og *pistevein* forekommer

begge 243 ganger, hyppigst hos Paulus og Johannes. I *corpus paulinum* forekommer substantivet *pistis* 142 ganger (derav 33x i pastoralbrevene); verbet *pistevein* 54 ganger (derav 6x i pastoralbrevene). Og det er nettopp tro i paulinsk sammenheng<sup>3</sup> som er temaet for denne artikkelen.

### 1. Troen som kjennetegn

Når Paulus skriver det som trolig er hans første brev, 1. Tessalonikerbrev, omtaler han adressatene som *hoi pistevoentes* (pres. part.) «dere troende»/«dere som tror» (2,10.13) og henviser også til «alle de som tror» i Makedonia og Akaia (1,7). «De troende» som betegnelsen på de kristne, var nok innarbeidet allerede i før-paulinsk tid (jf. Acta 2,44; 4,32; 5,14), men forekommer særlig ofte hos Paulus (Rom 1,16; 3,22; 4,11.24; 10,4; 1 Kor 1,21; 14,22<sup>2</sup>; Gal 3,22; Ef 1,19; 1 Tess 1,7; 2,10.13; 2 Tess 1,10 [2,12]). Troen er altså *kjennetegnet* på de kristne, og en av deres viktigste selvbetegnelser var «de troende».

En slik selvbetegnelse forstås vel best på bakgrunn av forholdet til tradisjonell jødedom. Hvis man i antikken spurte (det være seg jøder eller hedninger) hva som kjennetegnet jødene, ville nok svarene ha vært knyttet til begreper som omskjærelse, sabbat og spiseforskrifter. Eller sagt med et ord: lovgjæringer. Det var nemlig Moseloven

som markerte det avgjørende skillet mellom jøder og hedninger. Derfor kan Paulus i Romerne 2 skille mellom de som har loven og de som ikke har loven (2,12.14).

Hva var så de kristnes spesielle kjennetegn? For Paulus var det ingen tvil: Deres kjennetegn var troen. Dette ser vi kanskje tydeligst i Galaterne 3 der Paulus diskuterer hvem som er Abrahams barn. Og da er alternativene *hoi ex ergon nomou* («de av lov-gjerninger») eller *hoi ek pisteos* («de av troen») (3,7.9f; jf. også 3,2.4). For Paulus representerer loven og troen to klare motsetninger (jf. 3,12). Om loven og dens rolle i frelses-historien sier han: Den hadde kun en avgrenset oppgave («å gjøre klart hva lov-brudd er»; 3,19) i et avgrenset tidsrom («fram til Kristus»; 3,24). I det perspektivet har loven så å si utspilt sin rolle, for nå er Kristus kommet – eller som Paulus uttrykker det: Nå er *troen* kommet (3,25; jf. 3,23). Også denne uttrykksmåten viser troens sentrale betydning for Paulus. Hele den frelsesordning som Kristus representerer, kan omtales med et ord: tro.

På denne bakgrunn er det derfor ikke så underlig at Paulus flere ganger viser til den gang man kom til tro (jf. Rom 13,11 [*hote epistevsamen*]; 1 Kor 3,5; 15,2.11; Gal 2,16b). Aorist-formen viser til omvendelsen. Det å komme til tro, markerte begynnelsen på et nytt liv. – Det fører oss over i spørsmålet «Hvordan kommer man til tro?»

## 2. Hvordan komme til tro?

Den teksten som fremfor andre behandler dette spørsmålet, er Romerne 10,14–17. I 10,13 siterer Paulus Joel 3,5: «Hver den som påkaller Herrens navn, skal bli frelst.» Deretter stiller han en rekke spørsmål som viser at et menneskes frelse er avhengig av en rekke faktorer:

<sup>14</sup>Men hvordan kan de *påkalle* en de ikke tror på? Hvordan kan de *tro* på en som de ikke har hørt om? Og hvordan kan de *høre* dersom ingen forkytter? <sup>15</sup>Og hvordan kan noen *forkynne* hvis de

ikke er *utsendt*? Det står jo skrevet: Hvor herlig lyder fottrinnene av dem som bringer godt budskap! <sup>16</sup>Men ikke alle var lydige mot evangeliet. Jesaja sier: Herre, hvem trodde vårt budskap? <sup>17</sup>Så kommer da troen av det budskapet en hører, og budskapet kommer av Kristi ord.

Snur vi på rekkefølgen av de faktorene som er nevnt i v. 14–15, blir de som følger: utsende – forkynne – høre – tro – påkalle. I v. 17 er faktorene redusert til tre: Kristi ord – «budskapet en hører» (*akoe*) – tro. Begrepet *akoe* kan trenge en kommentar. Språklig sett kan det bety både «det som høres» og «det å høre», med andre ord: både forkynnelse og det å lytte til forkynnelse. Trolig klinger begge disse betydningene med i Rom 10,17, noe som tydeliggjøres i NO 78/85 som gjengir *akoe* med «det budskapet en hører». Det betyr at *akoe* omfatter de to faktorene som i v. 14–15 er omtalt som *keryssein* (forkynne) og *akouein* (høre). Det er med andre ord tale om en kommunikasjonssituasjon der man på den ene siden har en avsender og et budskap og på den andre siden en mottager/tilhører.

I denne kommunikasjonsprosessen er imidlertid «tro» ikke bare resultatet, men også utgangspunktet. Saken er nemlig den at Paulus også kan bruke ordet *pistis* om det som forkynnes. Tydeligst er det i Gal 1,23 der Paulus gjengir ryktene som gikk om ham: «Han som før forfulgte oss, han forkynner nå den tro (*evangelidzetai ten pistin*) som han prøvde å utrydde.» Her brukes *pistis* i betydningen *fides quae creditur* («den tro som tros»). Noe tilsvarende gjelder også Rom 10,8 der Paulus taler om «troens ord (*rhema tes pisteos*) som vi forkynner», det vil si innholdet i den apostoliske forkynnelse. Det er bare dette troens ord (= evangeliet) som kan skape sann tro hos et menneske. Derfor er det heller ikke uventet at vi hos Paulus finner uttrykket *pistis tou evangeliou* (Fil 1,27), «troen på evangeliet» (slik NO 78/85), evt. «troen som evangeliet gir».

Troen og evangelieforkynnelsen henger altså på det nærmeste sammen, også innholdsmessig. Etter at Paulus i 1 Kor 15,3b–5

har gjengitt kjernen i det urkristne kerygma, sier han i v. 11: «Dette forkynner vi og dette er dere kommet til tro på» (*houtos keryssomen kai houtos epistevsate*). Forkynnelsens og troens innhold er altså identisk. Det bekreftes også av en rekke enkeltutsagn: De kristne tror at «Jesus døde og stod opp» (1 Tess 4,14); dette korresponderer med forkynnelsen av at «Kristus har stått opp fra de døde» (1 Kor 15,12). De kristne tror og bekjenner at «Jesus Kristus er Herre» (Rom 10,9); dette korresponderer med forkynnelsen av «Jesus Kristus som Herre» (2 Kor 4,5). Altså: Det forkynnelsen fremholder som sannhet, holder troen for sant.

Dermed har vi berørt både troens innhold og dens karakter, to aspekter vi i det følgende skal se nærmere på.

### 3. Troens innhold

Ofte bruker Paulus substantivet *pistis* og verbet *pistevein* absolutt, men ordene kan også kvalifiseres på ulike måter. En nærmere bestemmelse av troens innhold skjer på følgende måter:

(i) *Pistevein* + dativ. I tilknytning til 1 Mos 15,6 heter det om Abraham at «han trodde Gud» (*epistevsen to theo*; Rom 4,3; Gal 3,6). I 2 Tess 2,12 er «sannheten» nevnt som troens innhold.

(ii) *Pistevein* + preposisjonen *epi* («på») med dativ eller akkusativ. Uttrykksmåten er brukt i Rom 9,33 og 10,11 i forbindelse med sitatet fra Jes 28,16. I Rom 4,5 brukes den om tro på Gud «som erklærer den ugudelige rettferdig»; i 4,24 om tro på Gud «som reiste Jesus, vår Herre, opp fra de døde».

(iii) *Pistevein* + preposisjonen *eis* («på»). Denne uttrykksmåten er gjennomgående brukt der det er tale om tro på Kristus (Gal 2,16b; Fil 1,29; jf. Rom 10,14).

(iv) *Pistevein* + *hoti* («tro at...»). Denne uttrykksmåten finner vi i Rom 10,9 der det tales om å tro at «Gud har reist ham [Jesus] opp fra de døde» og i 1 Tess 4,14: «For så

sant vi tror at Jesus døde og stod opp...» (jf. Rom 6,8: «Er vi døde med Kristus, tror vi også at vi skal leve med ham»).

I tilknytning til substantivet «tro» finner vi følgende uttrykk hos Paulus:

(v) *Pistis* + preposisjonen *en* («i», «på») – brukt i Kol 1,4 om adressatenes tro på Kristus. Et tilsvarende uttrykk finnes også i 1 Tim 3,13.

(vi) *Pistis* + preposisjonen *pros* («mot», «på») – brukt i 1 Tess 1,8 om tessalonikernes tro på Gud; i Filem 5 om tro på Kristus.

(vii) *Pistis* + genitiv. Uttrykket *pistis Iesou* (*Christou*) forekommer flere steder (Rom 3,22.26; Gal 2,16<sup>2</sup>; 3,22; Fil 3,9; jf. Gal 2,20) og er gjennomgående oversatt med «tro på Jesus (Kristus)»; det vil si at genitiven er å forstå som en objektsgenitiv (mer om dette nedenfor). Konstruksjonen *pistis* + genitiv finnes også i Kol 2,12, i et uttrykk som i NO 78/85 gjengis slik: «troen på den Guds kraft som reiste Kristus opp fra de døde».

Denne oversikten viser at det språklige uttrykk kan variere, men når det gjelder den saklige siden, er bildet ganske entydig: Når Paulus taler om troens innhold, taler han først og fremst om tro på Kristus. Denne tro blir i Paulusbrevene utfoldet som en tro på at Kristus ved sin død har tilveiebragt soning for menneskenes synder og dermed skapt forsoning mellom Gud og mennesker (jf. Rom 3,25; 5,8–10). Men dette er samtidig en tro på Gud, for det var Gud som «i Kristus forsonte verden med seg selv, slik at han ikke tilregner dem deres misgjerninger» (2 Kor 5,19). At troen retter seg mot *Guds gjerning i Kristus Jesus*, kommer tydelig til uttrykk ved den måten Paulus ofte omtaler Jesu oppstandelse: Det var Gud «som reiste Jesus, vår Herre, opp fra de døde» (Rom 4,24; jf. 10,9; 1 Kor 15,15; Kol 2,12).

Den mest omfattende bestemmelse av troens innhold finner vi i Romerne 4 i tilknytning til Abraham. Hans tro blir fremstilt som paradigmatisk for alle troende: I sin omtale av Abraham vektlegger Paulus



at han trodde på Guds løfte om en ettersekt – mot alle odds. Han var nesten hundre år og hans kropp var uten kraft; dessuten var hans kone Sara ikke i stand til å få barn. Denne tro karakteriserer Paulus som en tro «på den Gud som gjør de døde levende og byr det som ikke er, å bli til» (4,17). Abrahams tro var med andre ord en tro på *Guds skapermakt*. Det er også hovedsaken i den kristne tro: Det er en tro «på ham som reiste Jesus, vår Herre, opp fra de døde» (4,24b), en tro på ham som kan skape liv av døde.

Denne tro på Jesu oppstandelse er ikke bare knyttet til oppstandelsen som en historisk begivenhet. Det historiske faktum er vesentlig for Paulus (jf. 1 Kor 15,17) og står sentralt i kirkens eldste credo (jf. 1 Kor 15,3b–5). Men dette credo inneholder noe mer enn en ren oppramsing av historiske fakta; det sier også noe om begivenhetenes betydning.<sup>4</sup> 1 Kor 15,3b sier nemlig at «Kristus døde for våre synder etter skriftene». Med ordene «etter skriftene» gjøres det klart at Kristi gjerning er en oppfyllelse av Guds løfter i Det gamle testamente; med ordene «for våre synder» klargjøres hensikten med Kristi lidelse og død. Dette *pro nobis* hører altså med til evangelieforkynnelsen og følger også med til troens innhold.<sup>5</sup> Det ser vi tydelig når Paulus i Rom 4,24f taler om å tro «på ham som reiste Jesus, vår Herre, opp fra de døde, han som ble overgitt [til døden] for våre synder og oppreist for vår rettferdiggjørelse.» Troen blir dermed ikke bare en forsantholden av Jesu død og oppstandelse som historiske begivenheter, men også en forsantholden av og tiltro til disse begivenheters betydning for den enkelte troende. Dette gir Paulus selv uttrykk for når han sier: «Det liv jeg nå lever her på jorden, det lever jeg i troen på Guds Sønn som elsket meg og gav seg selv for meg» (Gal 2,20).

Som vi alt har understreket, er troen grunnleggende sett en tro på Guds skapermakt. I så henseende er det en klar parallelitet mellom det som sies om Jesu oppstandelse og det som sies om menneskers rett-

ferdiggjørelse: I begge tilfeller er det tale om en tro på at Gud kan skape av intet. Ved å oppvekke Kristus fra de døde, skaper han liv av døde. Når han erklærer et menneske rettferdig, er også det en handling der Guds suverene makt kommer til uttrykk. Den bygger ikke på noe i mennesket selv, men utelukkende på Guds makt og nåde. Derfor karakteriseres også Abrahams tro som en tro «på ham som erklærer den ugudelige rettferdig» (Rom 4,5). Innholdsmessig sett er altså kristen tro i siste instans aldri noe annet enn en tro «på den Gud som gjør de døde levende og byr det som ikke er, å bli til» (Rom 4,17).

### Ekskurs:

#### «Kristi tro» eller «tro på Kristus»?

I oversikten over ulike uttrykk for troens innhold, nevnte vi til sist uttrykket *pistis Iesou (Christou)*, tradisjonelt oversatt som en objektsgenitiv: «tro på Jesus (Kristus)». Rent språklig sett er det imidlertid mulig å forstå uttrykket som en subjektsgenitiv og oversette «Jesu (Kristi) tro». I nyere eksegetisk debatt har flere forskere gjort seg til talsmenn for nettopp en slik forståelse: *pistis Christou* refererer seg til Kristi egen tro, det vil si hans trofasthet/lydighet.<sup>6</sup> Genitiven blir altså å forstå som en parallell til Rom 4,16 der det tales om Abrahams tro (*pistis Abraam*).

Det er ingen tvil om at Paulus kan bruke ordet *pistis* i betydningen trofasthet (Rom 3,3 [Guds trofasthet]; Gal 5,22) og at han kan understreke Kristi lydighet (jf. Fil 2,8). Likevel er det meget tvilsomt at det er en slik betydning som ligger i uttrykket *pistis Christou*. Flere grunner kan anføres:

(i) Som kjent er genitivsforbindelser på gresk ofte flertydige. En genitiv «angir at det foreligger et forhold mellom tingene, men ofte kan bare sammenhengen fortelle oss noe mer bestemt om arten av dette forhold, enten det er spørsmål om *eiendom, tilhørighet, opprinnelse, art, kvalitet, verdi, alder, tid* o.l.»<sup>7</sup> Det er altså sammenhengen som

må avgjøre hvordan genitiven *pistis Christou* skal forstås. På to av stedene der genitiven forekommer, gir den nære kontekst nyttig hjelp til forståelsen. For det første Fil 3,8f. I v. 8 forekommer genitiven *gnosis Christou* som kunne vært oversatt «Kristi kunnskap». Det er imidlertid stor enighet blant oversettere og kommentatorer at uttrykket bør gjengis «kunnskap om Kristus» (NO 78/85 omskriver: «det å kjenne Kristus»). Det taler for at *pistis Christou* i det følgende vers også forstås som en objekts-genitiv.

For det andre Gal 2,16, der selve strukturen i verset er verd å merke seg. Nokså ordrett oversatt kan verset leses som følger:

(a) Vitende at et menneske ikke blir rettferdiggjort av lovgjerninger (*ex ergon nomou*), men ved *pisteos Iesou Christou*,

(b) trodde også vi på Kristus Jesus (*eis Christon Iesoum episteusamen*)

(c) for at vi kunne bli rettferdiggjort ved *pisteos Christou*, og ikke ved lovgjerninger (*ex ergon nomou*),

fordi ved lovgjerninger (*ex ergon nomou*) blir ikke noe menneske rettferdiggjort.

I ledd (b) er det uten tvil tale om menneskers tro på Kristus. Følgelig er det nesten tvingende nødvendig å oversette parallelluttrykket *pistis Christou* i (a) og (c) med «tro på Kristus». En slik forståelse bekreftes også av motsetningen mellom tro og lovgjerninger: Den gir best mening dersom det gjennom hele verset er tale om menneskers tro på Kristus og ikke Kristi trofasthet/lydighet.<sup>8</sup>

(ii) Å bruke Rom 4,16 og omtalen av Abrahams tro som den mest nærliggende parallell, er langt fra selvsagt. Hvis det var tilfelle, må man spørre hvorfor ikke nettopp Kristi tro(skap) er fremhevet i det kapitlet der Paulus taler mest omfattende om troen (Rom 4). Dessuten: Å sammenligne Abrahams tro og Kristi tro, ville ikke være naturlig for Paulus. I den grad det er tale om Kristi tro, er det jo nettopp hans troskap og lydighet som er i fokus. Men når Paulus taler om Abrahams tro, tar han klart avstand

fra en slik trosoppfatning (se nedenfor). Abrahams tro er ifølge Paulus ikke noe annet enn tillit til Guds løfte. Dermed er Abrahams tro noe helt annet enn Kristi lydighet.

En mer nærliggende *språklig* parallell til *pistis Christou* (enn *pistis Abraam*) er uttrykket *pistis theou* (Mark 11,22) som utvilsomt må oversettes «tro til/på Gud». Konkluderende må det altså sies at den tradisjonelle lese måten av uttrykket *pistis Christou* står sterkt.

Vi har nå sett på troens innholdsside; i det følgende skal vi se nærmere på det helt grunnleggende spørsmålet: Hva er tro og hva er troens karakteristika?

## 4. Troens karakteristika

Den mest kjente «definisjon» av «tro» i Det nye testamente finner vi i Hebræerne 11,1: «Tro er sikkerhet for det som håpes, visshet om ting en ikke ser.» Noen tilsvarende definisjon finnes imidlertid ikke hos Paulus. Og det er et åpent spørsmål om apostelen ville ha gitt oss et så enkelt svar. Trosbegrepet hos Paulus er nemlig ganske mangfoldig og har mange fasetter. Paulus har aldri selv gitt oss en fremstilling av denne troens mangfoldighet; han har da heller ikke skrevet noen dogmatikk. Men i sitt mest «prinsipielle» brev – Romerbrevet – har han behandlet viktige sider ved troen, særlig i kap. 4 og 10 (jf. ovenfor). Vi skal også i fortsettelsen gjøre bruk nettopp av disse tekstene.

### a) Tro og tillit

I Paulus' teologi har troen en langt mer sentral plass enn det den hadde i GT og den antikke jødedom. Men det var ikke et helt nytt begrep Paulus (eller urkristendommen) innførte. Også tidligere hadde man talt om troen, ikke minst i forbindelse med Abraham, jødernes stamfar. Hos Paulus møter vi imidlertid en ny forståelse av hva tro egentlig er. Først må vi imidlertid se

hvordan troen ble forstått i den tradisjon Paulus var opplært i.

Allerede hos profeten Jesaja finner vi begrepet «tro» som et uttrykk for folkets forhold til Jahve (jf. Jes 7,9; 28,16); likeså finner vi det i en del salmer (f.eks. Sal 78,22.32; 106,12.24). Det var imidlertid først i ettereksilsk tid at begrepet «tro» ble allment brukt for å betegne den gudfryktiges forhold til Gud, og det var da knyttet til Loven. Et par tekster fra Sirak illustrerer dette:

Den som setter sin lit til loven (*ho pistevon nomo*), gir akt på dens bud. Den som setter sin lit til Herren, skal ikke lide skade. [...] En vis man hater aldri loven; men den som hykler med den, er som et skip i storm. Den forstandige setter sin lit til loven (*empisteusei nomo*); for ham er loven like pålitelig som et svar ved den hellige loddkasting (Sir 32,24; 33,2-3).

Prototypen for denne gudsfrykt var Abraham. I den store «Lovprisning av fedrene» omtales han slik:

Den store Abraham var far til mange folk; ingen er så navngjeten som han. Han holdt Den Høyestes lov og ble tatt inn i en pakt med ham. Han satte paktstegnet på sin kropp, og han var tro da han ble prøvet (*en peirasmo heorethe pistos*). Derfor lovt Herren ham med en ed at i hans ætt skulle folkeslagene bli velsignet, at hans ætt skulle bli tallrik som sanden på jorden og opphøyet som stjernene, og at deres land skulle nå fra hav til hav, fra Storelven til jordens ende (Sir 44,19-21).

Her fremstilles Abrahams tro som hans *tro-skap* da han ble prøvet, det vil si i forbindelse med hans villighet til å ofre sin eneste sønn Isak (1 Mos 22). Den samme forståelse av Abrahams tro finner vi i 1. Makkabeerbok 2,52: «Stod ikke Abraham fast i troen da han ble satt på prøve, så Herren regnet ham som rettferdig?» (jf. også Neh 9,8). Og i begge tilfeller fremstilles Abrahams troskap som *fortjenstfull*. Det var fordi Abraham viste sin trofasthet, at Gud gav ham løfte om en stor ætt og regnet ham som rettferdig. Det trosbegrepet som dominerte i den antikke jødedom, kan altså karakteriseres ved de to ordene *troskap* og *fortjeneste*.

Annerledes er det hos Paulus. For det før-

ste: Fortjenesteaspektet er ham helt fremmed. Når han introduserer Abraham i Rom 4, stiller han straks det å tro opp i motsetning til det å gjøre en gjerning, noe som fortjener ros og lønn (4, 2.4). Gjerning og fortjeneste er det imidlertid ikke tale om i forbindelse med Abraham. Den Abraham som ble regnet som rettferdig ifølge 1 Mos 15, hadde ingenting å vise til overfor Gud, ingenting å rose seg av. Følgelig er Abraham å regne som en «ugudelig» som «får rettferdigheten tilregnet fordi han tror» (4,5). At Gud erklærer den ugudelige rettferdig, har ingenting med fortjeneste å gjøre. Det er bare nåde (*charis*), et begrep Paulus først nevner i v. 4 for så å komme tilbake til det i v. 16: «Derfor fikk han løftet fordi han trodde, så alt skulle være av nåde». For Paulus er det en grunnleggende motsetning mellom nåde og gjerninger (jf. Rom 11,6); koblingen mellom *tro* og *nåde* viser derfor at tro ikke på noen måte kan forstås som en fortjenestfull menneskelig egenskap.

For det andre: I motsetning til f.eks. Sirak og 1. Makkabeerbok kobler ikke Paulus omtalen av Abrahams tro sammen med hans troskap/lydighet. Paulus er i Rom 4 svært bevisst begivenhetenes kronologiske rekkefølge (jf. v. 10) og forstår Abrahams tro utelukkende i lys av 1 Mos 15,6 der det heter: «Abraham trodde Gud, og det ble regnet ham til rettferdighet» (4,3; NO 1930). Og Paulus holder seg kun til 1 Mos 15 når han skal karakterisere troen. Han viser til det håpløse i Abrahams situasjon: «alt håp var ute», likevel «holdt Abraham fast på håpet og trodde» (4,18). Til tross for sin egen og Saras høye alder, «var han ikke vantro så han tvilte på Guds løfte» (4,20). Dette er kjernen i Paulus' karakteristikk av troen: Tro er *tillit til Guds løfte*. Gud hadde lovt noe og dette satte Abraham sin lit til. Tro står altså i kontrast til tvil og vantro (4,20) og kjennetegnes ved den absolutte tillit til Guds ord og løfter.

## b) Tro og lydighet

Et annet aspekt ved troen som i særlig grad er fremme i Romerbrevet, er lydigheten.

Den tekst som best illustrerer dette, er Rom 10,16: «Men ikke alle var *lydige* mot evangeliet. Jesaja sier: Herre, hvem *trodde* vårt budskap?» Her kan det knapt være noen tvil om at Paulus bruker begrepene «tro» og «lydighet» som synonymer. Av den grunn er det nærliggende å forstå den omdiskuterte genitiven *hypakoe pisteos* i Rom 1,5 som en forklarende (epexegetisk) genitiv: «den lydighet som består i å tro». Paulus' oppgave var å forkynne evangeliet for folkeslagene slik at de kunne komme til tro. Men han kan også tale om å «føre folkeslagene fram til lydighet» (Rom 15,18) og tale om dem som «ikke er lydige mot vår Herre Jesu evangelium» (2 Tess 1,8; jf. Rom 11,30f; Ef 5,6). Og på samme måte som han roser romernes «tro», roser han også deres «lydighet» (Rom 1,8; 16,19).

Denne språkbruken viser at begrepet «lydighet» i høy grad bidrar til å definere troens karakter. Å tro vil si å komme i et lydighetsforhold til ham man tror på. Dette lydighetsforholdet kommer klart til uttrykk ved at Jesus tiltales og påkalles som «Herre» (jf. Rom 10,12f; Fil 2,11). Paulus sier at han forkynte «Jesus Kristus som Herre» (2 Kor 4,5) og som respons til denne forkynnelsen, lød den urkristne bekjennelse «Jesus er Herre» (Rom 10,9; 1 Kor 12,3; jf. Kol 2,6). Denne bekjennelsen sa noe avgjørende om hvem Jesus var: Han var den som hadde fått navnet over alle navn, det vil si Guds eget navn, *Kyrios* (jf. Fil 2,9–11). Dessuten sa den noe avgjørende om den troendes forhold til Jesus Kristus: Man var underlagt ham, som en slave/tjener under sin herre. Derfor kan Paulus i ulike sammenhenger tale om å «tjene Herren» (f.eks. Rom 12,11; 14,18; 16,18; Kol 3,24).

De to aspektene vi så langt har berørt, til lit og lydighet, relaterer seg til menneskets følelse og vilje, eller for å bruke et bibelsk uttrykk: menneskets hjerte. Paulus sier da også uttrykkelig at vi tror «med *herttet*» (Rom 10,9f). Som kjent er «herttet» i bibelsk språkbruk senteret for vilje og følelser, og i særlig grad «stedet som angir menneskets

fundamentale religiøse og verdimeslige *orientering*, og dermed livsretningen.»<sup>9</sup> Det såkalte *shema* (5 Mos 6,4) taler om å «elske Herren din Gud av hele ditt hjerte...»; på tilsvarende vis har altså troen ifølge Paulus sitt sete i herttet (jf. også Rom 6,17: «...nå er dere *av herttet* blitt lydige mot den lære som ble overgitt til dere»). Og når et menneske ikke tror, er det fordi dets hjerte er forherdet (jf. 2 Kor 3,15; Ef 4,18).

Denne vektlegging på vilje og følelser står imidlertid ikke i noe motsetningsforhold til forstanden og troens kognitive side. Det fremgår av Paulus' uttrykksmåte i Rom 6,17 der lydighet er knyttet til lære, og i Gal 5,7 der det tales om å være «lydige mot sannheten». Det samme fremgår av sammenstillingen av tro og bekjennelse.

### c) Tro og bekjennelse

La oss igjen vende tilbake til Rom 10,9f der Paulus sier: «For hvis du *bekjenner* med din munn at Jesus er Herre, og *tror* i ditt hjerte at Gud oppreiste ham fra de døde, skal du bli frelst. Med herttet *tror* vi så vi blir rettferdige for Gud, med munnen *bekjenner* vi så vi blir frelst». Denne sammenstillingen viser at tro og bekjennelse fremstår som to sider av samme sak. Hvordan kaster så begrepet «bekjenne» lys over trosbegrepet?

Det greske ordet for å bekjenne, *homologein*, betyr egentlig «å si det samme». Bekjennelse er altså avhengig av en norm som man kan istemme/slutte seg til. Dermed berører vi troens kognitive side: Tro er noe som kan uttrykkes i ord, og som innebærer en tilslutning til «troens ord», evangeliet. I flere sammenhenger omtales da også evangeliet som «sannheten», et annet ord som klart understreker at troen forholder seg til en norm. Paulus taler om «evangeliets sannhet» (Gal 2,5.14) og om hvordan man kom til tro ved å høre «sannhetens ord, evangeliet» (Ef 1,13; Kol 1,5; 2 Tess 2,13; jf. 2 Tim 2,15) eller bare å tro på sannheten (2 Tess 2,13; jf. i negative ordelag: 2 Tess 2,10.12).

Dette aspektet er også sterkt fremme i pastoralbrevene der det gjentatte ganger tales om å kjenne sannheten (1 Tim 2,4; 2 Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1) eller negativt om å vende seg bort fra sannheten (1 Tim 6,5; 2 Tim 2,18; 4,4; Tit 1,14). Her er det å tro og det å kjenne sannheten praktisk talt synonyme begreper (jf. 1 Tim 2,7; 4,3; Tit 1,1). Tro ifølge Paulus er altså innholdsbestemt; den forholder seg til et *credo* – og det er dette som ytrer seg i bekjennelse.

### d) Guds verk eller menneskelig aktivitet?

Vi har sett på tre ulike aspekter ved troen – i tilknytning til begrepene tillit, lydighet og bekjennelse. Alle disse begrepene fokuserer på det menneskelige subjekt og på troen som menneskets tilsvarende til Gud. Betyr dette at troen ifølge Paulus er å forstå (primært eller utelukkende) som en menneskelig aktivitet? Åpenbart ikke.

Ifølge Paulus blir et menneske rettferdig for Gud «ved tro». Selve det språklige uttrykk kan variere. Vanligst er preposisjonsuttrykkene *ek pistos* (f. eks. Rom 1,17; 3,30; 4,16; 5,1; 9,30.32; 10,6; Gal 2,16; 3,8.11.22.24) og *dia pisteos* (Rom 3,22.25.30; Gal 2,16; 3,14.26; Fil 3,9; Kol 2,12; jf. Ef 2,8); dertil kommer dativen *pistei* (Rom 3,28; 5,2; 11,20). Det er åpenbart ingen betydningsforskjell mellom de ulike uttrykkene. I Rom 3,30 brukes de to preposisjonsuttrykkene side om side: Gud rettferdiggjør de omskårne *ek pisteos* og de uomskårne *dia tes pisteos*.

Men hva innebærer det at et menneske blir rettferdig/frelst «ved tro»? Betyr det at troen er en forutsetning og betingelse for å få del i frelsen? En slik forståelse finner vi f. eks. hos Rudolf Bultmann. I sin bibelteologi legger han avgjørende vekt på troen som lydighet og sier: Troen – som genuin lydighet – «er betingelsen for å motta frelse». <sup>10</sup>

En slik forståelse korresponderer dårlig med det Paulus sier om troen. Når han taler om frelse *dia/ek pisteos* (eller bare *pistei*), står vi ikke overfor en kondisjonal uttrykksmåte

(som omtaler betingelser), men overfor et modalt uttrykk: det er tale om *måten* et menneske får del i frelsen på. <sup>11</sup>

At dette er tilfelle, fremgår klart av den motsetning Paulus opererer med mellom tro/nåde på den ene side og gjerning/fortjeneste på den andre. Fordi et menneske blir frelst *sola gratia*, kan ikke troen ha sin basis i mennesket selv. Tro er altså ikke noe som så å si ligger latent i mennesket selv; det er noe som Gud skaper i et menneske. Det er m.a.o. tale om en *gave*. Det er uttrykkelig sagt i Fil 1,29: «Dere ble det gitt (*echaristhe*) – for Kristi skyld – ikke bare å tro på ham, men også å lide for ham.» Og vi finner det samme sagt i Ef 2,8: «For av nåde er dere frelst, ved tro. Det er ikke deres eget verk [av dere selv], men Guds gave» (jf. også Ef 6,23).

Troen er Guds verk og gave, *det er noe Gud skaper ved sitt ord*. Vi har allerede sett hvordan Paulus understreker at «troen kommer av forkynnelsen» (Rom 10,17). Grunnen til dette er at evangeliet som forkynnes, er Guds virkekraftige ord (jf. 1 Kor 1,18; 1 Tess 2,13). Det er et ord som skaper hva det nevner (jf. 2 Kor 4,6). Derfor sier Paulus at evangeliet er «en Guds kraft til frelse for alle som tror» (Rom 1,16). Til dette kommenterer Anders Nygren treffende:

Tron är för honom [Paulus] icke en subjektiv kvalitet hos människan, som måste förefinnas för att evangelium skall kunna bevisa sin kraft. Snarare skulle man kunna säga, att tron är ett vittnesbörd om att evangelium utövat sin kraft på henne. Det är icke människans tro som ger evangelium dess kraft, utan tvärt om evangeliets kraft som möjliggör för henne att tro. <sup>12</sup>

Det som her er sagt om troen som en Guds gave, utelukker likevel ikke troen som en menneskelig aktivitet. Menneskets vilje inngår nemlig med nødvendighet i det Paulus sier om tro som lydighet, og vantrø som ulydighet (se ovenfor). Troen er altså noe mer enn en ufrivillig refleks fra menneskets side. Men menneskers troslydighet er aldri løsrevet fra eller primær i forhold til Guds aktivitet (jf. Fil 1,6; 2,13). <sup>13</sup> Vi står her overfor et

paradoks som har en parallell i Paulus' uttrykksmåte i Filipperbrevet: «...arbeid på deres frelse med frykt og beven! For det er Gud som virker i dere både å ville og å gjøre etter hans gode vilje» (2,12–13).

At troen i siste instans er Guds verk, har nøye sammenheng med dens fundamentale rolle. Som vi slo fast innledningsvis, er «tro» for Paulus (og NT for øvrig) *den sentrale termen* for å beskrive det rette gudsforhold. Og et rett forhold til Gud er ikke noe mennesket selv kan tilveiebringe; det er noe Gud har tilveiebragt. Det er i dette perspektivet vi må forstå Paulus' tale om at «troen er kommet» (Gal 3,25). Kristus er kommet – og med ham er også troen kommet. Og det Gud gir gjennom Jesus Kristus, er nøye knyttet til troen: «Alle er dere jo *Guds barn ved troen på Kristus Jesus*» (Gal 3,26; NB 88). Dermed er det tydelig hva troen innebærer: barnekår. Som vi skal se, kan dette uttrykkes også i andre vendinger:

### e) Delaktighet i Guds frelsesgaver

Mer generelt kan vi si at tro innebærer delaktighet i Guds frelsesgaver.<sup>14</sup> I tillegg til det som er sagt om barnekåret, kommer dette til uttrykk særlig i to sammenhenger.

For det første: Ved troen får et menneske *del i Guds rettferdighet*. Dette har vi allerede berørt flere ganger i forbindelse med ulike utsagn om hvordan mennesket blir rettferdiggjort ved tro (jf. Rom 4,5). Her skal vi bare merke oss to steder der Guds rettferdighet tydelig er omtalt som frelsesgave: Fil 3,9 («den rettferdighet jeg får ved tro på Kristus, den som er fra Gud») og Rom 3,22 («Guds rettferdighet [som gis] ved troen på Jesus Kristus»; jf. også 2 Kor 5,21).

For det andre: Ved troen får et menneske *Den Hellige Ånd*. Dette temaet har Paulus omtalt relativt utførlig i Gal 3. Han stiller spørsmålet: «Mottok dere Ånden ved lovgjeringer (*ex ergon nomou*) eller ved å høre og tro (*ex akoes pisteos*<sup>15</sup>)?» (3,2; jf. v. 5). Svaret er klart: Det er ved å høre evangeliet og ta det imot i tro at et menneske får del i

Åndens gave. Troen gir delaktighet i Den Hellige Ånd (jf. Gal 3,14).

Dette momentet har en parallell i Ef 3,17 der Paulus taler om at «Kristus ved troen kan bo i deres hjerter». De troendes erfaring av Kristus og av Ånden går hos Paulus helt over i hverandre: Begge sies å bo i deres hjerte (jf. Rom 8,9f; Gal 4,6). I denne sammenheng skal det bare understrekes at denne «iboen» har sin basis i troen på Kristus. Som Paulus uttrykker det: «Jeg er korsfestet med Kristus; jeg lever ikke lenger selv, men *Kristus lever i meg*. Det liv jeg nå lever her på jorden, det lever jeg *i troen på Guds Sønn* som elsket meg og gav seg selv for meg» (Gal 2,19b–20).

## 5. Livet i troen

Ifølge Paulus er ikke troen bare knyttet til kristenlivets begynnelse, men gjelder hele livet. Som han selv vitner om, er hans liv et liv «i troen på Guds Sønn». Derfor finner vi i hans brev ikke bare en fokusering på hvordan et menneske kommer til tro, men også på hvordan man skal fullføre løpet og bli bevart i troen (jf. 2 Tim 4,7).

Paulus' korrespondanse med menigheten i Tessalonika illustrerer dette. 1. Tessalonikerbrev, som er skrevet relativt kort tid etter at Paulus grunnla menigheten, gir uttrykk for hans glede over at tessalonikerne har kommet til tro (jf. 1,8). Men Paulus ble tvunget til å forlate menigheten tidligere enn planlagt og var urolig for hvordan det gikk med den. Han visste at den var utsatt for forfølgelse og trengsler (jf. 1,6; 2,14). Derfor sendte han sin medarbeider Timoteus til Tessalonika (jf. 3,1ff). Han grunngir dette på følgende måte:

Han skulle styrke dere i troen og oppmuntre dere, <sup>3</sup>så ingen skal vakle i disse trengslene. Dere vet jo selv at dette er lagt på oss. <sup>4</sup>Da vi var hos dere, sa vi til dere på forhånd at vi skulle få trengsler. Slik gikk det også, som dere vet. <sup>5</sup>Derfor sendte vi ham til dere; jeg holdt det ikke ut lenger. Jeg måtte vite hvordan det stod til med deres tro, om fristeren

skulle ha klart å friste dere, slik at vårt arbeid hadde vært forgyves (3,2b–5).

Her kommer Paulus' pastorale omsorg til uttrykk – og det er tessalonikernes tro han er bekymret for. Han så åpenbart muligheten for frafall på grunn av trengslene. Men Timoteus kom tilbake til Paulus med «godt budskap om deres tro og kjærlighet» (3,6) og Paulus kan glede seg over at tessalonikerne «står fast i Herren» (3,8). Likevel ber han til Gud om at han må få se dem igjen slik at han kan «sette i rett stand det som ennå mangler i deres tro» (3,10). Når han så senere skriver et nytt brev til tessalonikerne, takker han Gud fordi «troen vokser stadig hos dere, og den innbyrdes kjærlighet blir større hos hver og en av dere» (2 Tess 1,3).

I denne beretningen om tessalonikerne er mange viktige aspekter ved troens liv berørt. For det første: Troen kan være mangelfull og gjenstand for vekst. For det andre: Troen kan utsettes for angrep og gå tapt. For det tredje: Troen og kjærligheten hører sammen. Vi skal se nærmere på disse aspektene etter tur.

### a) Troens vekst

Vi begynner med Paulus' ønske om å «sette i rett stand *det som ennå mangler* i deres tro» (1 Tess 3,10). «Det som mangler» gjengir et gresk ord (*hysterema*) som kan brukes om ulike typer mangler og feil. I NT er det flere ganger brukt om fattigdom og nød i motsetning til overflod (jf. 2 Kor 8,14; 11,9; Luk 21,4). Når Paulus bruker det her i forbindelse med tessalonikernes tro, antyder han altså at den ikke er slik den burde være. Hva som mangler, er imidlertid usikkert. Går det på troens kunnskapsside? Eller på tessalonikernes trofasthet? Vi vet ikke. Omstendighetene omkring menighetens grunnleggelse gir oss imidlertid en pekepinn. Som sagt ble Paulus åpenbart tvunget til å forlate Tessalonika tidligere enn han ønsket (jf. Apg 17:1ff). Det kan bety at han ikke anså seg ferdig med den undervisning som en ung menighet hadde behov for.

Dette svarer i alle fall til den misjonspraksis som ellers er reflektert i Paulus' brev. Paulus satte sin ære i å forkynne evangeliet der det ikke tidligere var forkynt (Rom 15,20). Men han var ikke ferdig så snart evangeliet var forkynt og noen var kommet til tro. Han fortsatte sin virksomhet slik at menigheten kunne bli grunnfestet i troen. Dette pastorale «etterarbeid» betegnes gjerne med begrepet «å styrke» (*steridzein/epistridzein*) og er nevnt flere ganger i forbindelse med Paulus' misjonsvirksomhet i Acta (Apg 14,22; 15,41; 18,23). Spesielt interessant er formuleringen i Apg 14,22: «De styrket disiplene, oppfordret [*parakalountes*] dem til å holde fast ved troen og sa: 'Vi må gå inn i Guds rike gjennom mange trengsler'.» Dette svarer nøyaktig til Timoteus' oppgave da han besøkte Tessalonika etter Paulus' avreise: «Han skulle styrke dere i troen og oppmuntre dere, så ingen skal vakle i disse trengslene» (1 Tess 3,2f).<sup>16</sup> En viktig del av etterarbeidet bestod altså i å forberede de troende på deres kår i denne verden.

Dette etterarbeidet kunne ta lang tid. Acta forteller at Paulus kunne tilbringe flere år på samme sted (Apg 18,11; 20,31) og i Romerbrevet sier Paulus uttrykkelig at det var misjonsarbeidet i øst som hadde hindret ham i å dra til Roma (15,22). Og på det eneste sted der Paulus ellers taler om troens vekst, er konteksten den samme: «Men vi har det håp at deres tro skal vokse, slik at vi får enda større fremgang hos dere... Da vil vi også kunne forkynne evangeliet i de områder som ligger bortenfor Korint...» (2 Kor 10,15f).

Det er trolig i dette perspektivet vi skal forstå 1 Tess 3,10: At noe mangler i tessalonikernes tro, har sammenheng med en mangelfull undervisning i troens innhold og dens konsekvenser for det daglige liv. Ved sitt besøk hadde Timoteus gjort sitt for å styrke tessalonikernes tro. Og gjennom sitt brev fortsetter Paulus sin pastorale gjerning ved å veilede dem i spørsmål som hadde aktualisert seg i menigheten (særlig etikk og eskatologi; se 1 Tess 4–5).

Paulus' ønske er å «sette i stand» (*katar-tidzo*) det som mangler. Det verbet som her er brukt, kan bety å reparere noe (jf. Matt 4,21) eller å utfylle, gjøre noe komplett. Dette korresponderer med det som er Paulus' pastorale målsetting: Han vil at hans menigheter skal vokse i tro og i kunnskap om Gud (Kol 1,10) og nå fram til modenhet i Kristus (Kol 1,28; jf. Ef 4,13f).

Paulus taler ellers ikke direkte om troens vekst, men heller om menighetens vekst og oppbyggelse (jf. 1 Kor 3,6f; Kol 2,19; Ef 2,21; 4,15). Forestillingen om vekst og utvikling ligger også til grunn når Paulus taler om modne og umodne kristne (jf. 1 Kor 2,6; 3,1; 14,20; Fil 3,15; Kol 4,12) og når han taler om «frukt» (jf. f.eks. Rom 7,4; Gal 5,22; Ef 5,9; Fil 1,11; Kol 1,10).

I forbindelse med troens vekst er det nærliggende også å nevne Paulus' omtale av *den svake tro*. Dette skjer i Rom 14,1 i rammen av det Paulus sier om de svake og sterke i menigheten. På dette stedet har imidlertid «tro» en annen betydning enn «den rettferdiggjørende tro». Det kommer tydelig frem i 14,2 der det tales om å «ha tro til å spise alt» (*pistevei fagein panta*). «Tro» refererer seg altså til ens «overbevisning» og blir dermed nesten synonymt med ordet «samvittighet» i 1. Korintherbrev (jf. 1 Kor 8, 7.10.12; 10,25–29). Denne overbevisning er dog relatert til den grunnleggende tro på Kristus i den forstand at det er tale om hva denne tro tillater og forbyr. Eller med andre ord: Hvilken frihet man har i forhold til mat (spiseforskrifter) ved troen på Kristus. Også i slutten av kapitlet (14,22–23) anvender Paulus termen «tro» i betydningen «overbevisning».

### b) Troens strid

«Jeg har stridd den gode strid, fullført løpet og bevart troen» (2 Tim 4,7). Slik lyder apostelens ord når han står ved avslutningen av sin tjeneste. At troen er bevart, er altså ingen selvsagt ting. Til tross for Paulus' sterke understrekning av frelsens guddommelige forankring (jf. Rom 8,29f.38f), taler han om muligheten for å «falle ut av nåden» (Gal 5,4).<sup>17</sup> Det er derfor ikke så overraskende at Paulus ved flere anledninger taler om å «stå fast i troen» eller lignende (1 Kor 16,13; 2 Kor 1,24; Rom 11,20). I andre sammenhenger brukes uttrykket «å bli stående» absolutt

(2 Tess 2,15; Gal 5,1) eller det kan tales om å bli stående «i Herren» (1 Tess 3,8; Fil 4,1) o.l.

Den mest direkte formaningen finner vi i 1 Kor 16,13: «Vær våkne, stå fast i troen (*stekete en te pistei*), vær tapre og sterke!» Den første av formaningene viser sammenhengen med andre formaninger som oppfordrer til nøkternhet og våkenhet med tanke på endetiden (jf. Ef 6,10–20; Pet 5,8–11). I disse tekstene tales det ofte også om å stå i en kampsituasjon og det er fra militærlivet uttrykket «stå fast» (*histemi*) er hentet.<sup>18</sup> I stedet for å flykte fra en overmakt, oppfordres man til å holde stand (jf. 2 Mos 14,13f). På tilsvarende måte står den kristne i en kampsituasjon mot djevelen og hans hær. Djevelen omtales gjerne som fristeren, som vil forsøke å føre de kristne til fall (jf. 1 Tess 3,5; 1 Kor 10,12). I denne sammenhengen gjelder følgende: Utfallet av kampen er klar: Ved sin gjenkomst skal Kristus seire over den onde. Inntil da gjelder det for den kristne å holde stand mot djevelens angrep. Derfor må man kle seg i «Guds fulle rustning», en rustning som bl.a. omfatter «sannheten som belte», «troens skjold» og «Åndens sverd, som er Guds ord» (Ef 6,10–17; jf. 1 Tess 5,8).

Temaet «troens strid» er i særlig grad fokusert i pastoralbrevene. Brevene er åpenbart skrevet i en situasjon der vranglæren og frafallet har blitt aktualisert. Det tales om mennesker som har «lidd skibbrudd på troen», som «er kommet bort fra troen» eller «forvillet seg bort fra troen» (1 Tim 1,19; 6,10.21). Hva er så grunnen til frafallet? For det første tales det om en livsførsel som bryter troen ned. Konkret nevnes pengebegjær som har ført mange vill og ført dem bort fra troen (1 Tim 6,10). Her forklares altså frafallet i en umoralsk livsførsel. For det andre tales det om vranglære som skal føre til at noen faller fra troen – og som allerede har ført mennesker bort fra troen (her primært forstått som *fides quae creditur*; jf. 1 Tim 4,1; 6,20f). Problemet kommer klart til uttrykk i omtalen av noen som sier «at oppstandelsen alt har funnet sted» og dermed «bryter ned



troen hos folk» (2 Tim 2,18). Ifølge pastoralbrevene står altså troen i fare for å bli undergravd både av vranglære og av umoral.

Vranglæren er også et aktuelt problem i Kolosserbrevet (jf. 2,8.16ff). Paulus formanner derfor kolosserne: «Stå faste i troen *etter det dere har lært*» (2,7). Han viser til den Kristus-bekjennelse de har tatt imot (2,6) og ber dem holde frem i samme spor. Bare ved å holde fast ved den apostoliske Kristus-overlevering, kan troen bli bevart (jf. 1 Kor 15,2). Det samme fremgår av 2 Tess 2,15: «Så stå da fast, brødre, og ta vare på det som dere har mottatt og lært av oss, enten muntlig eller i brev.»

Disse formaningne viser at troen til enhver tid er truet. Derfor oppfordrer Paulus sine menigheter: «Ransak dere selv om dere er i troen, prøv dere selv!» (2 Kor 13,5). Saken er nemlig den: Dersom man ikke blir stående i troen, vil man ikke bli stående for Gud på dommens dag. Det er dette Paulus har i tankene når han i Romerbrevet taler om jødernes vantro: De ble «brukket av [oliventreet] på grunn av sin vantro», men, sier han – henvendt til den hedningkristne leser – «du blir stående på grunn av tro» (*sy de te pistei hestekas* – Rom 11,20). Og det er bare dersom de vantro jøder oppgir sin vantro, at de igjen vil bli podet inn i treet (11,23). Troen på Kristus er ufrakommelig – både for jøde og greker.<sup>19</sup>

### c) Troen og kjærligheten

«Tro, håp og kjærlighet» er en kombinasjon vi lett forbinder med Paulus. Denne kombinasjonen finner vi imidlertid kun i 1 Kor 13,13. Riktignok forekommer alle de tre begrepene også i 1 Tess 1,3; 5,8 og Kol 1,4f, men da i rekkefølgen tro, kjærlighet og håp. Derimot er kombinasjonen av de to ordene tro og kjærlighet ganske hyppig (1 Tess 3,6; 2 Tess 1,3; Filem 5; Ef 1,15; 3,17; 1 Tim 1,14; 2 Tim 1,13; Tit 2,2; jf. også Gal 5,6; 1 Kor 13,2). De to begrepene henger altså nøye sammen for Paulus, men ofte uten at forholdet mellom dem er nærmere definert. På tre steder

finner vi imidlertid en viss avklaring: *troen* er rettet mot Kristus, *kjærligheten* mot «de hellige» (Kol 1,4; Filem 5, Ef 1,16). Selv om denne sondring ikke alltid er uttalt, synes den å ligge som et premiss for Paulus' teologi: Troen har sin plass i forholdet til Gud; kjærligheten i forholdet til nesten.

At det forholder seg slik, kommer indirekte til uttrykk i det Paulus sier om kjærligheten som oppfyllelsen av loven (Rom 13,8–10; Gal 5,14). Loven har med gjerninger å gjøre – og er derfor relatert til mennesker. I forholdet til Gud har loven og gjerningene ingen plass; der gjelder bare troen. Slik sett foreligger det en grunnleggende sondring mellom tro på den ene side og kjærlighet/gjerninger på den annen. Denne sondringen korresponderer da også med Paulus' klare avvisning av lovgjerninger i forbindelse med rettferdiggjørelsen (jf. Rom 2,28; Gal 2,16).

På denne bakgrunn kan det virke oppsiktsvekkende å støte på uttrykket «troens gjerning» (*ergon tes pisteos*) hos Paulus (1 Tess 1,3; 2 Tess 1,11). Til det er det følgende å bemerke: (i) Når Paulus taler negativt om gjerninger, er det alltid tale om gjerninger i flertall (ikke entall slik som her) – og de er som oftest nærmere bestemt som «lovgjerninger». (ii) Konteksten for hans negative holdning til gjerninger, er spørsmålet om rettferdiggjørelsen; det er ikke temaet på de to nevnte steder. (iii) Selv om Paulus opererer med en motsetning mellom tro og lovgjerninger, fastholder han en nær forbindelse mellom tro og kjærlighet. Det fremgår direkte av 1 Tess 1,3 der «troens gjerning» og «kjærlighetens arbeid» er stilt sammen – uten at sammenhengen mellom tro og kjærlighet er nærmere presisert.

En nærmere avklaring av forbindelsen mellom tro og kjærlighet finner vi imidlertid i Gal 5,6 der Paulus taler om «tro virksom i kjærlighet». Troen er altså noe som «ytrer» seg i kjærlighet. Et uttrykk som kaster lys over dette, er «Åndens frukt» i Gal 5,22f. Valget av termen «frukt» viser at det er tale om en organisk sammenheng mel-

lom åndsmeddelelse og de holdninger og gjerninger som nevnes (kjærlighet, glede, fred, overbærenhet osv.). Og fordi troen og Ånden er så direkte forbundet (jf. Gal 3,2–5), blir det nærliggende å tale om en tilsvarende organisk sammenheng mellom troen og dens «gjerning» (1 Tess 1,3). Dette bestyrkes av 2 Tess 1,11 der Paulus ber om at Gud med sin makt må «fullføre troens gjerning hos dere». Den «troens gjerning» han taler om, er ingen menneskelig prestasjon, men en frukt av Guds egen gjerning i den troende.<sup>20</sup>

### d) Troen og håpet

I 2 Kor 5,7 beskriver Paulus livet i troen på følgende måte: «For vi lever i tro, uten å se», eller som det het i 1930-oversettelsen: «For vi vandrer i tro, ikke i beskuelse». Denne presiseringen av hva det vil si å tro, er fundamentalt viktig. Paulus kan tale klart om at «vi er blitt rettferdige ved tro» (Rom 5,1); det rette gudsforhold er etablert. Men «frelse» er for Paulus likevel primært eskatologisk å forstå (jf. Rom 5,8; 1 Tess 1,10). Derfor sier han: «For i håpet er vi frelst. Et håp som en alt ser oppfylt, er ikke noe håp. Hvordan kan noen håpe på det han ser? Men hvis vi håper på noe vi ikke ser, da venter vi med tålmodighet» (Rom 8,24f). At man ikke ser, betyr at man lever i håpet – eller (for å bruke ordene i 2 Kor 5,7): at man lever i tro. Tro og håp er altså nært forbundet.<sup>21</sup> Under synsvinkelen «livet i troen» er *håp* det ord som best definerer troen.

Dette er et perspektiv som gjenfinnes flere ganger hos Paulus. Han taler om at livet her i tiden er preget av trengsler og prøvelser (Rom 5,2–5; 8,18ff). Det er et liv i svakhet og forgjengelighet. Men den troende holdes oppe ved håpet om den endelige forløsning, og ser frem til at man skal bli «Guds barn helt og fullt» (slik NO 78/85 gjengir det i Rom 8,23). Nettopp fordi den kristne lever i spenningen mellom to tidsaldre – den nåværende og den kommende – lever man i tro, en tro som ser fremover (jf. Gal

5,5). I dette perspektivet er livet i troen som et løp og en kamp (1 Kor 9,24–27; jf. ovenfor om «troens strid»). Paulus sier for egen del: «Jeg mener ikke at jeg alt har nådd dette eller allerede er fullkommen, men jeg jager fram mot det for å gripe det, fordi jeg selv er grepet av Kristus Jesus» (Fil 3,12). På samme måte som Kristus er troens gjenstand, er han også «vårt håp» (1 Tim 1,1; jf. Kol 1,27).

## Noter

- 1 Sitert fra B. Gieritz, *Steingrunnen* (Til norsk ved Stephan Tschudi). Oslo: Luther forlag, 1974, s. 135.
- 2 G. Barth, «Pistis», H. Balz/G. Schneider (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, s. 91–97, 92.
- 3 I «paulinsk sammenheng» betyr ganske enkelt i *corpus paulinum*. Som kjent er forfatterskapet omdiskutert i forbindelse med flere av de brevene som bærer Paulus' navn, fremfor alt pastoralbrevene. Hovedkilden til temaet tro hos Paulus er utvilsomt de ikke-omdiskuterte brev, men også de øvrige brev vil bli tatt i betraktning.
- 4 På dette punkt skiller 1 Kor 15,3b–5 seg fra Apostolicum 2. artikkel, men får en fortsettelse i Nicaenum: «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis...; crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato...».
- 5 Dette *pro nobis* kommer til uttrykk særlig i følgende tekster: Rom 5,8 («Kristus døde for oss...»); 2 Kor 5,21 («Kristus ble «gjort til synd for oss...»); Gal 1,4 («Kristus gav seg selv «for våre synders skyld»); 1 Tess 5,10 («Kristus «døde for oss»); Ef 5,2 («Kristus «gav seg selv for oss»; jf. Tit 2,14).
- 6 Se f.eks. R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11* (SBLDS 56). Chico: Scholars Press, 1983, M. D. Hooker, «PISTIS CHRISTOU», *New Testament Studies* 35 (1989) 321–342 og F. Matera, *Galatians* (Sacra Pagina 9). Collegeville: The Liturgical Press, 1992.
- 7 R. Leivestad/B. H. Sandvei, *Nytestamentlig gresk grammatikk*, 3. utg., 2. oppl., Oslo: Universitetsforlaget, 1998, s. 175 (§ 108a).
- 8 Slik f.eks. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, s. 381, A. J. Hultgren, «The PISTIS CHRISTOU Formulation in Paul», *Novum Testamentum* 22 (1980) 248–263 og G. Barth, «Pistis», *EDNT* 1, s. 93.
- 9 T. Stordalen, *Støv og livspust. Mennesket i Det gamle testamente*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994, s. 30.
- 10 R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1. London: SCM Press, 1952, s. 316.
- 11 Jf. O. Hofius, «Wort Gottes und Glaube bei Paulus», i M. Hengel/U. Heckel (hg.), *Paulus und das antike*

- Judentum*. WUNT 58; Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, s. 403.
- 12 A. Nygren, *Pauli brev till romarna*. (Tolkning av Nya Testamentet VI). 3. uppl., Stockholm: Verbum, 1968, s. 79.
  - 13 Det er dette anliggende som blir ivarettatt i Luthers forklaring til den 3. artikkel i *Den lille katekismen*: «Jeg tror at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komme til ham, men Den Hellige Ånd har kalt meg ved evangeliet, opplyst meg ved sine gaver, helliggjort og bevart meg i den rette tro...»
  - 14 Uttrykket er basert på Axel von Dobbeler, *Glaube as Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens*. WUNT 2/22; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
  - 15 Igjen står vi overfor en mangetydig genitiv. Som vi allerede har sett, kan *akoe* betegne både det å høre («hørelsen») og det som høres: forkynnelsen, budskapet. Og *pistis* kan bety både det å tro og det man tror på. Dette gjenspeiler seg i ulike oversettelser av verset. Men siden *ex akoes pisteos* står i motsetning til *ex ergon nomou*, er det mest sannsynlig at uttrykket går på det å høre. Det er altså tale om å «høre i tro», «høre og tro» (jf. NIV: «by believing what you heard»).
  - 16 Ellers i tessalonikerbrevene understreker Paulus at det er Gud selv som skal «styrke» de troende (jf. 1 Tess 3,13; 2 Tess 2,17; 3,3).
  - 17 Til dette problemkomplekset, se I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God* (London: Epworth Press, 1969) og Judith M. Gundry Volf, *Paul and Perseverance. Staying In and Falling Away*. WUNT 2/37; Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
  - 18 Se von Dobbeler, *Glaube als Teilhabe*, 176ff.
  - 19 Til forståelsen av Rom 11, se R. Hvalvik, «A 'Sonderweg' for Israel? A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25–27», *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1990) 87–107.
  - 20 Denne sammenheng mellom troen og de gode gjerninger er på ingen måte borte i den lutherske tradisjon. Merk f.eks. Luthers egen fremstilling i fortalen til Romerbrevet (Det nye testamente på tysk, 1522): «Men tro er en guddommelig gjerning i oss, som forvandler oss og føder oss på ny som Guds barn, Johannes 1 [13]. Den slår ihjel den gamle Adam og gjør oss til helt andre mennesker av hjerte, mot, sinn og alle krefter. Den bringer Den hellig ånd med seg. Å, troen er en levende, skapende, virksom, mektig ting! Den kan ikke annet enn uavlatelig å gjøre godt. Den spør heller ikke om der finnes gode gjerninger å gjøre, nei, før man får spurt, har den allerede gjort dem og er i stadig virksomhet.» (WA, DB 7, 10, 6–12; sitert fra Inge Lønning (red.), *Levende Luther*. Oslo: Land og Kirke, 1967, s.54)
  - 21 P. Stuhlmacher sier: «Die Hoffnung ist ein Strukturmoment des Glaubens.» (*Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, s. 347).

# Pastoral «formatio» og luthersk antropologi.

Et perspektiv på norsk pastoralteologi  
fra slutten av 1800-tallet og fram til i dag.<sup>1</sup>

Av Vidar L. Haanes

Vi må først etablere en grunnforståelse. Hva er *formatio*, hva er pastoral *formatio*? Hva er luthersk antropologi? Så må vi inn på norsk pastoralteologi, og se hva vi kan finne i de drøyt hundre år som oppgaven skal dekke.

*Formatio* – ordet gir jo visse assosiasjoner for de av oss som bruker disketter og data-maskiner. «Formatér denne» skriver vi, og opp kommer advarselen på skjermen: «are you sure?» Er du sikker på at du vil formatére denne (studenten) – alle lagrede data og alle spor vil bli slettet. Kanskje det holder med en konvertering – slik man gjør fra *word* til *word perfect* – da måtte i så fall teologistudentene konverteres fra *man* til *man perfect*.

Både innenfor Kirkenes Verdensråd og Lutherske Verdensforbund har man hatt stor tro på fornyelse gjennom programmer om *pastoral formatio*.<sup>2</sup> En rekke konsultasjoner og konferanser har vært holdt om emnet, med enkelte norske deltakere som faste gjengangere. Man har de siste ti år sett en dreining ved de lutherske fakulteter, bort fra idealet om en fordomsfri, akademisk teologi i retning av en kirkelig forpliktet og pastoralt formende teologi.<sup>3</sup> På tross av dette inneholder konferanserapportene mest opplysninger om tekniske ting i forbindelse med den teologiske utdanning i de forskjellige land.<sup>4</sup> I 1996 var Det praktisk-teologiske seminar vertskap for Kirkenes Verdensråds konferanse om *Theological Education and ministerial formation – The Viability of Theological Education today*. Men heller ikke denne konferansen førte til så mye mer enn en debatt om akademisk eller seminaristisk utdanning.

Norsk pastoralteologi henter for øvrig ofte

inspirasjon fra samfunnsfag og psykodisiplinene. Metodisten James Fowler har på grunnlag av de eksisterende teorier om moralsk og kognitiv utvikling laget en teori om utvikling av tro, *stages of faith*, basert på empiriske undersøkelser. Fowler definerer praktisk teologi som den kritiske refleksjon over kirkens oppgave i *formation and transformation of persons*.<sup>5</sup> Dette knytter *formatio*-begrepet tett til religionspedagogikken, og vårt eget hjemlige pastoralteologiske miljø har trukket store vekslers på religionspedagogikken, både i denne anglo-amerikanske utgave og i den luthersk-kontinentale hos Ivar Asheim. Vi kommer tilbake til denne tradisjonens nedslagsfelt i Norge.

## Hva er pastoral *formatio*

Det katolske presteseminarer er stedet for pastoral *formatio*, selve ordet 'seminar' betyr planteskole, eller det sted hvor man lot unge trær vokse under tilsyn, før man plantet dem om. Pave Johannes Paul II kom i 1992 med en postsynodal apostolisk formaning: *Pastores dabo vobis*, 'Jeg vil gi dere hyrder etter mitt eget hjerte' (Jer 3,15). Her tegnes et mønster for denne *formatio*, som utgjør fire stadier:

1. Grunnlaget er *formatio humana*. For ettersom presten kalles til å være Jesu Kristi levende bilde, bør dette reflekteres i at han

søker den menneskelige fullkommenhet som stråler ut av den inkarnerte Guds Sønn. De kommende katolske prester må derfor kultivere en rekke menneskelige egenskaper, som kan bidra til å gjøre dem balanserte, sterke og frie, i stand til å bære vekten av det store pastorale ansvar.

2. Dernest kommer *formatio spiritualis*. Ethvert menneske, skapt av Gud og forløst i Kristi blod, kalles til å få del i Sønnens sønnkår. Teologiske studenter skal spesielt trenes til lydighet, fattigdom og en selvfornektende ånd, slik at de kan vende seg til å leve i konformitet med den korsfestede Kristus og frivillig gi opp de ting som nok er tillatt, men ikke gagnlig.<sup>6</sup> Derfor ligger oppøvelse av det ydmyke tjenersinn, men også forberedelsen til et liv i sølibat under den åndelige *formatio*.

3. For det tredje kommer så *formatio intellectualis*, som er det vi forbinder med en tradisjonell protestantisk teologisk utdanning. Den intellektuelle *formatio* er både kompleks og krevende. Ikke minst fordi det stadig blir spenninger mellom den teologiske forskning og kirkens offisielle lære. Det finnes intet parallelt *magisterium*, sier paven, kun det ene som er overgitt fra Peter og apostlene til paven og biskopene.

4. Det samlende fokus for den menneskelige, åndelige og intellektuelle *formatio* er *formatio pastoralis*. Hele presteutdannelsen har som mål å forme studentene til sanne hyrder for sjelene, etter eksempel fra vår Herre Jesus Kristus, lærer, prest og hyrde. Pastoral *formatio* er mye mer enn å tilegne seg visse pastoral teknikker. Seminaret skal føre kandidatene frem til forståelse av hva det vil si å være en hyrde.<sup>7</sup>

La oss nå følge *formatio*-begrepet videre i vår egen lutherske tradisjon, som en overgang til behandlingen av den lutherske antropologi. Det latinske ord *formatio* tilsvarer opprinnelig det tyske begrepet *Bildung*, som oppstod i tysk mystikk på 1300-tallet. For Mester Eckhart og hans elev Johannes Tauler var *Bildung* begrunnet i menneskets opprinnelige gudbilledlighet ved skapelsen,

men også fornyelsen av denne gjennom forvandlingen i Kristi bilde. Eckhart henter uttrykkene fra 2 Kor 3,18 – Vi ser med utildekket ansikt Herrens herlighet som i et speil, og blir forvandlet (*μεταμορφουμεθα*) til det samme bilde, fra herlighet til herlighet. Mennesket forvandles, transformeres etter Sønnens bilde, – slik blir det latinske *formatio* til det tyske *Bildung*.<sup>8</sup> Sjelen får sin *Bildung* gjennom *formatio* og *transformatio* med Kristus. Den historiske *Einmaligkeit* ved Guds Sønns åpenbaring trer tilbake for Sønnens fødsel i sjelen som jo kan skje i ethvert menneskes liv.

Dette mystisk-spiritualistiske *Bildungs*-begrepet blir under nyhumanismen mer pedagogisk orientert. Hos Herder blir dannelsen av mennesket fremdeles forstått som Guds virke i sjelen, men dog ikke på mystisk vis. Nå skjer dannelsen gjennom erfaring, tradisjon og lære. Likevel finnes det rom i NT for at et kristenmenneske selv kan delta i sin dannelsesprosess. Selv om det handler om det nye, det fullendte menneske, så kan ikke denne transformasjon i Kristi bilde skje med mennesket sånn helt utenfra. Dette kan riktignok synes å motsi Paulus' ord om at vi blir forvandlet i Kristi bilde, ikke som en selvpåført handling, men som en forvandling som utgår fra Kristus ved hans Ånd. Men på den annen side kan ikke mennesket forholde seg fullstendig passivt til denne prosessen, da det jo handler om vedkommendes egen identitet og menneskelighet. Her kommer et annet viktig punkt inn i dannelsesprosessen, nemlig at vi oppdager oss selv, og utvikler oss i forbindelse med og i vekselspill med andre. Vi kunne ført begrepshistorien videre, til definisjonen av dyd som en *habitus*, den ferdigformede karakterdannelse, en antropologisk helhetskarakteristikk som omfatter alle sider ved personligheten.<sup>9</sup>

Men vårt spørsmål er: Hva er pastoral *formatio*? Vi har da funnet at pastoral *formatio* er det yrkesforberedende element i presteutdannelsen som går ut over det rent kunnskapstilegnende, det som går på per-

sonlig menneskelig, åndelig og pastoral vekst og utvikling.

## Hva er luthersk antropologi?

Mange av oss er preget av Bo Giertz sin roman *Stengrunnen*. Så god og riktig den enn er som en innføring i luthersk prestetjeneste, så får vi samtidig tegnet problemet med luthersk antropologi ganske tydelig: Jeg tenker på den unge kapellan som forteller soknepresten at han har gitt Gud sitt hjerte. Men soknepresten syntes ikke det var noe til gave. I stedet forteller han om Gud som kommer vandrende med stokken sin, finner en gammel rusten blikkboks, stikker stokken i den, og tar den med hjem. Er da mennesket kun en rusten blikkboks? Er dette det lutherske menneskesyn?

Etter luthersk antropologi er det ingen karaktermessig forskjell på den ordinerte prest og et hvilket som helst annet kristenmenneske. I våre lutherske menigheter har vi det meste av århundret bedt hver eneste søndag om at vi av Guds Ord må lære å sørge over våre synder, men også om å forbedre oss hver dag i et hellig liv og levnet. Er det da slik at mennesket i seg selv har evnen til å utvikle seg, forbedre seg, oppnå fullkommengjørelse? Eller innebærer luthersk antropologi at mennesket er ute av stand til å gjøre det gode av seg selv? For Luther var dette spørsmål vesentlig. Luthers lære om mennesket innbefatter alle vesentlige deler av Luthers teologi.<sup>10</sup>

### Skapt i Guds bilde

At mennesket ble skapt i Guds bilde er bestemmende for en kristen antropologi og for forståelsen av *formatio*. Luther brøt med tradisjonen både fra Thomas Aquinas og Mester Eckhart, som på ulike vis hevdet at det var et tilknytningsspunkt i menneskets natur for utvikling av gudbilledligheten, enten man brukte det skolastiske begrep *synteresis*, eller det mystiske *Seelengrund*.<sup>11</sup> Gudbilledligheten ble av Luther oppfattet

som den opprinnelige rettferdstilstand som gikk tapt i syndefallet, og som derfor ikke kan søkes i noe som finnes i mennesket selv.<sup>12</sup> Det finnes ingen himmelstige i menneskets indre. Det kreves en ny fødsel. Luther følger her Paulus' ord om å legge av det gamle menneske og dets gjerninger, og ikle seg det nye menneske, som er skapt etter Guds bilde til et liv i rettferd og hellighet etter sannheten og som stadig fornyes etter sin Skapers bilde og lærer ham å kjenne.<sup>13</sup>

### Med trellbunden vilje

Kan så mennesket velge å gjøre det gode? Kan det velge å forbedre seg hver dag i et hellig liv og levnet? Luther forsøker å svare på dette i traktaten *Om den kristne frihet* (1520) og i skriftet *Om den trellbundne vilje* (1525). Luther betviler ikke at et menneske selv kan bestemme hvor det vil gå, hva det vil spise eller gjøre generelt. Men Luther spør om mennesket, slik det er av naturen, har en indre drift eller lyst til å gjøre det gode, til å følge Guds vilje. Og her svarer Luther nei. Luthers arvesyndslære og hans lære om den trellbundne vilje tolkes ofte som om han forneker fornuftens og viljens positive krefter hos mennesket.<sup>14</sup> Men Luther vil ikke si at viljens evne er opphevet, kun at den etter syndefallet ikke kan velge å gjøre det gode i teologisk kvalifisert forstand, *coram Deo*, altså ikke kan bestemme seg for å gjøre Guds vilje eller å oppfylle Guds bud.

Hvorfor står det da så mye i Skriften om at vi skal være hellige og gjøre gode gjerninger? Løsningen ligger i *conformitas Christi*, at vi skal ikle oss Kristus, og bli ham lik.<sup>15</sup> Troen knytter sjelen sammen med Kristus. I dette mysterium, eller *sacramentum*, blir Kristus og sjelen ett legeme (Ef 5,30). Slik blir vi Kristus for vår neste, han som var helt fri, og samtidig alles trell – i Guds skikkelse og i tjenerens skikkelse. Alt Kristus har, kan den troende sjel ta til seg og rose seg av som var det hans eget, og alt det som hører sjelen til, det tar Kristus til seg som sitt eget. Dette kaller Luther *der fröhliche*

Wechsel eller «det salige bytte», som kan innebære et bytte av egenskaper (*communicatio idiomatum*). Luther skriver i utlegningen av Gal 2, 20: «Ved troen blir du sementert og sammenklebet (*conglutineris et adhaerescat*) med Kristus, slik at du og han i sannhet blir en person, som ikke lar seg atskille, tvert i mot henger du alltid ved ham, og sier: 'Jeg er som Kristus' og Kristus svarer tilbake: 'Jeg er som enhver synder som henger ved meg og jeg ved ham'.<sup>16</sup> Det menneske som tidligere var innkrøket i seg selv settes nå i stand til å gjøre gode gjerninger mot sin neste, når det følger Kristi eksempel og likedannes med Kristi bilde, *Imago Christi*. I sin forening med Kristus, kan man si at den troende får del i guddommelig natur. Det er dette finske lutherforskere som Tuomo Mannermaa og Simo Peura knytter til *theosis*-tanken, gjennom impulser fra dialogen med den russisk-ortodokse kirke.<sup>17</sup>

Den forensiske, eller rettslige forståelse av rettferdiggjørelsen som vi finner i *Konkordieformelen* og senere lutherdom står i fare for å atskille rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen. Men hos Luther selv er disse to elementer knyttet sammen i Kristi person. Kristus er reelt nærværende i den troende, både hans person og verk. I tradisjonen fra Karl Holl er en ensidig forensisk oppfatning av rettferdiggjørelsen blitt nærmest enerådende, ja regnes som det typisk lutherske. Denne Luther-resepsjonen, som også har vært dominerende i Norge, legger stor vekt på Ordet som eneste gjøfelsesmiddel, mindre vekt på det kristne liv og den sakramentale fromhet. Luthers kirke er kjent som Ordets kirke, hvor Ordet leses og tales, forkynnes og synges og høres. Gud uttrykker seg gjennom Ordet, og man blir derfor kritisk til andre autoriteter, tradisjoner og ordninger – noe som kan føre til en stadig sterkere institusjonell minimalisme blant moderne protestanter.<sup>18</sup> Det finske forsøk på å etablere nye paradigmer i Lutherforskningen virker som et korrektiv til denne ensidige tolkning.<sup>19</sup>

### Hvordan blir man prest?

Kan man tale om en egen luthersk pastoral *formatio*, på grunnlag av luthersk antropologi? Utvilsomt ser Luther for seg dette som en dannelsesprosess. I sin andre Salmeforelesning hevder Luther at teologien er en uendelig visdom, da man aldri kan bli utlært i den. «Det er ved å leve, ja dø og dømmes at man blir teolog, ikke ved å tenke, lese og spekulere».<sup>20</sup> Ivar Asheim sier med rette at vi misforstår Luther dersom vi tror at han satte det akademiske opp mot det pastorale. «Kunnskap, eller erkjennelse», sier Asheim, «har en personlig eksistensiell dimensjon, men må ta form av intensivert fordypelse i en historisk overlevering forvaltet i et trosfelleskap». Kunnskap er ikke noe man har, men noe man lever. En teolog skal studere Guds Ord, men å studere Guds ord er langt mer enn å studere en fremstilling av teoretisk sannhet. Teologen må selv komme inn i sannhetens lys og bli gjort sann, gjennom *oratio, meditatio et tentatio*.<sup>21</sup>

Pastoral *formatio* kan gjerne knyttes nettopp til dette kjente Lutherord: Rett teolog blir man ved *oratio, meditatio og tentatio*. Ved bønn, ved meditasjonen i og over Guds Ord, og ved anfektelsen. For en luthersk *formatio* er ikke minst *tentatio* viktig – anfektelsesteologien, eller korsets teologi. Luther henter inn Augustins ord om Kristus som *sacramentum et exemplum*.<sup>22</sup> Kristi lidelse og død er et sakrament, en hendelse som ikke er avsluttet i seg selv, men som peker mot noe, som et tegn som virker hva det nevner, at også vi skal dø for synden. Mennesket må ved troen dø med Kristus for at Kristus i ham kan leve og virke, ja herske. Da strømmer gjerningene på, av seg selv ved troen.<sup>23</sup> Det indre, sakramentale fellesskap med Kristus må gå forut for den ytre, moralske etterfølgelse av ham.

En pastoral *formatio* er i luthersk forstand ikke mindre enn *conformatio Christi*, å likedannes med Kristus. I den troende er Kristus virkelig nærværende og virkende, og

Han er det egentlige subjekt for de gode gjerninger. Det er dette som er poenget i liknelsen om treet og grenene, at kun den gren som er i Kristus kan gjøre gode gjerninger. Det er treet kraft og sevje som flyter ut i grenene og bærer frukt.

## Norsk pastoralteologi

Det kan ikke bli annet enn ansatser i det følgende, da det er tale om mer enn hundre år med skiftende tider og mer enn 25 hovedlærere ved de praktisk-teologiske seminarer. Et generelt kjennetegn ved norsk pastoralteologi, til forskjell fra for eksempel den romersk katolske, er at den ikke synes å legge opp til en spesiell pastoral *formatio* for teologiske studenter og kandidater, for de som utdannes til å bli prester i Den norske kirke. Men det stilles gjennomgående store krav til prestens liv og gjerning generelt. Altså, i de pastoralteologiske forelesninger får kandidatene høre hvordan de må leve når de en gang blir prester, men de får lite eller ingen hjelp til å forberede dette, eller til å påbegynne den pastoral *formatio* i studietiden.

I praksis blir det da stilt enorme krav og forventninger til ordinasjonen, på bakgrunn av den pastoralteologi man tilegner seg på praktikum. Desto mer underlig er dette ettersom luthersk og norsk pastoralteologi ikke opererer med en egen ordinasjonens nåde eller sakrament, slik den romersk-katolske kirke gjør. Det er denne idealistiske oppfatning av presterollen, de mange idealer og høye krav som ble stilt til prestene, som daværende sokneprest Ola Steinholt tok et oppgjør med i et foredrag under Presteforeningens generalforsamling i 1980. Steinholt talte for en bibelsk-realistisk oppfatning av prestedtjeneste, som for ham innebar en oppfatning av presten som menneske, synder, men et benådet lem på Kristi legeme. Den sanne prest er den troverdige, oppriktige prest. Han må derfor ikke gi inntrykk av å være ulastelig, uten feil og lyte.

Han må våge å være det han er: Et vanlig menneske med alt hva det innebærer av skrøpeligheter og feil, men også med vanlige menneskers behov og interesser.

Det bringer oss til neste spørsmål: Finnes det da etter en luthersk oppfatning ikke høyere krav til eller en egen 'helliggjørelse' for prester? Skal presten være som alle andre, like alminnelig, og helst mer alminnelig enn andre, slik at det ikke blir krevet for mye? Tomm Kristiansen har antydnet at de stakkars prestene gjennom forventninger om helliggjørelse blir tvunget til å leve et dobbeltliv, og derfor fremstår som Vårherres klovner. Og her er det ikke *tentatio*-elementet han tenker på. I en norsk folkekirkesituasjon er det problematisk å fremholde likedannelsen med Kristus i hans død og oppstandelse som en generelt ideal. Like fullt er det dette som har preget norsk pastoralteologi, men kanskje mer i slutten av forrige århundre enn i dag.

### Gustav Jensen

Det nærmeste vi kommer en luthersk helliggjørelsesteologi for prester er nok hos Gustav Jensen, som var hovedlærer ved Det praktisk teologiske seminar på 1880- og 90-tallet. Gustav Jensen stilte store krav til presten: «Gi akt på deg selv, og gi akt på hjorden».<sup>24</sup> Guds Ord skal flyte som blodet gjennom prestens åndelige legeme, og forvandle ham. Jensen antyder Luthers 'salige bytte' når han forklarer at når den vordende prest deler sitt menneskeliv med Ordet, deler Ordet til gjengjeld sitt guddommelige liv med ham, og gjør ham skicket til å være en Kristi tjener, en Ordets tjener. Ord-teologien finner vi hos de fleste norske prestelærere. Men Gustav Jensen har atskillig mer av den lutherske inderlighetsteologi og mystiske *formatio*-tanke enn vi finner i senere norsk pastoralteologi. Det er dette Bernt T. Oftestad omtaler som en 'mystisk-religiøs dannelsesprosess', og vi kan tilføye: En egentlig pastoral *formatio*, grunnet på den offerhandling ordinasjonen er. Gustav Jen-



sen skriver: «Man lagde i den gamle Pagts tid Haanden paa Offerdyrets Hoved der skulle opofres, man udtalte derved at man ofrede sit Bedste til Gud. Saaledes gjør Kirken. Se her er din Sag ved Ordinationen: at fremstille dig selv som et helt, frivillig og levende Offer».<sup>25</sup>

Presten er ikke *in esse*, men *in fieri*. Presten er under forming, dannelselse, alltid i vorden, ellers opphører han å være prest, sa Gustav Jensen til de teologiske kandidater.<sup>26</sup> Han stilte stor krav til forsakelse – men det man ofrer for tjenestens skyld går ikke tapt. Alle menneskelivets knopper beholder i undergrunnen sin livskraft, selv om de ikke utfoldes fullt ut her i livet, sa den ugifte pastorallærer. Jo større press det ble på kirken og prestene utenfra, jo større vekt måtte presten legge på personlig konsentrasjon og indre selvfordypelse.<sup>27</sup> Den pastorale *formatio* skjer gjennom bot, helliggjørelse og Kristus-identifikasjon. Den prosess han vil lede studentene inn i, minner ikke lite om den romersk-katolske kirkes krav til *formatio*. Først en så høy grad av menneskelig dannelselse som mulig. Vår dyktighet er av Gud, sier han, med det utelukker ikke et alvorlig og anstrengende menneskelig arbeid. Vi stiller oftest for små fordringer til oss selv, og er vel tilfreds med middelmådighet.

Det er godt at det stilles større fordringer om et hellig liv og en gudinnviet vandel overfor oss som i Jesus Kristus har den evige kilde til fullkommenhet å øse av. Vårt indre menneske gjenkjenner Guds hellige krav til sine tjenere, og ønsker å føres dype inn i botens og det sønderbrutte hjertes hellige stand for så å strekke seg mot det som er foran, nemlig Kristus, fullkommenheten, klenodiet. Når Guds nådes ord får forme oss og forener oss med Kristus, vil naturgavene, studiet, dannelsen, forvandle seg i oss så vi får kjærlige hjerter som åpner seg for medmennesker.<sup>28</sup> Det spørres etter prester som lar seg kalle frem til Herrens eksamen til prestatjeneste, sier Gustav Jensen: Denne eksamen er ganske kort, men

grundig, og gjentas tre eller flere ganger: «Elsker du meg? – Har du meg kjær?»

### *Fra Støylen til Marstrander*

Da Gustav Jensen ble utnevnt til stiftsprovst i Kristiania, ønsket flertallet av Det teologiske fakultets lærere å få Jens Gleditsch som hovedlærer på praktikum. Men biskop Heuch skrev til departementet og anbefalte Bernt Støylen. «Med ypperlig begavelse og fin dannelselse forener han den sanneste og jevneste folkelighet – hans teologi er rettroende, inderlig som pietismen, åpen som hos Grundtvigs gamle venner». Heuch mente at Støylen ville lære sine disipler norsk prestatjenestes kår, uten å gulpe opp upraktiske tyske teorier og skrupler. «Riktignok er han målmann», skrev Heuch til statsråden, «men det er vel intet aber i regjeringens øyne». Etter Heuchs syn ville Støylen være en velgjørende spyling for de teologiske kandidater etter at de har gått gjennom det Sodoma og Gomorra i hvilket dr. Odland var den eneste rettfærdige Lot. «Han er som en blanding av Gustav Jensen og Moltke Moe. Ikke så vek som den første, og mer normal enn den siste. Ta ham».<sup>29</sup> Bernt Støylen ble utnevnt til hovedlærer ved det praktisk-teologiske seminar i 1902, og ble sittende i denne posisjon til han tiltrådte som biskop i Agder i april 1914. Støylen hadde bakgrunn som sjømannsprest i Cardiff og bestyrer av lærerseminaret på Notodden. Han representerte den vestlandske, demokratiske dannelsesstradisjon. Med Bernt Støylen kommer det faktisk noe nytt inn i pastoralteologien.<sup>30</sup> Støylen sier at utgangspunktet for prestatjenesten er en oppriktig lengsel i sjelen etter å kjenne Herren og tjene ham. Men det kreves dessuten legemlig sunnhet og kraft, solide åndsevner, modenhet i troslivet, så man kan lede andre til frelse, noe som kun læres i Kristi skole, og kjærlighet til kirken og kirkens bekjennelse. Det er Gud som må gi oss de nådegaver som utruker oss til tjeneste. Men disse nådegaver utfoldes gjennom vår personlighet, sier Støylen. Prestens

personlighet skal ta opp i seg og smelte harmonisk sammen kristendommens troskrefter og den menneskelige dannelse. Men hjertets dannelse er alltid hovedsaken. Prestens valgspråk skulle være: «Alle mine kilder er i deg». Presten skal så være menighetens forbilde, *typos*. Støylen gjennomgikk over flere timer Pastoralbrevens mange krav til Herrens tilsynsmenn, men med særlig vekt på *didaktikos*, evnen til å lære andre. Kanskje er det seminaristen som kommer frem hos Støylen. Når Støylen fortsetter med kravene til prestens indre liv tar også han sitt utgangspunkt i den lutherske sats: *Oratio, meditatio, tentatio*. Prestens liv må først og fremst være preget av daglig bønn, den pastorale bønn for hjorden. Interessant nok gir også Støylen kandidatene en innføring i tidebønnen, så tidlig som i 1903. Han oppfordrer dem til å be til faste tider, og setter opp hele det syvfoldige skjema, *matutin, prim, ters, sext, non, vesper og komplementorium*. Han anbefaler til og med bruk av et evangelisk *breviar*. Hvor frihet og trang skaper faste bedestunder, der finner man rikdom av styrkende tanker og fasthet i overbevisningen som er særlig verdifullt i prestetjenesten. Gjennom *meditatio*, sjelens ettertanke, lærer vi å kjenne oss selv og vår fattigdom, våre mange svakheter og synder, sier Støylen. Dette skaper mulighet for en sann fremgang og dannelse, en virkelig pastoral *formatio*. Det tredje kjennetegn, *tentatio*, prøvelsen, er kanskje den viktigste. Men den kommer ubedt og ufrivillig.

Den ofte omtalte verdighet man krever av en prest kan ikke læres etter regler, hevder Støylen. Da får man karikaturer, og vi har hatt nok karikaturer av verdige prester. Den rette verdighet kommer ved daglig omgang med Gud. Da blir våre naturlige evner innviet til Ham og løftet opp i hans samfunns tjeneste. Støylens norske utgave av pastoral *formatio* er et bevisst program for dannelse – ikke bare en generell pedagogisk, folkelig dannelse, men en pastoral *formatio* av de som skal virke som Herrens tjenere i Den norske kirke.

Etter Johannes Johnson, som kun virket i to år,<sup>31</sup> ble den liberale Sigurd Bretteville Jensen i 1916 hovedlærer ved Det praktisk teologiske seminar. (1916–26). Han har i sine formuleringer noe forbeholdent over seg. Bretteville Jensen sier at studentene må ha samfølelse med kirkens tro på Gud. Men det er i strid med all evangelisk oppfatning å hevde at en bestemt tilslutning til kirkens bekjennelse er nødvendig. Overfor de erkjennelsesmessige og intellektuelle problemer må enhver følge sin samvittighet. Han siterer også Luther, at en teolog dannes ved *oratio* og *meditatio* – men utelater påfallende nok *tentatio*, anfeltelsen, og *meditatio* har han ikke syn for. Han kaller den et overflodsfenomen, som lett fører til det konturløse og svekker sansen for virkeligheten. Bretteville Jensen synes altså ikke å ha forstått at Luther først og fremst tenker på skriftmeditasjon, den form for mediterende lesning som lå bak Luthers egen reformatoriske oppdagelse. Men dersom vi går fra hans forelesninger i 1917 til hans artikler og bøker på 1930- og 40-tallet, møter vi en annen tone. Bretteville Jensen hadde da vært prest selv i flere år, og skriver stort om prestens gjerning. Vi gjenkjenner den lutherske dialektikk i formaningen: Presten må alltid pleie sitt indre liv, men huske på at all dyktighet er av Gud. Nå mente han at det utvilsomt måtte kreves mer av den som vil bli prest enn «en vag, ideallengtende livsstemming, henimot personlig kristendom».<sup>32</sup> «Den vordende prest må ha den bevisste avgjorthet hvorom det heter: Jeg vet på hvem jeg tror», skrev Bretteville Jensen – og gir enkelte av oss assosiasjoner til en senere praktikumsrektor.

Menighetsfakultetet fikk sitt eget praktisk-teologiske seminar i 1925, da den liberale Peter Marstrander ble hovedlærer ved Det praktisk-teologiske seminar, en stilling han hadde i 28 år, lenger enn noen annen.<sup>33</sup> For ham var den praktiske teologi et personlighetsarbeid som bestod i å søke en indre, personlig tilegnelse av det stoff man i studiet har beskjeftiget seg med. Det gjelder

å gjøre hva man lærer, å leve studiet, i intim samfølelse med det religiøse liv.<sup>34</sup>

### *Fra Skagestad til Smemo*

Menighetsfakultetet hadde nå overtatt føringen, og mot slutten av 20-tallet var det fem ganger flere studenter ved MF enn ved TF. Gabriel Skagestad fikk i oppdrag å bli den første hovedlærer ved MF's praktisk-teologiske seminar. Det hvilte en spesiell forpliktelse på Menighetsfakultetet, som i sine grunnregler sa at det var en hovedoppgave å vekke og bevare sant kristelig liv hos sine studenter.

Den pastoral *formatio* skjedde naturligvis ikke bare gjennom praktikumsundervisningen. Like viktig var den undervisning og det eksempel de fikk hos de øvrige lærere. Dessuten var mange av MF-studentene ettertraktet til all slags kristelig arbeid i hovedstaden. Skagestad mente at man ikke ble teolog i egentlig forstand av praktisk virksomhet.<sup>35</sup> Dersom man vil ha prester som skal være åndelige førere, så må man kreve prester som har studert sine ting grundig.

Professor Olaf Moe ville frede teologistudentene, så de ikke bli utnyttet til all slags kristelig virksomhet. De trengte nettopp disse årene med konsentrasjon rundt skriftstudiet, som for Moe var det viktigste i den pastorale dannelsen. En evangelisk prest er Ordets tjener, og hans fornemste oppgave er å forkynne evangeliet.<sup>36</sup> *Theologus in scripturis nascitur*, en teolog blir født og fostres gjennom skriftstudiet, sa Moe. Men ved MF's 50-årsjubileum i 1958, da Moe var blitt 82 år, forandret han dette til *Theologus in scripturis pascitur* – en teolog næres og vokser av skriftstudiet, dette er ikke noe som er gjort i studietiden, og så fremstår en fullt ferdig teolog. Det er en stadig prosess.<sup>37</sup>

Vi må bemerke at Hallesby var svært viktig for studentenes pastorale *formatio*. De ble preget av Hallesbys praktisk-teologiske autoritetsutøvelse, som Ragnar Skottene kaller det.<sup>38</sup> For universitetsteologene fikk den pastorale dannelsen gjennom det liturgiske og pastorale fellesskap *Ordo Crucis* stor betydning fra 1930-årene.

Den store Pastorallæren som Skagestad gav ut i 1930 kom til å bli pensum for generasjoner av MF-kandidater. Det ble stilt store og ideelle krav: En prest må være en Jesu disippel, Guds barn, en troende mann, en gjenfødt kristen. Den indre ydmykhet og uverdighetsfølelsen er kjennetegnet på den hjertetilstand som under Guds ånds førelse kan gi den rette modningens vekst. Dette er bare mulig ved Guds nådige hjelp. Derfor trengs der et sinn som er åpent og mottakelig for denne hjelp, fordi den er gjennomtrengt av ydmykhet og inderlig bønn om kraft fra det høye. I likhet med Støylen tar også Skagestad utgangspunkt i Luthers *oratio, meditatio et tentatio*. Det er i det hele mye i Skagestads pastorallære som samsvarer med Støylens forelesninger. Bernt Støylen var da også Skagestads lærer på praktikum i 1903.

Liberale teologer som Carl Konow og Johannes Ording hadde en utstrakt dannelseseologi, og la stor vekt på *formatio*, med mystiske islett. Muligens er denne liberale, etiske etterfølgelsesteologi, som talte om å likedannes med den store lærer og menneskevenn fra Nasaret, medvirkende til at norske konservative teologer hang seg på nyortodoksien og den barthianske reaksjon. Med Skagestads lærebøker i bunnen, Smemos prekenlære, og senere Wisløffs *Ordet fra Guds munn*, kombinert med en rent forensisk forståelse av den lutherske rettferdiggjørelseslære, ble norske prester formet de neste femti år. Presten må ikke skygge for Ordet. Helst skal presten være usynlig, slik at Ordet får lyde alene.

Johannes Smemo, som etterfulgte Skagestad, var preget av Karl Barth, og anklaget den lutherske protestantisme for å ha vært for lite teosentrisk fundert. Tore Kopperud skriver at Smemo ofte siterte Gustav Jensen i sine forelesninger. Likevel er det den spesifikke teosentriske orientering som slår igjennom hos Smemo. «Man blir prest ikke fordi man har en lengsel i sjelen, men fordi Gud vil det».<sup>39</sup> Som biskop lot Smemo gjennom sine ordinasjonstaler det mer

genuint lutherske komme til orde, og han koblet tydelig sammen presteutdannelsen og menigheten, og kom ofte tilbake til det lutherske program: bønn, fordypelse og prøvelse.<sup>40</sup> Men som praktikumsrektor ville han først og fremst føre de teologiske kandidater inn i Ordets tjeneste, i prekenkirken. Det å preke var viktigere enn det aktive personlige hellighetsliv og den kirkelige sosiale innsats.<sup>41</sup> Han hadde en viss brodd mot det han kalte 'den mystisk-estetiserende oppfatning av religionen og gudstjenesten'.<sup>42</sup> Smemo knyttet seg til Karl Holl i sin Luther-resepsjon, og støttet Holls anklage mot den anglikanske kirke for å ville unngå sannhetsspørsmålet og flykte inn i liturgi og høytidelig stemning.<sup>43</sup> Riktignok var predikantens person, liv og vandel viktig, men som epilog til prekenen. Det er ved prekenen som det hørbare ord, og sakramentene som det synlige ord at menigheten skapes og holdes oppe. Dette gjelder uansett hvordan prestens levnet er. Det er derfor forvirrende og feil, sier Smemo, når man i det siste har begynt å legge vekt på personlighet og tjeneste som nådemidler i tillegg til de egentlige. Det heter 'i begynnelsen var Ordet', ikke 'i begynnelsen var livet'.<sup>44</sup>

### *Pastoralteologi i dag*

Et liknende program finner vi hos **Rolf Nøtvik Jakobsen**, som for tiden underviser prekenlære ved Det praktisk-teologiske seminar. Han trekker frem igjen den homiletiske tradisjon: at presten, forkynneren, skal tre tilbake for saken, kerygma, budskapet. Han vil ta et oppgjør med teorier som tar utgangspunkt i predikantens personlighet. «Er det heilstøpte personlegdommar eg saknar, som i all si ferd kan vere førebilde, mønster ein kan forme livet sitt etter? Eg er ikkje sikker på at det nokon gong har eksistert slike heilstøpte personlegdommar». Mer nyansert er **Olav Skjevesland**, som sier: «Personen er ikke saken, men personen fremfører en sak. Det gis intet vitnes-

byrd uten et vitne, intet budskap uten en budbærer».<sup>45</sup>

De siste tyve år har norsk presteutdanning mottatt impulser fra åndelige strømninger i USA, fra terapeutiske miljøer som synes å si at nøkkelen til spiritualitet ligger gjemt i oss selv, enten i det ubevisste, eller i det kollektive ubevisste. En bevisstgjøring på luthersk antropologi kan være et nyttig korrektiv til den ensidige *formatio*-teologien, som tenker seg at kun er snakk om å forme det som allerede finnes i mennesket selv. Som om åndelig vekst skulle være et rent kultiveringsprosjekt. Et positivt bidrag gir metodistpresten Susanne Johnson, som hevder at vi formes åndelig ved å delta i kirken liv på en nærværende, fellesskapsbyggende, personlig måte. Målet er ikke selvutvikling, men det å se på Kristus og leve hans liv.<sup>46</sup>

**Tor Johan Grevbo** er av de norske pastoralteologer i nyere tid som har bidratt til å fokusere på pastoral identitetsdannelse, med et solid feste i luthersk teologi og antropologi.<sup>47</sup> Han har selv hentet mye inspirasjon fra internasjonal pastoralpsykologi, men slår fast at det lenge var billigsalg på pastoral identitet, da man lot helsepersonell fremtre som de viktigste pastorale forbilder. Grevbo vil si at en luthersk prest er en enkel hyrde som formidler Guds Ord med basis i og sikte mot et sakramentalt preget fellesskap, altså et fellesskap der dåpen og nattverden, men i videre forstand også gudstjenesten og skriftemålet er sentrale, livgivende elementer. Innenfor denne rammen må en trygg pastoral identitet utvikles. Grevbo har sett det viktig å fremheve dette, i en tid da det lutherske hyrdebegrep og prestens plassering midt i et sakramentalt preget fellesskap er under press fra flere hold, også gjennom de såkalte fornyelsesbevegelser.

*Formatio* ved de praktisk teologiske seminarer i dag er særlig knyttet til praksislæring med veiledning. Studentene gjør tjeneste i menigheter under veiledning av en erfaren prest. «Målsetningen», sier Kåre

Natvig ved Det praktisk-teologiske seminar, «er at studenten skal vokse i selverkjenning, utvikle profesjonell kompetanse, øke den teologiske forståelse og styrke den kristne overgivelse».<sup>50</sup> Natvig mener at det vesentligste i utviklingen av den pastorale identitet er å fortelle sin troshistorie så kroppen og følelsene blir engasjert, å lære å lytte til hverandres og egne historier, og sette dem sammen til et hele.<sup>51</sup>

Fra begynnelsen av 1980-årene har man ved Menighetsfakultetet gjennom studierformer ønsket å integrere praktisk teologi i det teoretiske studieløp. Halvor Nordhaug holdt sin programtale ved semesteråpningen på MF høsten 1995 om «Arven fra Finckenwalde, Bonhoeffers pastoralseminar».<sup>48</sup> Nordhaug spør om den tradisjonelle presteutdanning er i stand til å føre studentene inn i kirkens åndelige liv, dens spiritualitet, bønningen og omgangen med Guds Ord. Man formes til prest i et fellesskap av troende. Hvilke menigheter får vi hvis menighetens ansatte ledere aldri lærer seg noe om det å dele liv og tro med hverandre under studietiden? Selv vil Nordhaug løse dette gjennom et nytt MF, ved en arkitektur som inviterer og oppmuntrer til fellesskap, et hus som hjelper oss til å bygge et kristent læringsmiljø, en disippelkultur på universitetsnivå. Nordhaug henter så inn sin lutherske antropologi i siste setning: «De største begrensninger mot fellesskapet ligger imidlertid ikke i noen bygning, men i oss selv. Teologi som personlig vekst og forming må være selve kjennetegnet ved et lærested som har satt seg som mål å utdanne prester». Nordhaug vil gi den personlige og pastorale formingsprosess gode kår under hele studiet.<sup>49</sup> Dette har blant annet medført et obligatorisk seminar om 'Personlig og pastoral identitet' for de som skal følge profesjonsstudiet med praktikum på MF. Målsettingen er å la studentene reflektere over sine liv og sin situasjon i den teologiske utdanning, med personlig vekst som perspektiv og ordinasjon som mulig mål.

Den romersk-katolske kirke har tro på

*formatio*, på forming, danning og foredling av det gode i mennesket. Dersom vi skulle ta på alvor den lutherske antropologi, burde det snarere være slik at luthersk presteutdanning skjedde i seminarer. Mennesket trenger å formes og ledes, trenger den ramme rundt studiet og tjenesten som et fellesskap kan gi, et liturgisk, sakramentalt fellesskap. Ikke minst i vår tid, når ikke lenger slekten eller samfunnet for øvrig danner trygge rammer rundt enkeltindividene, er det særlig viktig for studentene å dannes som mennesker og prester under pastoral veiledning.

I traktaten om den kristne frihet, skriver Luther et tillegg, hvor han klager over de mange som idet de hører om trosrettferdigheten, straks utnytter den til et påskudd for sanselige lyster. Fluksens mener de å kunne tillate seg alt, og ønsker å vise som frigjorte kristne ved å forakte tradisjoner, regler og lover. Med nesa høyt i sky gjør de narr av menneskelige forskrifter, mens de setter ganske enkelt til side alt det andre som virkelig hører kristendommen til. Luther skriver her også om unge mennesker, som jo studenter vanligvis er, og hevder at det er nødvendig å holde dem fast i regler og vise dem til rette så ikke deres ustyrlige sinn skal styrte hodekulls frem gjennom moralske feiltrinn. De må ikke misforstå, og tro at de blir rettferdige ved disse reglene, men dette skjer for at de ikke skal gjøre noe galt, og slik vil de lettere kunne oppdras til å bli rettferdige ved troen de på grunn av sin alders heftige driftsliv ikke ville klare med mindre de ble holdt i sjakk.

*Formatio* forutsetter *transformatio* og *conformatio*, forvandling og likedanning. Å likedannes med Kristus innebærer brudd og fornyelse, død og oppstandelse. Det er dette Luther kaller den daglige bot og omvendelse, et livslangt prosjekt. Det skjer i fellesskap, og gjelder like mye for teologistudenten og prester som for andre. Det handler om helliggjørelse, å likedannes med Kristi bilde. Det forutsetter danning, undervisning, oppfølging. *Formatio* skjer ikke i et vakuum. En rent akademisk teologi må stå i forbindelse med et levende trosliv dersom de vordende prester skal kunne formes. For å si det med Alf Härdelin: «Den konkrete kirke, med sine sakramenter og ordninger, er ikke det personlige livets motsetning, men dets form og rom».

Funksjonstid for hovedlærere (rektorer)  
ved de praktisk-teologiske seminarer

1849–51 W.A.Wexels  
1852–56 A. Grimelund\*  
1856–69 Julius Bruun  
1869–75 Peter Blessing  
1875–80 J.C.Heuch\*  
1881–88 Gustav M. Jensen  
1888–95 Julius Riddervold  
1895–02 Gustav M. Jensen  
1902–14 Bernt Støylen\*  
1914–16 Johannes Johnson  
1916–26 S. Bretteville Jensen  
1926–53 Peter Marstrander  
1953–60 Arne Fjelberg  
1960–64 Alex Johnson\*  
1964 Jon Johnson  
1964–77 Stephan Tschudi  
1978–88 Tor Aukrust  
1989–93 Rosemarie Køhn\*  
1994–98 Gunnar Stålsett\*  
1999– Geir Hellemo

Menighetsfakultetet:

1926–34 Gabriel Skagestad\*  
1934–46 Johs. Smemo\*  
1947–61 Carl Fr. Wisløff  
1961–70 Bjarne O. Weider\*  
1970–73 Erling Utnem\*  
1973–81 Ingemann Ellingsen  
1981–95 Olav Skjevesland\*  
1995– Halvor Nordhaug

\* Utnevnt til biskop

## Litteratur

Astley, J. og Francis, L. 1992: *Christian Perspectives on Faith Development*, Gr.Rapids: Eerdmans  
Asheim, Ivar 1961: *Glaube und Erziehung bei Luther*, Heidelberg: Quelle & Meyer  
Asheim, Ivar 1967 (Hsg.): *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen: V & R  
Asheim, Ivar 1970: *Orientering i religionspedagogikken*, Oslo: IKO  
Asheim, Ivar 1983: *Tro – dannelse – oppdragelse*, Oslo: MF  
Asheim, Ivar 1997: *Hva betyr holdninger? Studier i dydsetikk*, Oslo: Tano Aschehoug

Bäckström, Anders (utg.) 1990: *Report from a Conference concerning Formation in Theological Education*, Uppsala Berggrav, Eivind 1946: *Norske kirkeprofiler*, Oslo: Land & Kirke  
Farley, Edward 1983: *Theologia*, Philadelphia: Fortress Press  
Fowler, James W. 1981: *Stages of Faith*, San Francisco: Harper & Row  
Fowler, James W. 1994: *Faith Development*, HPT 2/1994  
Giertz, Bo 1977: *Stengrunnen*, Oslo: Luther  
Grevbo, Tor Johan 1985: *Hvem er skikket til prest*, HPT 1/1985  
Grevbo, Tor Johan 1991: *Pastoral identitet. Noen holdpunkter som holder*, HPT 1/1991  
Hägglund, Bengt 1959: *De Homine*, Lund: C WK Gleerups  
Härdelin, Alf 1978: *Vägledning. Kristen spiritualitet under tusen år*, Uppsala: KB  
Haanes, Vidar L. 1990: *Tro og Teologi*. TTK 51, s.119–130.  
Haanes, Vidar L. 1995: *Fra bispeeksamen til ordinasjonssamtale*. S. 43–60 i: *Kirkens skole – Statens kirke, Festskrift til prof. Brynjar Haraldso, Red. Vidar L. Haanes m.fl.*, Trondheim: Tapir Forlag  
Haanes, Vidar L. 1998: *«Hvad skal da dette blive for pres-ter?» Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*, Kifo Perspektiv nr. 5, Trondheim: Tapir Forlag  
Jensen, S. Bretteville 1917: *Praktikumsforelæsninger, nedskrevet av Johan Prydz, våren 1917*, (MF's arkiv)  
Jensen, S. Bretteville 1931: *Kirken den er et gammelt hus*, s.148–162 i: *Teologi og kirkeliv*, Oslo: Aschehoug  
Jensen, S. Bretteville 1943: *Prest og prestegjerning*, Oslo: Olaf Norlis Forlag  
Jensen, Gustav, 1882: *Forelesninger i Liturgik, nedskrevet av Birger Hall* (MF's arkiv)  
Jensen, Gustav 1887: *Afhandling om Gudstjeneste og Menighedsliv*, Kristiania: Grøndahl & Søn  
Jensen, Gustav 1888: *Indledning i Prestetjenesten*, Kristiania: Grøndahl & Søn  
Jensen, Gustav 1897: *Forelesninger i pastoralteologi, nedskrevet av D.A.Frøvig* (MF's arkiv)  
Johannes Paul II 1992: *Pastores dabo vobis* (Adhortia Apostolica Postsynodalis, 25. mars 1992)  
Johnson, Susanne 1992: *Christian Spiritual Formation in the Church and Classroom*, Abingdon Press: Nashville  
Kopperud, Tore 1998: *Johannes Smemo – mannen, livet og gjerningen*, LK nr. 20, 1998, s.496–536.  
Lindhardt, Jan 1998: *Ordet og Ordene*, Århus: Anis Forlag  
Luther: WA, Cl., og *Luthers Verker i Utvalg* (Oslo: Gyldendal 1970ff.)  
*Luther and Theosis. Vergöttlichung als Thema de abendlandischen Theologie*, Helsinki & Erlangen 1990  
Mannermaa, Tuomo 1989: *Der im Glauben gegenwärtige Christus : Rechtfertigung und Vergottung : zum ökumenischen Dialog*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus

- Maroni, James 1923: *Gustav Jensen. Træk af hans kirkehistoriske profil*, Kristiania: Lutherstiftelsen
- Marstrander, Peter 1925: *Det teologiske studium*, Oslo: Aschehoug
- Mudge, L. S. and Poling, J. N. 1987: *Formation and Reflection*, Philadelphia: Fortress Press
- Nipkow, Karl Ernst 1992: *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung*, Gütersloh
- Nordhaug, Halvor 1995: Arven fra Finkenwalde, *LK* 16/95, s.587ff.
- Nordhaug, Halvor 1996: Et livsnært teologisk studium, *LK* 12/96, s.333ff.
- Normann, Sigurd 1933: *Viljefrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon inntil 1525*, Oslo: Norges Lutherlag
- Oberman, Heiko: «Simul Gemitus et Raptus, Luther and die Mystik», i: I Asheim 1967
- Oberman, Heiko: «Iustitia Christi» and «Iustitia Dei», Luther and the Scholastic Doctrines of Justification, *Harvard Theol. Review* 1966, s.1–27
- Oftedal, Bernt T. 1995: Hyrde når fårene spres, *HPT* 2/1995
- Optatum Totius*, 2.Vatikanokonsils Dekret om pastoral formatio, no. 20, 1967
- Ozment, Steven 1969: *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Tauler, Gerson and Luther (1509–16) in the Context of their Theological Thought*, Leiden: Brill
- Pannenberg, W 1977: Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, *ThPr* 12 (1977), [= *Grundfragen Syst. Theologie* II, s. 207–225, Göttingen: V & R 1980]
- Paul VI 1965: *Presbyterorum Ordinis* (Vat II, Decree on the Ministry and Life of Priests)
- Peura, Simo 1990: *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513–1519*, Helsinki
- Pinomaa, Lennart 1940: *Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers*, Helsinki: AAScF XLVII
- Prenter, Regin 1958: *Luthers Lehre von der Heiligung*, s.64–74 i: *Lutherforschung Heute*, Berlin: Luth. Verlagshaus
- Ratio Fundamentalitatis Institutionis Sacerdotalis* (Basic Norms for Priestly Formation), Roma 1970
- Seim, Turid Karlsen 1987: Teologisk utdannelse i eklektisk perspektiv, *NTT* 88, s.31ff.
- Skagestad, Gabriel 1917: *Kristelig kundskap og kristelig liv*, Kristiania: Lutherstiftelsen
- Skagestad, Gabriel 1930: *Pastorallære*, Oslo: Lutherstiftelsen
- Skjevesland, Olav 1995: *Det skapende Ordet*, Oslo
- Skjevesland, Olav 1997: Den pastorale identitet. Perspektiver på presteutdannelsen i dag, *TTK* 4/97, s.291ff.
- Skjevesland, Olav 1998: *Praktisk teologi – mellom kunnskap og refleksjon*, Oslo: MF
- Skottene, Ragnar 1996: Teologi og psykologi, *HPT* 1/1996
- Smemo, Johs. 1931: Kristenliv og lidelse, s.71–84 i: *Teologi og kirkeliv*, Oslo: Aschehoug
- Smemo, Johs. 1938: *Er prekenens tid forbi?*, Oslo: Lutherstiftelsen
- Smemo, Johs. 1978: *Kravet og kraften*, utg. av T.Kopperud, Oslo: Luther Forlag
- Støylen, Bernt 1906: *Læren om Kirken, dens Tjeneste og Tjenere*, upubl. forelesninger, i A.Aarflots eie.
- Støylen, Kåre 1984: *Vår kirke i sør*, utg. av Agder Bispedømmeråd
- Tarvainen, Olavi 1953: *Der Gedanke der Conformitas Christi in Luthers Theologie*, *ZSTh* XXII
- Thesaurus Lutheri : auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung*, (hgg) T. Mannermaa e.a, Helsinki 1987.
- Tschudi, Stephan 1945: *Norsk kirke i dag*, Oslo: Land & Kirke
- Valen-Sendstad, Olav 1937: *Luthers syn på mennesket*, i: *Vår Lutherske Arv*, Oslo: Norges Lutherlag
- Weider, Bjarne 1968: *Presteidealet hos norske pastoralteologer*, i: *Kirkens arv – kirkens fremtid*, Oslo: Land & Kirke
- Weider, Bjarne 1969: *Kallet og tjenesten*, Oslo: Lutherstiftelsen
- Wisløff, Carl Fr. 1993: *Fullfør din tjeneste*, Oslo: Lunde forlag

## Noter

- 1 Prøveforelesning over oppgitt emne for den teologiske doktorgrad 9/12–1998.
- 2 Innenfor Kirkenes Verdensråd har man hatt stor tro på 'renewal of the churches through programmes on ministerial formation'. KV har hatt sitt PTE, Programme on Theological Education fra 1977, som igjen bygde på Theological Education Fund fra 1958. PTE har publisert kvartalsvise informasjonsbrev kalt *Ministerial Formation*.
- 3 Jf. Turid Karlsen Seim 1987, jf. Bäckström 1990.
- 4 Bäckström 1990:42
- 5 Mudge & Poling 1987:84
- 6 *Optatum totius*
- 7 Det var nettopp et slikt katolsk presteseminar som for Lyder Brun og de øvrige av kulturprotestantismens bannerførere var selve skrekkbildet av Menighetsfakultetet. Gang etter gang ble det hevdet at MF var et seminar, høykirkelig og katolsk. Man gyste ved tanken på at studentene skulle få åndelig veiledning og styrende råd for sin teologiske lesning, for ikke å snakke om andakter, gudstjenesteliv og personlig åndelig oppfølging underveis i studiet. (Haanes 1998:468ff, 480ff.)
- 8 Pannenberg 1977:261f.
- 9 Ivar Asheim 1970, s.132ff, jfr. Asheim 1997
- 10 Oddvar Jensen, *TTK* 1/1983, s.40. Luther disputerte jo selv over dette emne: De Homine (1536). Jfr. Hägglund 1959, Gerhard Ebeling: *Disputatio de homine* Bd. 1–3, 1971.–85, (Tübingen : Mohr); Wilfried Joest *Ontologie der Person bei Luther*, (Göttingen : V & R,

- 1967). Jfr. den kritiske romersk-katolske fremstilling av Luthers antropologi, Theobald Beer: *Der fröliche Wechsel und Streit* (Einsideln: Johannes Verlag 1980).
- 11 Jfr. Pinomaa 1940:38ff., Ozment 1969:139ff.
- 12 Augustin tok utgangspunkt i det gitte menneske (De Trinitate X, II, 17–12), og spurte på hvilken måte dette menneske kunne være Guds bilde. Mennesket er ånd, 'mens', enheten av *memoria*, *intelligentia* og *voluntas*, hukommelse, forstand og vilje tilsvarte de tre personer i Guddommen, og at relasjonen mellom de tre sjelsevnene tilsvarte forholdet mellom Guddommens tre personer. Guddilledligheten, *similitudo Dei* var da en overnaturlig utrustning av sjelens egenskaper, som man mottok gjennom nådens gave. Gjennom den inngynte nåde ble de naturlige egenskaper hevet opp til overnaturlige dyder, hukommelse ble til håp, forstand til tro og vilje til kjærlighet.
- 13 Ef 4,24 og Kol 3,10
- 14 Jf. Möhlers Symbolik, 1895, § 6.
- 15 Tarvainen 1953:35
- 16 Conglutineris Christo, ut ex et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat: Ego sum et Christo, et vicissim Christus dicat: Ego sum et ille peccator, quia adharet mihi, et ego illi. (WA 40,1:285ff)
- 17 *Thesaurus Lutheri* 1987:184
- 18 Nipkow 1992:160
- 19 Tidligere forskning har hevdet enten at Luther ikke har noen theosis-lære, eller at hans tanke om guddommeliggjøring var ikke-ontologisk å forstå. Mannermaas utgangspunkt er 'in ipsa fide Christus adest'. Kristus forstås som 'forma fidei'. Mannermaa kritiserer bestemte filosofisk-hermenutiske implikasjoner ved den nyere tyske Lutherforskning. Den står i tradisjonen fra Kant, det vil si Ritschls og Herrmanns Kant-påvirkede utlegning av Luthers lære om Kristi nærvær, som tolkes anti-ontologisk, kun etisk-relasjonelt. Mannermaa hevder at Luther tenker real-ontologisk. Kristus er virkelig til stede, både i sakramentet, og i de troende som er forenet med ham. Jfr. Peter Manns i Mainz, som har arbeidet mye med Luthers dialog med katolsk teologi.
- 20 WA 40 III, 63,17 og WA 5, 163,28
- 21 Asheim 1961:141ff.
- 22 De Trinitate IV,3, jf. E. Iserloh i: Asheim 1967:75f.
- 23 Ideo qui Christum vult imitari quad exemplum, necesse est, ut credat primum firma fide Christum pro se esse passum ac mortuum quad sacramentum. Vehementer ergo errant, qui peccata delere parant primum per opera et labores poenitentiae, velut ab exemplo incipientes, cum deberent a sacramento incipere. (Hebr.2,3) CI 5, 348, 19–25.
- 24 G. Jensen 1888:45
- 25 G. Jensen 1888:59, jf. Oftestad 1995:28
- 26 G. Jensen 1897
- 27 Jf. Haanes 1998:295–98
- 28 G. Jensen 1887:197ff.
- 29 K Støyle 1984:180f., jfr. Haanes 1998:451f.
- 30 Støylens forelesninger i de praktisk-teologiske fag er aldri blitt utgitt, men noen dagers arbeid med hans håndskrevne forelesningsmanuskript i pastoralteologi, vennligst utlånt fra Andreas Aarflot, har overbevist meg om at de hadde fortjent en videre lesekrets.
- 31 Om Johs. Johnson, se særlig Berggrav 1946:169–236, Haanes 1998:501–505.
- 32 Bretteville Jensen 1942:31, 1931:150ff.
- 33 Marstrander var nær knyttet til Johs. Ording i studietiden, og biskop J.W.Erichsen hadde nær nektet ham ordinasjon på grunn av hans liberale oppfatninger (Haanes 1990:123f., 1995:54f., 1998:484ff.)
- 34 Marstrander 1925:208ff.
- 35 Skagestad 1917:31
- 36 Olaf Moe i *Mellem Brødre* 5/1933
- 37 *Lys og Liv* 1/1959
- 38 Skottene 1996:31
- 39 Kopperud 1998:515f.
- 40 Smemo 1978:121
- 41 Smemo 1938:11
- 42 Smemo 1938:19
- 43 K.Holl Ges. Aufs. III, s.221f., jfr. R.Slåtelid i LK 1938, s.256ff.
- 44 Kopperud 1998:505f.
- 45 Skjevesland 1995:92
- 46 S.Johnson 1992
- 47 Grevbo 1991:10ff.
- 48 Nordhaug 1995
- 49 Nordhaug 1996
- 50 KoK 3/1998, s. 209ff.
- 51 Det samme finner vi eksplisitt hos Don S. Browning, i Mudge & Poling 1987:98



# Chicago-erklæringen om gudstjeneste og kultur:

## *Dåpen og overgangsrundene*

De to første bøkene i studieprosjektet «Worship and Culture» er det henvist til nedenfor. Den tredje boken er nylig publisert med bakgrunn i konferansen i Chicago, mai 1998. Bokens tittel er: *Baptism, Rites of Passage and Culture*, Geneva: Lutheran World Federation, 1999. Som en introduksjon til denne boken presenteres her en oversettelse av selve erklæringen fra Chicago-konferansen. En fjerde bok er ventet etter en europeisk konferanse om «Gudstjeneste og Kultur» i Augsburg 1998. Bøkene kan bestilles fra:

Lutheran World Federation, Dep. for Theology and Studies, 150 Route de Ferney, 1211 Geneva 2, Switzerland. Tlf. +41 22 791 61 11 Fax +41 22 798 86 16 E-post: info@lutheranworld.org

## Presentasjon og oversettelse ved Øystein Bjørdal

Denne erklæringen ble vedtatt på den fjerde internasjonale konsultasjonen om «Gudstjeneste og Kultur» som ble holdt i Chicago mai 1998. Det Lutherske Verdensforbunds studieteam for «Gudstjeneste og Kultur»-prosjektet var ansvarlig for konferansen. Medlemmene i studieteamet representerer fem kontinenter i verden og har arbeidet sammen i fem år. Den første konsultasjonen ble holdt i Cartigny i Sveits 1993. Her var hovedfokus på det bibelske og historiske grunnlaget for forholdet mellom kristen gudstjeneste og kultur. Konsultasjonen endte opp med å utforme «Cartigny-erklæringen om Gudstjeneste og Kultur: bibelsk og historisk fundament». Den andre konsultasjonen, i Hong Kong 1994, utforsket moderne temata og spørsmål i forholdet mellom verdens kulturer og kristen liturgi, kirkemusikk, kirkearkitektur og kunst. Foredragene fra disse to konsultasjonene ble publisert i boken *Worship and Culture in Dialogue*.<sup>1</sup> Den tredje internasjonale konsultasjonen ble holdt i Nairobi, Kenya, i 1996. Her var hovedfokus på eucharistiens relasjoner til kulturen og man laget «Nairobi-erklæringen om Gudstjeneste og Kultur: moderne utfordringer og muligheter.»

Foredragene og erklæringen fra Nairobi ble publisert i boken *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*.<sup>2</sup> Konsultasjonen i Chicago 1998 undersøkte den dynamiske relasjonen mellom verdens kulturer på den ene side og den hellige dåp og visse overgangsriter på den andre (helbredelses-riter, gravferdsriter og bryllupsriter). Den foreliggende Chicago-erklæringen bygger på de tidligere erklæringene fra Cartigny og Nairobi, og vil anvende innsiktene fra disse konsultasjonene på de aktuelle emner i Chicago-konsultasjonen.

## 1. Introduksjon

1.1. Den fundamentale handling i enhver kristen forsamlings liv er den «ene dåp» (Ef 4,5) som er grunnlaget for Kirken som et «kongelig presteskap», og som skal forkynne livets Gud og hans storverk for hele verden (1 Pet 2,9). Dåpen er de kristnes begavelse med Kristus for at de med Kristus skal bli reist opp til et nytt liv med ham (Rom 6,4), som et tegn på Guds nyskapsel. Den er «badet i vann i kraft av et ord» (Ef 5,26) som forkynner og som gir syndenes forla-

telse og som på samme tid identifiserer den kristne menighet med Kristus selv, han som identifiserte seg med utstøtte og syndere og hele den lidende og lengtende verden. Dåpen er utgydelsen av Den hellige Ånd, som drar de dømte inn i samfunnet med den treenige Gud og med hverandre. Slik sett introduserer alltid dåpen den nydømte inn i et lokalt livsfellesskap av kristne, men samtidig også i kommunion med *alle* Guds kirker og menigheter. Og dåpen har en livsviktig betydning, som gir kristne deres verdighet og ansvar for sitt kall i Kristus. Alle andre forandringer og overganger i et kristenmenneskes liv må sees som en avspeiling av denne grunnleggende overgang og verdighet: «Før var dere ikke et folk, men nå er dere blitt Guds folk» (1 Pet 2,10). Slik både opplyser og former dåpen livsritene.

1.2. Overgangssritene er disse felles symbolhandlinger og prosesser som er knyttet opp til viktige eller kritiske overganger i livet til enkeltmennesker og fellesskap. I nesten alle kulturer har fødsel, det å bli voksen, å gifte seg, forsoning, å ta farvel, sykdom, død og sorg – for å nevne noen overgangssituasjoner – forskjellige fellesriter som uttrykker en adskillellesprosess, avgrensning (overgangs- eller «mellom»-fasen), og inkorporering. For å følge mennesker inn i mange av disse overgangs-hendelsene, feirer den kristne menighet overgangsriter. Disse ritene, der kirken påkaller Guds omsorg og forsyn for mennesker i overgangsfaser og avgrensningssituasjoner, har sin virkning gjennom Ordets kraft. I fremste rekke blant disse kirkelige ritene er de som har med sykdom, gravferd og ekteskap å gjøre. For kristne er imidlertid dette riter som utvider, fornyer eller avslutter deres opprinnelige og egentlige mening som overgangsrite gjennom dåpens vann. Derfor er det godt at dåpen ofte kan bli husket på og bekreftet i disse forskjellige livssykluser-ritene. Og for kristne blir disse måter å feire livets overganger på passende å feire nettopp i fellesskapet av de dømte.

1.3. All kristen gudstjeneste, det være seg

sakramentene eller overgangssritene, relaterer seg dynamisk til kulturen på minst fire måter. For det første, gudstjenesten er *transkulturell* og har den samme substans for alle og alle steder, hinsides kulturbegrensningene. For det andre, gudstjenesten er *kontekstuell* og varierer etter lokalt naturlige og kulturelle betingelser. For det tredje er gudstjenesten *kontra-kulturell*. Den utfordrer det som går imot evangeliet i enhver gitt kultur. For det fjerde, gudstjenesten er *tværr-kulturell* og gjør det således mulig å dele kulturelt betingede gudstjenesteuttrykk mellom forskjellige kulturer.<sup>3</sup>

1.4. Blant forskjellige metoder for kontekstualisering er dynamisk ekvivalens og kreativ assimilasjon spesielt nyttige.<sup>4</sup> Med dynamisk ekvivalens menes det å uttrykke på nytt ledd fra den kristne gudstjeneste med elementer fra en lokal kultur som har en likeverdig mening, verdi og funksjon. Gjennom kreativ assimilasjon tilføres elementer fra den lokale kultur den liturgiske ordo for å berike dens opprinnelige kjerne.

1.5. Tilretteleggingen av det gudstjenestelige rom, valg av musikk og andre elementer i enhver gudstjenestelig ritus, bør aldri overlates til tilfeldighetene eller personlige valg. Snarere hører de inn under kravet om å gjøre alt i samsvar med evangeliet om Jesus Kristus, og på en slik måte at dåpens verdier blir tydelige i de gudstjenestelige handlinger.

## 2. Dåpen

2.1. Dåpens transkulturelle grunnlag fremgår av Guds gave i dette «synlige ord», denne fysiske proklamasjon av evangeliet for hele Kirken i hele verden. Vann, sakramentets følbare, jordiske element, er tilgjengelig overalt hvor der er menneskelig liv. Men mønsteret for dåpens *ordo* er også en universell, økumenisk arv.<sup>5</sup> Dåpen involverer: a) opplæring i den ene tro (tradisjonelt kjent som katekumenatet),<sup>6</sup> b) vann-badet, og c) innlemmingen av den dømte i hele det krist-

ne fellesskap og dets oppdrag. Denne innlemmingen blir uttrykt ved at den nydøpte blir ledet til Herrens bord, det bord hvor deres dåpsidentitet blir styrket og stadfestet gjennom livet. Det som skjer rundt selve vann-badet har blitt praktisert innenfor et mangfoldig mønster som er så godt som trans-kulturelt. I en kristen forsamling, der Ordet blir forkynt, skjer det vanligvis følgende: Gud blir takket og lovprist over vannet, i fellesskap med hele Kirken, dåpskandidater og faddere forsaker de onde makter og bekjenner den universelle kirkes tro på den treenige Gud, vann blir brukt rikelig i den treenige Guds navn, det blir bedt om Den Hellige Ånds gaver, og flere «forklarende symboler» som ledsager dåpshandlingen som f.eks. salving, håndspålegging, korstegning, og ofte også bruken av klær og lys. Slike symboler kan ledsage bønner og dermed åpne for og undervise i noe av den kraftfulle handling som Gud gjør i dåpen. Enhver kontekstualisering av dåpen eller overgangsrutene er avhengig av at kirkene lar disse trans-kulturelle særtrekk ved dåpen stadig bli fornyet i menighetene. «Vi burde yte rettferdighet til dåpens mening og la vår praksis være et sant og helt bilde på det dåpen betyr», sier Luther.<sup>7</sup>

2.2. Men denne transkulturelle gave trenger å bli kontekstualisert på ethvert lokalt sted. Den lokale forsamling har sine egne former for undervisning og viderefremming av troen til dåpskandidater og deres familier, og både hjertet og livet deres blir formet, såvel som ånden. Disse formene blir best når de utvikles i sammenheng med andre lokale kristne, i et felles vitnesbyrd om dåpsenheten i hele Kirken. Kristne forsamlinger har sin egen måte å samles på. Dåpens sted må gjerne bli utformet lokalt, så lenge denne utformingen tar hensyn til nødvendigheten av at dåpshandlingen finner sted i den gudstjenestefeirende menighets nærvær, og med rikelig bruk av vann. Mange steder kan dette bety at forsamlinger vil gjenoppdage bruken av fontener og basseng, og slik muliggjøre dåp med ned-

dykking (som Luther så ivrig forsvarte<sup>8</sup>). De tradisjonelle «forklaringssymboler» for dåp kan trenge å bli erstattet gjennom metoden *dynamisk ekvivalens*, eller de kan bli styrket gjennom metoden  *kreativ asimilasjon*, slik at vann-badets kraft kan bli oppdaget senere. Enhver ny menighet på lokalplanet trenger å spørre seg selv: Hvilke lokale symboler kan uttrykke Åndens gave, det å forandre identitet, dåpens verdighet og kall, død og oppstandelse, og menighetens enhet. Og en må spørre slik uten å stenge for den grunnleggende viktighet av vannet og Ordet. «Forklaringssymbolene» bør aldri overskygge selve vann-badet.

2.3. Dåpens enhet kan aldri være det samme som i en «insider»-gruppe. Dåpen, som er grunnleggende for Kirken, kaller kristne til å identifisere seg i solidaritet med alle mennesker. Dens feiring vil således også ha visse *kontra-kulturelle* element. Fatte skal bli døpt med minst like stor ærverdighet som de rike. Kvinner og menn, barn og voksne, og folk med alle slags etnisk/klasse/kaste-bakgrunn står her på like fot, likeverdig i behovet av Guds nåde og like utrustet med Åndens gave. Dåpen, som innlemmer i den lokale forsamling, gjør også de samme mennesker til lemmer på det ene, universelle Kristi legeme. Dåpen kaller oss til enhet, ikke skille.<sup>9</sup>

2.4. Ettersom kirkene på nytt oppdager denne Guds gave, fornyet i menighetens forsamling, kan de også bli ledsaget av *tværr-kulturelle* gaver mellom kirker som deler den ene dåp. Salmene og musikken i den ene kirken kan bli til hjelp for å uttrykke dåpens mening i en annen kirke med forskjellig kulturell bakgrunn. En lokal menighets bruk av dåpens sted (font/basseng og det nærliggende området) kan åpne for muligheter i andre menigheter andre steder. Og nye «forklaringssymboler» som blir oppdaget eller utviklet av lokalmenigheter i et område, kan bli tilpasset og brukt av kristne andre steder. Slik kan de komme til å oppdage en dypere mening i dåpen som de tidligere ikke hadde forestillet seg.

### 3. Helbredelses-ritualer

3.1. Når vi påkaller Jesus som Herre i tilknytning til helbredelse, så appellerer vi til noe som ligger ham på hjertet: omsorg for dem som lider av fysisk sykdom og andre smerter i den menneskelige ånd. Ved helbredelsesriten påkaller Kirken, ved sine pastorer og den lokale menighet, Åndens og Kristi nærværs trøst, særlig ved alvorlig sykdom som kan forårsake angst og sammenbrudd i menneskets ånd, svekke troen, eller isolere mennesket fra samfunnet og også fra menighetens fellesskap. Kirker som ikke har slike helbredelsesriten kan vurdere å utvikle dem for derved å tjene menigheten og uttrykke solidaritet med dem som lider (1 Kor 12,22–26).

3.2. Salving, håndspåleggelse og troens bønn, når det er mulig i menighetens fellesskap, er kjernepunktene i kristne helbredelsesritualer. De er formidlet videre til oss gjennom den apostoliske tradisjon (Mark 6,13; Mark 16,17–18; Jak 5,14–15). De er *trans-kulturelle* i den forstand at de har blitt tatt vare på, og trolig blitt uttrykt rituelt på nytt ved hjelp av kontekstualisering. Selve nattverdfeiringen er et grunnleggende trans-kulturelt uttrykk for Kirkens omtanke for syke. Menighetens omsorg for syke inkluderer pastorens nattverdfeiring (sammen med representanter for menigheten) i hjemmet eller på hospitalet eller andre rom der den syke befinner seg. Det inkluderer også tjenesten med Ordet og det å bringe nattverden fra søndagens høymesse til dem som på grunn av sykdom eller andre handicap ikke kan være til stede i søndagens forsamling. Alle helbredelsesriten og alle utvidelser av nattverdfeiringen har til hensikt å omslutte mennesker som er isolert og ekskludert med Guds gave i dåpens fellesskap.

3.3. For å berike folket og gjøre kristne helbredelsesriten forståelige (*kontekstualiserings*-oppgaven), er det nødvendig å gjøre seg kjent med lokale helbredelsesriten. På velegnet måte kan disse, etter kritisk evaluering, erstattes med elementer fra de tradi-

sjonelle kristne helbredelsesriten gjennom dynamisk ekvivalering, eller som i de fleste tilfeller, de kan komme til å uttrykke ritualens opprinnelige kjerne gjennom kreativ assimilasjon. Elementer av lokale helbredelsesriten er bl.a. relevante gester, symboler og materielle elementer som kan bli integrert i kristen bruk.

3.4. I situasjoner hvor visse typer sykdom blir sett på som resultat av trolldom eller hekseri, bør kristen katekese og helse-undervisning innføres. Helbredelselement med tilknytning til trolldom eller hekseri bør på ingen måte integreres i kristne riten. *Kontra-kulturelle* aspekt ved kristen helbredelse bør også utfordre enhver praksis som baserer seg på slik overtro som noen ganger fører til urettferdighet og grusomhet mot personer som er mistenkt for trolldom, så vel som helse-praksis som er basert på rikdom eller ego-sentrisitet, eller moderne institusjoner som undergraver den sykes verdighet.

3.5. De bibelske lesninger og bønner bør betone at Kirkens helbredelsesriten konkretiserer Kristi omsorg for den syke, at de uttrykker tro på Kristi død og oppstandelse, og at de primært er ment å helbrede (gjøre hel) hele personen så vel som å gjøre menigheten i stand til å be om friskhet fra sykdom (fysisk eller mentalt). Helbredelsesriten bør inneholde forskjellige forskrifter for situasjoner av akutt, kronisk og terminal sykdom.

### 4. Begravelsesritualer

4.1. Kristne begravelsesritualer fullfører overgangen fra denne verden til Gud (Joh 13,1), en overgang som begynte med dåpen. De feirer den døptes *transitus* eller *exodus* og markerer hennes eller hans *dies natalis* (fødselsdag) til det evige livet. På samme tid ledsager begravelsesritualene de sørgende, når tapet føles smertefullt, med trøstende ord fra Skriften og støtten fra menighetens fellesskap og sang.

4.2. Kristen begravelsespraksis har tradisjonelt inneholdt følgende element, som et mønster: a) vasking, salving og ikledning

av legemet som riter med reminisenser fra dåpen; b) en felles våkenatt (vigilie) fulgt av Ordets gudstjeneste eller nattverd-feiring som uttrykk for dåpens fellesskap, og c) en avsluttende lovprisning og prosesjon til gravstedet mens hymner og påske-salmer blir utvekslet – et ritual som alluderer til exodus-hendelsen.

4.3. Noen steder utenom kristenheten finnes allerede noen av de forannevnte ritualer, slik som vasking og ikledning av legemet og begravelser-prosesjoner. I slike tilfeller består arbeidet med *kontekstualisering* av å innføre dåps- og påskedimensjoner i disse ritualene ved å lese og syngte fra Guds ord og gjennom bønn.

4.4. Det er klart at tekster, klagesanger og symboler som motsier den grunnleggende kristne tro på oppstandelsen ikke kan integreres i ritualer: Dette er en *kontra-kulturell* utfordring i utformingen av begravelser-ritualer. En annen kontra-kulturell oppgave som er nødvendig i noen sammenhenger er å unngå en praksis som pålegger tunge økonomiske byrder på familien til avdøde (f.eks. dyre kister, store måltid o.l.). På den andre side kan kristne begravelser-ritualer innebære en ordning for gravferds-prosesjon, som det avsluttende stadium på påske-vandringen, der fellesskapet ledsager den døde og de etterlatte.

4.5. Der kremasjon er praktisert bør kristne riter anordne skriftlesinger og bønner som bekrefter troen på oppstandelsen og normer for tilbørlig plassering av asken.

4.6. Tradisjonen med å syngte bibelske salmer i begravelsen bør oppmuntres, likeledes bruken av den lokale og verdensvide skatten av hymner. I alle tilfeller må tekster og musikk på saksvarende måte uttrykke den kristne tro.

4.7. Kristne har alltid vist omsorg og respekt for gravsteder og andre steder der troende, som «sover i Kristus», venter på dagen for hans gjenkomst. Det bør gjøres anstrengelser for å uttrykke den kristne identitet ved forskjellige gravsteder som blir brukt av våre kirker. Likeledes bør kirkebygg

der nattverd-feiringen finner sted i nærvær av avdøde utformes for slike anledninger.

## 5. Ekteskaps-ritualer

5.1. Overgangsprosessen der et par går fra å være ugift til å bli sosialt anerkjent som gifte, kan i seg selv vurderes som en transkulturell ordning av generell karakter. For kristne er likevel den virkelige transkulturelle gaven denne: a) forkynnelsen av Guds ord i tilknytning til en slik overgang, og b) bønn om Guds velsignelse over paret og deres hjem. Guds ord og ekteskapelig velsignelse er de universelle kristne tillegg til den menneskelige ekteskaps-prosess.

5.2. Men disse tillegg blir til i sammenheng med et ritual som har dype kulturelle forbindelser, og i dette ligger utfordringen til *kontekstualisering*. De forskjellige måtene som gifte-prosessen utfolder seg på, forlovelsen, hvordan løftet blir uttrykt, hvordan samfunnet samler seg rundt paret, kan alle variere mye fra kultur til kultur. Den musikalske formen som blir brukt i feiringen kan låne fra den lokale musikktradisjon, under forutsetning av at både musikk og tekst er passende for den felles hensikt med å proklamere Guds ord og be om velsignelse. Ekteskaps-ritualet kan utføres i kirken, i hjemmet eller et annet forsamlingssted. Når et sivilt ekteskap er inngått og paret kommer til den kristne forsamling og ber om velsignelse over ekteskapet, trengs det imidlertid ikke å gjenta løfteavleggelsen i kirken.

5.3. Det finnes *kontra-kulturelle* aspekt ved bryllupet. Det er viktig at ritualer opprettholder og uttrykker dåpsverdigheten til brudeparet. Paret må således begge fritt kunne uttrykke sitt løfte om ekteskap, og hverken brud eller brudgom må betraktes som «eiendom». Videre må den gifte status ikke bli sett på som bedre eller dårligere enn den status som hvem som helst ellers har i forsamlingen – de hører alle til de døde. Dåpen er deres grunnleggende verdighet og kall, og ekteskapet må bli sett på som ett

vidunderlig uttrykk for dette kallet – for livets skyld her i verden. Det kan tenkes at en slik dåpsverdighet kan komme til uttrykk ved at bryllupet feires i rammen av menighetens nattverd-gudstjeneste. Eller det kan tenkes at den ekteskapelige velsignelse uttrykker det kall som døpte kristne står under som gifte menenesker. I alle fall gjør kirken vel i å motstå utbredelsen av forbruker- eller medgift-orienterte ekteskapsmønstre, som ofte er urimelig kostbare, uten å gi uttrykk for ekte kristne verdier.

5.4. Blant de *tværr-kulturelle* gavene som kirkene kan dele med hverandre, kan være nye måter å uttrykke de giftes dåpskall på – i tegn, sanger eller handlinger/gester – i lokal dialog med ekteskapets felleskulturelle tradisjoner.

## 6. En utfordring til kirkene

6.1. Vi som har gjort tjeneste i dette studiefellesskapet tilbyr vårt arbeid i perioden 1993–98 til Guds ære og til fornyelse for Kirken. Vi henvender oss til Det lutherske verdensforbund og dets medlemskirker om å motta dette arbeidet slik at det kan fornye deres liv og tjeneste. En slik mottakelse involverer oversettelse av LVF's «Gudstjeneste og kultur»-erklæringer og bøker til lokale språk og deres distribuering til lokale, regionale og/eller underregionale møter og studiegrupper av forskjellige slag: preste-retreater, kurs og forelesinger på seminarer og teologiske institusjoner, regionale brev om gudstjeneste og kultur for å bygge nettverk og kommunikasjon, artikler i kirkelige og akademiske tidsskrift, konsultasjoner med menigheter, arkitekter, kunstnere, musikere osv. Mottakelsen involverer også å dele kunnskaper og erfaringen fra studieprosjektet med ekumeniske samarbeidskirker, seminarer, blader og andre ekumeniske fremstøt.

6.2. Vi fortsetter med å appellere til alle medlemskirker i Det lutherske verdensforbund om å fremme videre studier og

anstrengelser som er relatert til den kristne gudstjenestes trans-kulturelle, kontekstuelle og kontra-kulturelle vesen, og dens tværr-kulturelle måte å dele gudstjenestens gaver på. Vi henvender oss til alle medlemskirker om å gjenoppdage dåpens sentrale betydning for deres liv og gudstjeneste, og som fundament for menneskers overgangsriter, og å gjøre dette så ofte det er mulig i ekumenisk fellesskap med bred deltakelse. Utfordringen er å kunne utvikle og bruke gudstjenesteformer som både er autentiske med evangeliet og relevante for lokalt-kulturelle sammenhenger.

## Noter

- 1 Geneva: Lutheran World Federation, 1994. Også utgitt på fransk, tysk og spansk.
- 2 Geneva: Lutheran World Federation, 1996. Også utgitt på tysk.
- 3 For videre utdypning og eksempler fra denne firfoldige dynamikk, se Nairobi-erklæringen i *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*, s. 24–27. Nairobi-erklæringen er også publisert på norsk i *Norsk Tidsskrift for Misjon* 4/96, s. 259–64
- 4 For metodiske spørsmål og kriterier, se Nairobi-erklæringen 3.2 – 3.6., jfr. note 3. Se også Øystein Bjørdal: «Gudstjeneste og Kultur. En metodisk innføring» i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 2/98
- 5 Parallelt med LVF's «Gudstjeneste og Kultur»-prosjekt har Kirkenes Verdensråd (KV) gjort en studie gjennom «Faith and Order». En del av arbeidet har fokusert på dåpens *ordo*, jfr. erklæringen «Becoming a Christian: The ecumenical Implications of Our Common Baptism» (fra en konsultasjon i Faverges, Frankrike jan. 1997).
- 6 Kateketisk dannelsen før dåpen handler ikke bare om kunnskap. Det involverer snarere hele personen som blir formet av Den Hellige Ånd gjennom Ordet, bønnen, gudstjenesten, det kristne fellesskap og tjeneste i verden.
- 7 Martin Luther: «The Holy and Blessed Sacrament of Baptism», 1.
- 8 Martin Luther: «Large Catechism», 4; «The Holy and Blessed Sacrament of Baptism», 1; «The Blessed Sacrament of the Holy and True Body of Christ», 3; and «The Babylonian Captivity of the Church,» *Luther's Works* vol.36, s.67–68.
- 9 Jfr. artikler fra det ekumeniske instituttet i Strasbourg/LVF om dette tema i *Baptism and the Unity of the Church*, ed. Michael Root and Risto Saarinen (Geneva: WCC Publications ; Grand Rapids, MI and Cambridge, UK: Eerdmans, 1998).



Bred presentasjon:

## En ganske alminnelig kirke

Dag Myhre-Nielsen: *En hellig og ganske alminnelig kirke. Teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*, KIFO Perspektiv nr. 4, Tapir forlag: Trondheim 1998 (428s.)

Denne boken er Dag Myhre-Nielsens doktoravhandling som han disputerte på 28. november i fjor. Avhandlingen er et resultat av et arbeid som tok til allerede i 1984, som et ledd i det daværende programområde for Kirke, kultur og samfunn under Norges Almenvitenskapelige Forskningsråd (NAVF). Et anliggende for programområdet var å sette i gang forskning på tvers av tradisjonelle faggrenser mellom teologi/religionsvitenskap og samfunnsvitenskap. Den opprinnelige «bestilling» til Myhre-Nielsen var i denne sammenheng som teolog å bygge videre på materiale og teoridannelse fra Knut Lundbys sosiologiske prosjekt om småkirkemenigheten på Tøyen (publisert som *Troskollektivet* 1987) som da var i ferd med å bli avsluttet. Selv om forbindelsen til Lundbys materiale underveis ble noe løsere, kommer dette utgangspunktet imidlertid klart til uttrykk i avhandlingen, både gjennom det teologihistoriske materiale som behandles og gjennom den plass som er viet Lundbys eget arbeid.

Avhandlingens tema er spørsmålet om kirkens identitet i samfunnet. Myhre-Nielsen behandler dette tema som en *teologisk* problemstilling: Det dreier seg altså om den (teologiske) *forståelse* av kirkens identitet i samfunnet, ikke om hvordan denne identitet sosiologisk sett kan beskrives. Det sentrale fokus blir i denne sammenheng spørsmålet om hva som er *egenartet* og *spesifikt kristent* ved kirkens identitet og hva som er *allmennmenneskelig* eller *folkelig*.

Behandlingen av dette tema faller i avhandlingen i tre deler. I den første delen behandles forståelsen av kirkens identitet hos tre pionerer innen småkirkebevegelsen, nemlig Gustav Jensen, Mikael Hertzberg og Gabriel Skagestad. Andre hoveddel er primært konsentrert omkring Knut Lundbys avhandling. I tredje del forsøker forfatteren å komme fram til en mer selvstendig posisjon i det spørsmål som behandles, i første rekke gjennom en analyse av Inge Lønnings ekklesiologi.

Både i denne siste delen og i resten av avhandlingen er retningen og anliggendet tydelig: Etter forfatterens mening har man i småkirkebevegelsen og i mye av norsk kirketenkning for øvrig overbetont tanken om det egenartede ved kirkens identitet og nedbetont det allmennmenneskelige og folkelige. Etter forfatterens mening er dette også det grunnleggende tema i spørsmålet om kirkens karakter av *folkekirke*: I avhandlingens perspektiv er dette ikke primært et spørsmål om kvantitet, men om kvalitet: Kirken er folkekirke når den er opptatt av sin folkelighet og allmennmenneskelighet.

Med utgangspunkt i dette perspektiv blir møtet med småkirkebevegelsens fedre et svært kritisk møte. Ikke minst kommer Gabriel Skagestad dårlig ut av det, og blir på mange måter selve «skurken» i avhandlingen, mens Hertzberg er den som kommer best fra det. Skagestads feil er fremfor alt hans tendens til å ville forstå kirkens identitet som alternativ og motsetning til det allmenne, folkelige fellesskap.

Myhre-Nielsens avhandling er en bok med mange kvaliteter. Ikke minst gjelder dette de mange referater og analyser av teologihistorisk stoff, herunder behandlingen av Jensen, Hertzberg og Skagestad i bokens første del. Behandlingen og kritikken av Knut Lundby i avhandlingens andre hoveddel får på sin side noe litt sterilt og skolemesteraktig over seg. Redegjørelsen for Inge Lønnings ekklesiologi er derimot interessant. Det samme gjelder også mange av forfatterens egne iakttagelser og synspunkter. Bokens største svakhet ligger etter mitt skjønn i helheten, der mange gode enkeltheter ikke er tilstrekkelig integrert i hverandre. Et forhold som er særlig problematisk i denne sammenheng er at viktige begreper aldri blir skikkelig definert og avklart. Særlig gjelder dette nøkkelbegrep som «folkekirke» og «folkekirkelig». Her synes begrepsbruken å veksle mellom en betydning som går på det kirkelige fellesskaps selvforståelse (et fellesskap «åpent» mot det allmenne) og en betydning som går på kirkens faktiske utbredelse i befolkningen. Uklarheten i dette og andre begreper gjør at forfatterens egen posisjon til tider blir hengende noe i luften.

Etter mitt skjønn har denne uklarhet sammenheng med den grunnleggende avgrensning som ligger til grunn for avhandlingen: Som det gjøres rede for i innledningen, dreier det seg om en analyse av *forståelsesformer* for kirkens identitet, *ikke om den empiriske virkelighet* som disse forståelsesformer refererer til. Forfatteren forsvarer denne innskrenkningen med at de problemstillinger han har avdekket på dette området, var av en slik viktighet at det forsvarte en selvstendig undersøkelse (s. 2).

At kirketenkningen i seg selv byr mer enn stoff til en avhandling, skal naturligvis ikke benektes. Etter mitt skjønn er det likevel grunn til å beklage en slik innskrenkning. For det første kan dette lett oppleves som et tilbakeskritt i forhold til det ønske om tverrfaglighet som lå bak det programområde som avhandlingen sprang ut av. Innskrenkningen har for det andre den konsekvens at Myhre-Nielsens egen framstilling som nevnt blir hengende noe i luften. Bak de teologiske drøftelser aner en bestemte forestillinger om den kirkelige og samfunnsmessige virkelighet. Bare implisitt får en imidlertid signaler om hvilke konkrete bilder av kirken og dens rolle i samfunnet det egentlig tenkes ut fra. Ved siden av at avhandlingens egen teologi dermed får noe akontekstuellet ved seg, får dette forhold også konsekvenser for samtalen med avhandlingens mange figuranter. Både hos representantene for småkirkebevegelsen og hos nyere teologer som det refereres til, skjer den ekklesiologiske refleksjon nettopp i relasjon til en bestemt forståelse av kirkens sosiale og historiske situasjon. For flere av småkirkebevegelsens pionerer var den ekklesiologiske refleksjon bl.a. et svar på det man oppfattet som en stadig fremadskridende sekularisering, både i samfunnet og blant kirkens medlemmer. Myhre-Nielsen forholder seg i svært liten grad til denne form for horisont for den teologiske tenkning, men tenderer i stedet til å behandle kirketenkningen som om det dreier seg om et stykke «ren teologi». Under lesningen får man inntrykk av at Myhre-Nielsen for sin del tenker ut fra et mer optimistisk bilde av kristendommens stilling i det norske samfunn, og at dette også har betydning for hans teologiske overveielser. Noen eksplisitt drøfting eller begrunnelse for et slikt perspektiv får en imidlertid ikke. Hans fremgangsmåte får man ikke minst demonstrert når han helt til slutt skal skissere sin egen «ellipsmodell» som alternativ bl.a. til ulike former for sirkelmodeller. Mens disse modeller nettopp er forsøk på å gi en teologisk fortolkning av empiriske forhold (f.eks. det faktum at noen kirkemedlemmer deltar mer aktivt i kirkens liv enn



andre), er Myhre-Nielsens modell nettopp ikke ment å være et slikt «kart» over faktiske forhold.

Som nevnt har avhandlingen et tydelig ekklesiologisk anliggende, nemlig å påpeke sammenhengen mellom kirken og det allmenne menneskeliv. Myhre-Nielsen søker dermed å gjøre gjeldende et skapelsesteologisk anliggende i ekklesiologien. På denne bakgrunn fremholder han at kirken ikke representerer noen annen form for sosial legemlighet enn den alle mennesker har del i. At kirken samtidig kvalifiseres gjennom Guds tiltale i evangeliet, betyr ikke at det etableres noen annen form for menneskelighet enn den allmenne. Kirkens oppgave ligger derfor ikke i å avsondre seg fra denne menneskelighet, men i å ivareta og fremme den, både i sitt eget fellesskap og i det samfunn den er en del av.

Myhre-Nielsen gjør i denne sammenheng gjeldende begrunnede teologiske anliggender som i alt for stor grad har vært oversett i den ekklesiologiske tenkning. Et videre arbeid med ekklesiologien kan etter mitt skjønn ikke unnlate å forholde seg til de perspektiver som her er etablert. Det er heller ikke tvil om det treffende i å kritisere Skagestad m.fl. for en ensidig forståelse av forholdet mellom det spesielt kristelige og det allmennmenneskelige i kirkens eksistens.

Det spørs likevel om Myhre-Nielsen både i sin kritikk og i sitt forsøk på å etablere en alternativ posisjon, står i fare for å representere en ensidighet med motsatt fortegn. Til en rett forståelse av forholdet mellom det spesifikt kristelige og det allmennmenneskelige ved kirken er det ikke nok å understreke det allmennes plass i kirkens sosiale legemlighet. Spørsmålet må også være hva som gjør denne sosiale legemlighet til kirke. I en kirke som vil være folkekirke må dette nødvendigvis inkludere et spørsmål etter «folkets kristelighet», dvs. når en bestemt sosial formasjon overhodet kan omtales som «kirke». Det var opplevelsen av at dette ikke uten videre lenger var mulig for det norske folks vedkommende, som for teologer som Jensen og Skagestad førte til tanken om en endret skikkelse for kirkens sosiale uttrykk i en moderne tid. Så lenge dette problem er lagt til side, blir dialogen med slike teologer heller ikke helt reell. Den moderne sekularisering og livssynsmessige pluralisme som i enda større grad gjør seg gjeldende i vår tid, synes ikke å ha noen prinsipiell interesse for Myhre-Nielsens ekklesiologi. På en underlig måte synes det «allmenne» å være en nærmest livssynsnøytral størrelse, en forestilling som kan hende må oppfattes som en arv fra sekulærteologien. Saken er vel at det til det allmennmenneskelige også hører religiøse og livssynsmessige elementer som kan være i samsvar med eller stå i strid med det kristne evangelium. I en kultur der kristentroen ikke (lenger) er enerådende kan kirken derfor i større eller mindre grad bli nødt til å etablere sin egen, «kristelige» folkelighet. Forholdet mellom kirkens folkelighet og alternative former for folkelighet i samfunnet, vil antakelig avhenge av i hvilken grad og på hvilke felter disse former for folkelighet er i strid med hverandre. Hvordan dette er å forstå i vårt samfunn (og for den saks skyld i det samfunn Jensen og Skagestad forholdt seg til), og hvordan en teologisk skal vurdere kirkelig tenkning og praksis på dette feltet, blir ikke minst et spørsmål om beskrivelsen av dette samfunnet.

Selv om Myhre-Nielsen holder seg unna de konkrete kirkelige fellesskapsformer, er det tydelig at han mange steder tenker ut fra en slags kjernemenighetsvirkelighet. Avhandlingens folkekirkelige anliggende innebærer altså ikke – som hos en del andre talsmenn for folkekirken – et negativt syn på fenomenet kjernemenighet. I avhandlingens kritiseres da også eksplisitt Sevat Lappegards folkekirkelige nettverksmodell (s. 380ff, 411f). Myhre-Nielsens idealmenighet synes på sett og vis å være «den folkekirkelige kjernemenighet». Noen særlig hjelp til den teologiske forståelse av forholdet mellom kjernemenigheten og folkekirkens medlemmer for øvrig (det som i avhandlingen kalles for forholdet mellom

kirkens vedlikeholdsstruktur og medlemsskapsstruktur) får vi imidlertid ikke. Dette hadde vært av interesse både fordi det er et sentralt tema i mange av de posisjoner som kritiseres, men også fordi den ekklesiologi som Myhre-Nielsen tar sitt utgangspunkt i, reiser spørsmål i denne retning. Når kirken ifølge Inge Lønning er den sosiale virkelighet som etableres ved Ordets forkynnelse og når den virkelighet primært blir synlig i forsamlingen som feirer gudstjeneste, blir det den ekklesiologiske status for kirkens «medlemskapsstruktur» som har mest behov for begrunnelse.

Dag Myhre-Nielsen har skrevet en bok som fortjener å bli lest av mange. Ikke fordi den gir de endegyldige og overbevisende løsninger, men fordi den trekker fram mye viktig stoff og formulerer problemstillinger og synspunkter en ikke kommer utenom å forholde seg til i et videre arbeid med ekklesiologi i norsk sammenheng.

*Harald Hegstad*

*Olav Skjevesland*

# Invitasjon til praktisk teologi

Denne «invitasjon til praktisk teologi vender seg

- til studenter som er underveis mot kirkelig tjeneste
- til kirkelig ansatte som for sin etterutdanning ønsker en oppdatering innen faget
- til enhver som måtte være nysgjerrig på et fag som nå tiltrekker seg stadig større interesse



Kr 178,-



C

Returadresse: Luther forlag,  
Postboks 6640  
St. Olavs plass  
0129 Oslo

NYHET FRA LUTHER FORLAG

*Asle Dingstad*

## OM MYSTERIENE

Den tredje boken i serien Kristne klassikere, der vi presenterer røster fra forskjellige epoker i kirkens historie. Denne gangen blir vi kjent med Ambrosius, biskop i Milano fra 373 til 397 og miljøet omkring det store dåpsbaptisteriet Il Battistero di S. Giovanni alle fonti, der den årlige dåpsfesten fant sted natten til påskedag.

De mysterier er en sammenfatning av den dåpsundervisning Ambrosius gav de nydøpte i dagene etter påske.

I tillegg til oversettelsen med kommentarer gir forfatteren en fyldig innføring i biskopens liv og gjerning, samt smakebiter fra hans øvrige forfatterskap.

Kr 128,-

*Tidligere utkommet i serien:*

Jan Schumacher. Helgener fra vest kr. 118,-

Oskar Skarsaune. Om påsken kr. 118,-

