

*Halvårskrift for*

# PRAKTISK TEOLOGI

MENIGHETSFAKULTETETS  
BIBLIOTEK

*Oystein Bjørdal:*

Offertoriet – evangelisk og katolsk

*Oystein Thelle:*

Året og kirkeåret

*John Ferguson:*

En kirkemusikers utfordring til prestene

*Ragnar Skottene:*

Teologi og psykologi hos Ole Hallesby

*Hans Arne Akerø:*

Rom for det hellige i Groruddalen?

*Arne Bakken:*

Katedralen og helligstedet

Ad fontes \* Ex libris \*

Praktisk-teologisk informasjon

Hefte 1/1996

LUTHER FORLAG

# Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag A/S

Tor Johan S. Grevbo  
studierektor

HOVEDREDAKTØRER:  
Olav Skjevesland  
professor

Finn Wagle  
biskop

Redaksjonssekretær: Torbjørn Holt

## Internasjonale medarbeidere:

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

Redaksjonens adresse: Det teologiske Menighetsfakultetet,  
P. b. 5144, Majorstua, N-0302 Oslo  
eller: Red.sekr. Torbjørn Holt, Parkveien 41A, 0258 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 1/1996 – 13. årgang

Redaksjonelt .....	1
Ad fontes: Ørkenfedrenes tankespråk .....	2
Øystein Bjørdal: Offertoriet – evangelisk og katolsk .....	3
Øystein Thelle: Året og kirkeåret. Om kirken og tiden .....	15
John Ferguson: En kirkemusikers utfordring til prestene .....	26
Ragnar Skottene: Teologi og psykologi. Noen kommentarer til et omstridt tema i forskningen på Ole Hallesbys forfatterskap .....	31
Hans Arne Akerø: Rom for det hellige i Groruddalen? .....	40
Arne Bakken: Katedralen og helligstedet – et budskap for vår tid? .....	43
Ex libris .....	43
Praktisk-teologiske kursdager ved MF høsten 1996 .....	63
Informasjon om praktisk teologi i Norden .....	64

# Tema: Om offertoriet og kirkeåret m.m.

---

Et raskt blikk på innholdsfortegnelsen viser at HPT 1/1996 er et «åpent» hefte, dvs. artiklene er ikke gruppert omkring ett samlende tema. Skjønt, de første tre bidrag har alle tilknytning til liturgikken.

Amanuensis Øystein Bjørndal hevder, bl.a. med utgangspunkt i nyere økumenisk debatt, at vi burde innføre en klarere og mer fullverdig markering av offertoriet i vår lutherske gudstjeneste. På bakgrunn av en rekke liturgiske tekster fra den tidlige kirke er det grunn til å spørre om ikke reformatorenes skarpe front mot alt som kunne assosieres med offertanken kom til å sette en uheldig virkningshistorie i luthersk liturgisk tenkning.

Sogneprest Øystein Thelle arbeider kreativt og videreførende med interessante prinsipielle og praktisk-liturgiske synspunkter på kirkeåret. Kirkemusikeren John Ferguson er nok ukjent for de fleste her hjemme, men han er høyt respektert i amerikansk lutherdom som professor i orgel og kordireksjon ved St. Olaf College, Northfield, Minnesota. Artikkelen vi trykker er en forkortet versjon av et foredrag han holdt ved en stor teolog- og kirkemusikerkonferanse ved St. Olaf College sommeren 1995. Fra orgelkrakken, så å si, sender han velplasserte og humoristiske utfordringer til prestene der fremme i koret.

Dr. theol. Ragnar Skottenes bidrag tar dernest for seg et omtvistet punkt i forskningen omkring Ole Hallesby: Hvordan tenkte Hallesby om forholdet mellom teologi og psykologi? Spørsmålet er ikke uten praktisk-teologisk relevans. Skottene gir her nye innspill i interpretasjonen av Hallesbys teologi.

Så er det hyggelig igjen å kunne presentere glimt fra Olavsstipendiatenes forskning. Sogneprest Hans Arne Akerø tar oss med til Groruddalen, og spør hvorledes kirken kan bidra til å etablere hellige steder i dagens storbykultur. Og kapellan Arne Bakken gir et innblikk i sitt arbeid med å analysere og aktualisere pilegrimsmotivet i vår tid, her med særlig fokus på det hellige rom. Som vanlig følger bokmeldinger og informasjon om praktisk teologi i Norden.

Dermed skulle leserne ha fått tilgang til substansiell sommerlektyre.

*Red.*



HPT 2/1996

Som meldt i forrige hefte, vil høstens nummer av HPT romme et knippe av artikler om «Kirkerett». Siktet er ikke minst å belyse en rekke aktuelle pastoralteologiske problemer med kirkerettslige implikasjoner.



## Ørkenfedrenes tankespråk

*I vår spalte med klassiske pastoralttekster har vi denne gang samlet et lite knippe av utsagn fra ørkenfedrene og fra den kanskje mest kjente av de kvinnelige veilederne i samme åndstradisjon, Amma Syncletia (+ ca. 400). Disse anachoretene hadde sitt primære tilhold i landskapet sør-vest for Alexandria i Egypt. De ble oppsøkt og rådspurt i en rekke sjelesørgersk spørsmål. Deres rådgivning er preget av ordknapphet i formen, en absolutthet i kjernen og ikke sjelden med et stenk av egenartet humor.*

En munk sa: «Det åndelige arbeid er nødvendig, det er derfor vi er her. For den som belærer med munnen uten å handle, setter seg selv i fare».

Brødrene spurte Abba Agathon: «Hvilken dyd er det, fader, som blant alle gode handlinger krever den største møye?» Han svarte: «Unnskyld meg, men jeg tror at intet krever større møye enn å be til Gud. Hver gang et menneske vil be, så vil fienden avbryte det. For den vet at den ikke kan hindre det på annen måte enn å hindre det i å be. Enhver god handling som et menneske foretar seg leder til hvile, så sant det er utholdende. Men å be fordrer kamp til siste åndedrag».

Da Abba Zakarias lå for døden spurte Abba Moses ham: «Hva ser du?» Han svarte ham: «Er det ikke bedre å tie, fader?» Han sa: «Jo, vær stille, min sønn».

Amma Syncletia sa: «Likesom det er umulig på samme tid å være både plante og frø, slik er det umulig for oss å være omgitt av verdslig ære og på samme tid å bære frukt for himmelen».

Amma Syncletia sa også: «Mitt barn, vi ønsker alle å bli frelst. Men på grunn av vår hang til forsømmelser driver vi bort fra frelsen».

Amma Syncletia sa videre: «Likesom en ikke kan bygge et skip uten nagler, slik er det umulig å bli frelst uten ydmykhet».

(Fra *The Sayings of the Desert Fathers*, transl. by Benedicta Ward, London & Oxford. Reprint 1977)

# Offertoriet – evangelisk og katolsk

Av Øystein Bjørdal

## I Innledning: Evangelisk-luthersk kontekst

I denne artikkelen vil vi argumentere for en klarere markering av offertoriet i vår gudstjeneste. Vi vet at lutherdommen av bestemte teologihistoriske grunner – og tilhørende frontdannelser – har vært forbeholden mot å legge til rette for offertoriet som liturgisk handling. En viktig faktor i denne sammenheng var oppgjøret med den romersk-katolske læren om messeofferet. Carl Fredrik Wisløff's avhandling *Nattverd og Messe* er en veiviser i dette oppgjøret, et arbeide som i betydelig grad har preget tenkningen på dette området, både i vårt et land og i en videre sammenheng.<sup>1</sup> Luther var gjennomgående konservativ i sin gudstjenestereform, men han tok et radikalt oppgjør med offerteologien og reduserte nattverdliturgien betraktelig. Oppgjøret om messeofferet førte til at talen om offer i tilknytning til gudstjenesten ble marginalisert i den lutherske tradisjonen.

Men tapte ikke lutherdommen noe her? Ble ikke vesentlige bibelteologiske anliggender og liturgiske elementer fra oldkirken samtidig skjøvet ut? Luthers oppgjør med messeofferlæren var helt nødvendig og hans vaksomhet mot utvendige seremonier og gjerningsrettferdighet er en stadig påminnelse.<sup>2</sup> Men kan vi ikke i vår tradisjon

drive sola fide-prinsippet til en ytterlighet, slik at vi overser det faktum at troen ikke kan være alene? Levende kristentro vil søke å gi seg konkrete uttrykk som en takksigelse både i ord og handling.

Og hva med det lutherske «simul justus et peccator» (samtidig rettferdig og syndere)? Har det ingen gudstjenestelige implikasjoner at vi, samtidig som vi er syndere, også er oppreist med Kristus og rettferdiggjort for å tjene ham og vår neste?<sup>3</sup> Rom 12,1 synes nettopp å indikere en takksigelsens gjensvar i gudstjenestelig handling, når det tales om å «bære legemet frem som et levende og hellig offer som er til Guds behag». I tillegg til den kritiske analyse omkring messeofferet fremhever Wisløff også Luthers positive tale om menighetens takkoffer, lovprisningsoffer, bekjennelsesoffer m.m.<sup>4</sup> Og det er her vi ønsker å utvide perspektivet noe. Offertoriet må inn i synsfeltet, bokstavelig talt. Reformasjonens radikale oppgjør med messofferet er ikke ensbetydende med offertoriets utelukkelse.

Leddet «Menighetens takkoffer» i høymesseliturgien av 1977 står tydelig i offertorie-tradisjonen. Uttrykk som «Din er jorden og det som fyller den. Alt vi eier tilhører deg...Av ditt eget gir vi deg tilbake. Ta imot oss og våre gaver for Jesu Kristi skyld...» gir gjenklang av offertoriets språk og innhold. Tiden er inne for å gi dette et fullverdig

uttrykk i vår gudstjeneste. I de senere år har offertoriet dukket opp også i vårt hjemlige liturgiske vokabular. Vi har møtt det i rapporter fra ekumeniske samtaler. Vi finner det i det såkalte Lima-dokumentet. Mange taler idag om salmen før nattverd som offertorie-salmen, som om vi allerede hadde et offertorium i vår kirke. Saken var på høring og til behandling i tilknytning til Kirkemøtet 1994, som forslag til Forsøkspermen, men ble ikke tilrådt. Inntrykket vi sitter igjen med er at saken ikke var godt nok forberedt den gang, eller er vi ikke modne for offertoriet i vår kirke ennå? Flere lutherske kirker har de senere årene innført offertoriet i sine liturgiske ordninger. Har vi gode nok grunner til å la være å gjøre det samme?

Hva er offertoriet egentlig? Det må åpenbart være beslektet med offerbegrepet. Til forskjell fra kollekt, der vekten ligger på innsamling, kommer offerbegrepet av et ord som betyr å bære fram eller løfte opp til. Det latinske ordet *ob-fero* blir sammenstilt til *offerro*. Som uregelmessig verb heter det i partisipp *oblatum*. Det skulle bety noe sånt som «det frembårne», og er den etymologiske roten til alterbrødet som vi kjenner under navnet *oblat*. «Det som skal bæres fram» er nattverdelementene brød og vin. Men som vi skal se, hører også takkofferet opprinnelig med til det som skal bæres fram. Hvordan det er blitt til, og hva historien sier oss om offertoriet, det vil vi gå nærmere inn på i neste del av artikkelen. Videre vil vi drøfte noen systematisk-teologiske aspekter, og artikkelen vil avslutningsvis vise noen praktisk-teologiske tilrettelegginger av handlingen.

## II Historisk overblikk

### *Det nye testamente*

Dom Gregory Dix, en av de mest innflytelsesrike anglikanske teologene i vårt århundrede, er mest kjent for sitt store verk, *The Shape of the Liturgy*. I dette arbeidet framsat-

te han bl.a. teorien om at nattverden i følge Jesu innstiftelsesord består av fire elementer, den såkalte «four action shape»: han tok (offertoriet), takket (evcharisti-bønn), brøt brødet (*fractio*), og han gav dem (*communio*).<sup>5</sup> Det som i vår sammenheng er interessant er at Dix på denne måten plasserer offertoriet som en nødvendig del av en rett nattverdfeiring, fordi det er innstiftet av Jesus selv. Mange forskere vil mene at Dix med dette leser inn i den nytestamentlige teksten noe den selv ikke eksplisitt sier, og at teorien således virker spekulativ. Den kan gi inntrykk av å være mer liturgisk innlesing enn eksegetisk anvisning for nattverdens innstiftelse. Dix tolkning av f.eks. *fractio* som en nødvendig del av selve innstiftelsen av nattverden er omstridt. Mange forskere legger vekt på at *fractio* er en del av *communio*-motivet. Brødet ble brudt for å gi alle kommunikantene del i det ene brød, ikke som en nødvendig del av innstiftelsen.<sup>6</sup>

Et ord der Jesus selv taler om å ofre ved alteret er Matt 5,23–24. Her sier Jesus eksplisitt at en først skal forlike seg med sin neste før en bærer fram offer til alteret, «Kom så og bær fram ditt offer!». Dette er en av hovedgrunnene til at Østkirken (jfr. nedenfor om *Traditio Apostolica* og Cyrill av Jerusalem/«Andre oldkirkelige kilder») alltid har praktisert fredshilsen før offertoriet, mens den vestlige tradisjon flyttet fredshilsen til etter Fader Vår i nattverdliturgien. Jesu ord i Matteusevangeliet kan ikke brukes som en begrunnelse for offertoriet, men det kan peke i retning av det.

NT har flere referanser som peker mot offertoriet. Vi har allerede vært inne på Rom 12,1 som taler om å «bære fram legemet som et levende og hellig offer som er til Guds behag.» Offertoriet er uttrykk for vår tro og våre liv. Vi bærer gavene fram for ham i tro og tilbedelse, i tjeneste og etterfølgelse. I 2 Kor 8,19ff. er den innsamlede gaven til menigheten i Jerusalem, som omtales som et stort beløp, et uttrykk både for Kristi ære og givernes gode vilje. Og

begge deler er verdig og rett står det: «Det er viktig for oss å gjøre det som rett er, ikke bare for Herren, men også for mennesker.» I 9,11f. er denne samme tjenesten omtalt som en gudstjenestelig diakoni (*diakonia tes leiturgias*), som viser sin overflod, ikke bare ved at de trengende får hjelp i sin nød, men i at mange takker Gud «når vi overbringer denne gaven».

Filipperbrevet er skrevet i fangenskap. Paulus trenger støtte og hjelp, og menigheten sender Epafroditus med gaven til Paulus i hans nød. Gaven, som etter all sannsynlighet er samlet inn i menigheten i Filippi og bedt over (jfr. 4,14ff.), «var som en duft av et offer som Gud gjerne tar imot, og som er til hans behag,» sier apostelen (4,18). Her har både innsamlingen og utsendingen av gaven preg av et offertorium, en gudstjenestelig og diakonal handling. Og mottakeren, Paulus, bekrefter dette meget tydelig med sin overstrømmende takk og beskrivelse av offeret som er til Guds velbehag.

Hebreerbrevet er det skriftet i Det nye testamente som taler tydeligst om Jesu yppersteprestelige tjeneste og hans enestående sonoffer: «...offeret har han båret fram én gang for alle da han ofret seg selv» (7,27). Men i det samme brevet finner vi en klar og sterk oppfordring om å bære fram for Gud våre lovprisingsoffer, «det vil si frukt av lepper som lover hans navn» (13,15). Dette er mer enn et åndelig offer der en gir Gud sitt hjerte. Det er en gudstjenestelig handling som både kan sees og høres. Og i direkte forlengelse av lovprisingsofferet leser vi «om å gjøre godt og dele med andre»: «Men glem ikke å gjøre godt og dele med andre; for slike offer er til Guds behag» (v.16). Den eksegetiske som ikke vil se de praktisk-gudstjenestelige implikasjonene i disse bibelord, f.eks. i retning av offertoriet, risikerer å bli livsfjern og teoretiserende.

### Didaché

Den eldste kilden utenom NT til forståelsen av den tidligste gudstjeneste, har vi i Didaché

eller De Tolv Apostlers Lære. Dette dokumentet omtaler nattverden som evcharisti, men innstiftelsesordene finnes ikke. Evcharistibønnen har denne form: «Liksom dette brutte brødet engang var spredt utover fjellene, men er blitt samlet og gjort til ett, så la din kirke samles fra jordens ender inn i ditt rike».7 Ikke alle forskere er enige om at dette er en vanlig nattverdordning, men det er alminnelig enighet om, og det er viktig for vårt tema, at Didaché bygger på forbindelsen til den jødiske gudstjenestefeiring, særlig de jødiske velsignelsesbønner (Berakah) i forbindelse med måltidsfelleskapet. Det synes også å være alminnelig enighet om at Didaché ble brukt som bordbønn for de troende som samlet seg til agapemåltid forut for nattverdfeiringen (jfr. Ap gj 2,42+46 og 1 Kor 11,17–25). Etterhvert som agapemåltidet opphørte og offertoriet fant sin faste plass og form i liturgien, er det en plausibel tanke at der kan finnes en historisk forbindelse mellom disse to. Et åndelig slektskap mellom agapemåltidet og offertoriet er ikke vanskelig å se.8

### Justins 1. Apologi

Justin skriver til Keiseren i Romerriket ca. år 150 om hvordan de kristne er blitt fornyet av Jesus Kristus og har viet sine liv til Gud. Han forklarer hvordan de kristne blir undervist i liv og lære og hvordan de lærer å be. Han beskriver videre, i sitt forsvar for kirken og de kristne, hvordan dåpen blir forrettet i den treenige Guds navn. Deretter, fra dåpsstedet med levende/rennende vann, blir de døpte ført til menigheten som har samlet seg i nærheten til gudstjeneste. De nydøpte blir nå innlemmet i menighetens felles bønn, forteller Justin, og fortsetter:

«...Når vi er ferdig å be, hilser vi hverandre med et (hellig) kyss. Så blir brødet og begeret med vann og vin bragt til han som leder brødrene. Han tar imot dem og bærer fram lovprising og ære til universets Fader, i Sonnens og Helligåndens navn. Så holder han en lengre takksigelse (evcharistia) fordi Faderen har akttet oss verdige disse gavene.9

La oss for helhetens skyld føye til at Justin også har med Jesu innstiftelsesord i sin forklaring til nattverdfeiringen. Disse sitatene fra Apologiens kap. 65–66 forteller tydelig at frambæringen av elementene og bønne over disse gaver er en fast del av gudstjenstefeiringen. Det er offertoriet det er tale om, og Justin understreker det samme i kap. 67, når han taler om samlingen på Herrens dag. Der begynner han med å framheve hvordan de kristne tar seg av hverandre og hvordan de som har mye hjelper de som har lite. Han forteller at «vi takker universets Skaper, ved hans Sønn Jesus Kristus og Den Hellige Ånd, for alt vi spiser», og så fortsetter han med en beskrivelse av messen slik den foregår på «solens dag» (søndagen), både for de som bor i byen og på landet. Strukturen er velkjent: tekstlesning, homilie/preken, almenne bønn (stående – bl.a. for å minnes oppstandelsen!), og evcharisti. Og så gjentar han seg, som for å understreke den tradisjonelle form for innledning til nattverdfeiringen:

«Som vi sa tidligere, når vi har avsluttet bønnene, blir brød, vin og vann båret fram. Så ber lederen (den lokale biskop) og han bærer fram takksigelser ettersom han kan det...»<sup>10</sup>

I fortsettelsen beretter Justin om diakonene som bærer nattverden til de fraværende brødrene, og om det som er innsamlet av frivillige gaver. Det skal være til hjelp for foreldreløse barn, enker, de som er syke eller som på andre måter trenger støtte, de som er i fengsel eller fremmede som skal besøkes. Kort sagt, offertoriet videreføres i omsorg for alle som trenger det.

Som vi kan se av Justins beskrivelse, er det ingen tvil om at frambæringen av brød, vin og vann, og en eller annen form for bønn eller lovprising knyttet til denne handlingen, er innledningen til evcharistien. Men det er ikke sagt eksplisitt at takkeofferet eller de frivillige gavene til de trengende er blitt samlet inn og båret fram på samme tidspunkt som elementer til nattverdfeiringen. Men det er en vanlig tolk-

*diakoni og liturgi forenes i ordningen*

ning, og som vi vil forstå av andre historiske kilder, en ikke urimelig tolkning.

### *Traditio Apostolica*

Det er alminnelig enighet idag om å tilskrive Hippolyt denne enestående kilde til forståelsen av oldkirkens liv og ordning. Dermed regnes det som overveiende sannsynlig at Traditio Apostolica eller Den Apostoliske Tradisjon stammer fra begynnelsen av 200-tallet. Ordningen selv pretenderer å være bærer av selve den apostoliske overlevering (apostolisk paradosis). Hippolyt gir innledningsvis uttrykk for at hans skrift skal være til hjelp for dem som er blitt instruert i troen, for at de skal holde fast på den overlevering som ligger til grunn for Den Apostoliske Tradisjon. Med andre ord, tilknytningen til tidligere generasjoner tro og gudstjenestep praksis er tydelig framhevet. Det er grunn til å legge merke til denne vektleggingen, men om dette skriftet eksklusivt representerer den apostoliske overlevering er en mer diskutabel påstand.<sup>11</sup>

Fra innledningen går Den Apostoliske Tradisjon rett over i ordningen med ordinasjonen av en biskop (bl.a. en lengre ordinasjonsbønn). Hippolyt fortsetter med å beskrive hvordan den nyordinerte biskop feirer Herrens nattverd, og den begynner på denne måten:

«Når han er blitt gjort til biskop skal alle gi hverandre fredskysset, idet de hilser ham som er blitt verdig. Så skal diakonene bære fram offeret til han, og idet han legger hendene på det sammen med presbyteriet, sier han: Herren være med dere, og alle svarer: Og med din ånd...»<sup>12</sup>

I denne avgjørende kilde til forståelsen av den eldste gudstjenestep praksis, ser vi tydelig diakonenes tjeneste som kollektører av offeret. Vi merker oss at i den østlige tradisjonen kommer dette like etter fredskysset før takkebønnen for nattverden. I vestlig tradisjon kom fredskysset til å bli flyttet til plassen etter Fader Vår, som avslutter nattverdbønnen.<sup>13</sup> Det er også alminnelig enighet om at offeret både bestod av gavene



som trengtes til nattverdfeiringen, og øvrige gaver til kirkens tjeneste blant syke og trengende av forskjellige kategorier. Når biskopen hadde tatt det som trengtes til nattverden, ble de andre gavene satt til side til sine diakonale formål.

Så følger den velkjente prefasjonsdialogen og en lengre evcharisti-bønn med innstiftelsesord, ihukommelse (anamnese) og påkallelse av Den Hellige Ånd (epiklese). For vårt tema er det av interesse å observere at umiddelbart etter nattverd-bønnen, der det normalt skulle berettes om kommunionen, tar Hippolyt opp tråden fra offergavene som ble samlet inn av diakonene og brukt til innstiftelsen av evcharistien. Han framhever at om noen ofrer olje, ost eller oliven, så skal det bes på lignende måte som over brød og vin, slik at gavene blir til styrke for dem som får smake dem og til ære for Faderen, Sønnen og Ånden i den hellige kirke. Det er offertoriets innhold og mening han beskriver på denne måten.

Noe senere i Den Apostoliske Tradisjon, når det fortelles om dåpen og hvordan den nydøpte blir innlemmet i menigheten, gjen-tas deler av nattverdhandlingen slik vi alt har referert den. Innledningen er blitt et velkjent mønster: «Og så skal offeret bæres fram av diakonene til biskopen, og han ber en takkebønn...».<sup>14</sup> I tillegg til brød, vin og vann, nevnes her også melk og honning med forklaring av symbolikken i tilknytning til Det gamle testamente. De gode gjerningene blir framhevet som en frukt av det en selv har tatt imot og fått del i.

### Andre oldkirkelige kilder

I Didascalia et Constitutionis Apostolorum (Apostlenes undervisning og forordninger), som er en kirkeordning fra første halvdel av det tredje århundredet, finner vi blant annet en beskrivelse av hvordan menigheten skal sitte eller stå når den samles. Det skal ikke skje rotete eller tilfeldig, men med orden og klokskap, leser vi. Diakonene er igjen plassert i forhold til gavene

som skal innsamles og brukes i tilknytning til evcharistien: «Når det gjelder diakonene, så skal en av dem stå vedvarende nær offergavene til evcharistien, den andre skal stå utenfor ved døren og legge merke til dem som kommer. Når dere så har tatt inn offeret, så la dem tjene sammen i kirken...»<sup>15</sup>

I sin femte mystagogiske (som leder inn i mysteriet) katekese, beskriver Cyrill av Jerusalem ca. år 350 hvordan fredskysset, som kommer før offertoriet, er noe annet enn det kysset som folk hilser hverandre med når de møter venner på offentlige steder. Dette er et hellig kyss, sies det med referanse til 1 Kor 16,20. Det er en handling som skal bringe fred og forsoning mellom mennesker: «På denne måten betyr dette kysset at sjelene forenes med hverandre, og at vi glemmer det gale som er gjort mot oss. Det var derfor Kristus sa: «Dersom du bærer fram et offer til alteret og der kommer til å tenke på at en annen har noe å anklage deg for, så la offergaven ligge foran alteret og gå først og forlik deg med han! Kom så og bær fram ditt offer!...»<sup>16</sup> Denne katekese er innledningen til Cyrills tale om evcharistien, og viser offertoriets plass og betydning som overgang og innledning til nattverdfeiringen.

### Luther

Vi har innledningsvis kommentert Martin Luthers radikale beskjæring av nattverdligturgien i sitt oppgjør med Romerkirken. Om han også utraderte offertoriet kan vurderes litt forskjellig. Her er det ikke gitt å finne et enkelt og entydig bilde. Men det hersker ingen tvil om at Luther utelot offertoriebønnene både i *Formulae Missae* og *Deutsche Messe*. Hovedgrunnen til dette ligger neppe i offertoriet som sådan, men i den form og det innhold det hadde fått. Det er rimelig å anta at det snarere er misbruken Luther tar et oppgjør med, heller enn den bibelske og historiske begrunnelse for ordningen. Offertoriet hadde degenerert gjennom middelalderens liturgiske forfall. Det

ble vanskelig å integrere offertoriet i middelalderens messeform, som var blitt mer og mer individualisert og privatisert. Og når menighetens nærvær og deltakelse blir utydeliggjort, reduseres meningen med offertoriet tilsvarende.

Teologisk vurdert er det vanskelig å se at Luther skulle kjempe imot offertoriet. Han sier i *Formulae Missae* fra 1523 at tilberedelsen av elementene skjer «på vanlig måte» etter prekenen og credo.<sup>17</sup> Etter tradisjonen var «vanlig måte» nettopp offertoriet. Om det har vært praktisert offertorium uten spesielle bønner på denne tid er usikkert og heller tvilsomt. Men at det fantes offertorium uten bønner var velkjent i oldkirken.<sup>18</sup> Det som er helt sikkert er at de aktuelle bønnene og den messefeiringen som Luther reagerte så sterkt på, var preget av en messeofferteologi som han på alle måter, inklusiv offertoriet, måtte avgrense seg ifra både teoretisk og praktisk.

Den anglikanske liturgiker Bryan Spinks poengterer at Luther også kunne godta ord som «offertorium» og «offer» knyttet til messen, men bare i tilknytning til maten og gavene som var innsamlet og bønnen til Gud med takk og velsignelse over denne maten. I evcharistien er det imidlertid også et offer, sier Spinks og refererer igjen til Luther, men det er et bønn-, lovprising- og takkeoffer.<sup>19</sup> En kontinental liturgiker og lutherforsker som Hans-Christian Schmidt-Lauber uttrykker at «offertoriet, den eldgamle prosesjonen med offergavene fra folket, har ingen sikker plass i messen». Men Schmidt-Lauber innrømmer at gjennom Luthers tyske salmer, som erstattet de latinske offertoriene, «har offertoriet blitt anerkjent og bevart i den lutherske tradisjon.» Det er også interessant at Schmidt-Lauber, som i likhet med Yngve Brilioth er kritisk til deler av Luthers liturgiske arbeide, finner grunn til å understreke at «tilberedningen av offergavene på alteret er opprettholdt nesten alle steder.»<sup>20</sup>

Flere gudstjenesteordninger og agender etter Luther bekrefter utviklingen slik vi

kjenner den, uten offertoriehandlingen. Offertoriebønnene ble enten utelatt eller forandret. Sløyfet ble også bruken av røkelse i forbindelse med offertoriet. Håndvaskingen, som symboliserte renselse fra de verdslige gaver og forberedelse til det hellige messeofferet, ble også forkastet av den lutherske tradisjonen. Men selve takkofferhandlingen med gaven til de fattige og trengende blir opprettholdt. Denne handlingen skjer omtrent samtidig som folket gjør seg klar til å delta i kommunionen og presten forbereder elementene med tanke på hvor mye brød og vin som trengs. Og likevel, selv om kildene er mangelfulle kan man få inntrykk av at offertoriet, ihverfall noen steder i den luthersk-bugenhagenske tradisjonen, blir opprettholdt i en enklere og mer oldkirkelig form.<sup>21</sup>

### III Offertoriet – noen systematisk aspekter

Det er ingen tvil om hvor det teologiske tyngdepunktet ligger i den reformatoriske gudstjenestetenkning. Hos Luther er det tydelig at rettferdiggjørelsen av tro gjennom Guds frelsende handling gjennom Jesu Kristi liv og gjerning. Ord og Sakrament er gaver som vi får ta imot, og som gir oss frelse av tro og nåde alene. Våre gjerninger kan ikke påvirke Guds frelse. På denne bakgrunn er nattverden forstått som sakrament eller som testamente, slik Luther ofte uttrykker det, og ikke som et offer. Nattverdets gave bygger på Guds paktslutning med sitt folk, ikke våre gaver til ham. Og gjennom frelsens gaver i brød og vin får vi del i Kristi legeme og blod. Rettferdiggjørelsen handler om å ta imot denne frelse som Gud har gjort ferdig for alle mennesker. Messeofferet blir på denne bakgrunn selve motsatsen til den lutherske lære.<sup>22</sup>

Men kan ikke dette dogmatiske perspektiv, så riktigt som det enn er, bli noe ensidig

teoretisk og juridiserende? I en snever tolkning av «å ta imot», står ikke den lutherske posisjon også i fare for å bli en spiritualiserende, «luftig» og vag tro preget av individuelle opplevelser og erfaringer? I et bredere systematisk-teologisk lys er det flere aspekt ved troens liv og vekst, og særlig forståelsen av gudstjenesten og nattverden, som bør inn i synsfeltet:

1. For det første må vi tenke på om ikke helliggjørelsens motiv også hører med i messefeiringen. Nattverden impliserer både takksigelsen over Guds nærvær i skaperverket, og i ihukommelsen (anamnese) av frelsens gjerninger i vår historie. På denne måten forbereder vi oss til nattverdets gave og gjør oss mottakelige for mysteriet i Herrens nattverd. Er det en riktigere nattverdfeiring og er man mer verdig til å motta Kristi legeme og blod om disse nattverdteologiske aspekt utelates, og om nattverden som gave ensidig framheves ved at innstiftelsesordene bare er ledsaget av en formaning og Fader Vår (som i Luthers Deutsche Messe)? Å ta del i nattverdets bønner og lovprisning og å motta Kristi legeme og blod er uttrykk for trosengasjement og kirkelig tilhørighet. Det er et troens liv i helliggjørelse som må vurderes i forhold til det å legge vekten ensidig på nattverden som bekjenneshandling og minnemåltid. Her gjelder det i alle fall at det ene ikke bør utelukke det andre.

2. I dåpen er vi forenet med Kristus både i hans død og oppstandelse. Luther har lært oss at vi som døpte kristne skal leve det nye livet ved «daglig å drukne den gamle Adam» og tjene Kristus der han møter oss i Ord og Sakrament, i våre medmennesker og i skaperverket. Troen blir aldri ferdig med denne gudstjeneste. Den foregår hele tiden i den daglige omvendelse og viser oss hvor tett rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen er vevd sammen i dåpens livsvev.<sup>23</sup>

3. Et annet perspektiv på nattverden som må framheves tydeligere er forholdet mellom frelsen og skaperverket. Nattverden som gave og Kristi frelsesverk i det hele, er

utenkelig uten den skapte verden. Tydeligst ser vi dette i inkarnasjonen. Gud ble menneske, han tok kjøtt og blod på seg forat vi mennesker, som er av kjøtt og blod, gjennom hans liv og gjerning skulle få del i hans liv. Jesus Kristus er Ordet, Guds logos, som ble menneske. Dette livets ord som møter oss i Den Hellige Skrift søker å bli inkarnert i våre liv, det leter etter en bolig i våre hjerter, i våre sinn og kropper for at skapelsens liv og frelsens frukter skal fortsette gjennom oss. Guds frelse kan aldri skilles fra skapelsen. Det er tynne vegger mellom skaperverket og frelsesformidlingen. Også Golgata og den tomme grav er en del av skaperverket, og vi blir frelst i og gjennom denne guddommelige og historiske handling på en bestemt tid og gitt sted i skaperverket. På denne bakgrunn blir sakramentene en naturlig og nødvendig del av Guds nærvær og Hans vedvarende frelsesformidling, mens erfaringer og åndelige opplevelser ikke representerer noen frelsesgrunn i seg selv.

4. Derfor må Ordet nettopp formidles. Noen må leve og lære Ordet til eksempel og etterfølgelse. Det må leses, bes og forklares. Det må lyttes til i stillhet og ettertanke så det kan fremme tro, liv og handling i oss. «For hvordan kan de tro på en som de ikke har hørt om? Og hvordan kan de høre dersom ingen forkynner?» (Rom 10,14) Og sakramentene må tas imot. Ikke som symbolske, åndelige fenomener, men som rennende og rensende vann, som brød og vin, – helliget ved Guds ord og bønn. Av dette ser vi igjen hvor uadskillelig Guds frelse og skapelsens gaver er. Og skapelsens gaver har vi fått ansvar for å forvalte, til Guds ære og til menneskers gagn og velsignelse. Dette er en vesentlig del av vårt gudstjenestelige liv og forvaltningsansvar, og det kaster viktig lys over offertoriets betydning i høymessen.

5. Uten brød og vin blir det ingen evcharisti. Uten vingårdens druer og korn fra åkrene blir det ikke noen nattverd med frelsens gaver. Uten vann kan vi ikke forrette

noen dåp i den treenige Guds navn. Uten våre ord og hender som er rakt ut i omsorg og ansvar for de lidende i verden, ingen barmhjertighet eller rettferdighet, og uten bekjennelse og oppgjør, ingen forsoning eller absolusjon. Så nært har Gud knyttet seg til jorden og våre liv og slik har Jesus Kristus gjort Ordet levende og nært for oss, til føde og frelse for hele mennesket, ånd, sjel og legeme.<sup>24</sup> Dette gir den dypeste mening til offertoriet som en handling der skapelsen, frelsen og diakonien hører sammen som overgang og innledning til nattverdfeiringen. Dualismen mellom ånd og materie brytes ned i denne liturgiske teologi og det oppstår en ny enhet som går utover alminnelig fornuft og erkjennelse. Offertoriet er evangelisk og katolsk på samme tid, og det må ikke blandes sammen med messeofferet.

6. Hvordan skal vi ta vare på denne helhet? Hvordan skal vi integrere disse aspekt i vår gudstjeneste uten at det blir vårt verk og vår fortjeneste som Gud skal premiere? Offertoriet var som vi har sett en gudstjenestelig handling hvorved menigheten gir sin takksigelse (evcharisti) og lovprisning, sin tro og sitt liv i tjeneste for Gud og hans kirke på jorden. Regin Prenter snur på spørsmålet og spør hvordan det kan være et forsoningens sakrament uten takksigelsens offer: «How should they (God's people) approach that table without singing to Christ the new song, offering him the sacrifice of praise, the fruit of lips giving thanks to his name, and showing his death till he comes? How could there possibly be a sacrament of redemption without a sacrifice of thanksgiving? How could there be a gospel of unmerited grace without an humble and obedient and thankful manifestation of faith in it?»<sup>25</sup>

7. Spørsmålet om offertoriet skal bestå både av innsamlingen og frembæringen av takkeofferet/pengene og av nattverdelementene på samme tid, dukker stadig opp. Det er ingen ting i veien for å legge dette praktisk til rette slik at det ikke blir en og

samme handling. Jeg har imidlertid vanskelig for å se hvorfor det bør eller må være et slikt skille. Så langt det er mulig å forstå kildene hører de historisk sett sammen, og de utgjør en meningsfull enhet og helhet i gudstjenesten. Det avgjørende er hvordan offertoriet blir praktisert og forstått og særlig hva bønnene som knyttes til handlingen sier.<sup>26</sup> Det er ingen tvil om at det er frykten for messeofferet som ligger bak tanken om at frambæringen av takkeofferet og nattverdelementene må skilles klart fra hverandre. Vi fastholder entydig det reformatoriske oppgjør om messeofferet, men hevder samtidig at denne aktuelle frykten for en sammenblanding av våre sakrifielle gaver og Guds sakramentale gaver i vår lutherske tradisjon er ubegrunnet og overdrevet.

8. I Luk 16,9–13 taler Jesus om å bruke «pengene, som det hefter så mye urett ved, til å vinne dere venner som kan imot dere i de evige boliger når pengene tar slutt.» Som kjent har pengene fått en stadig større betydning i vårt samfunn. De er blitt et bytemiddel for vårt arbeid, vår tid og våre evner. Noen har mye og andre altfor lite, og ikke alle har mulighet for å tjene penger. Derfor er penger et dårlig middel til å måle vår menneskelige verdighet, men de har en skremmende innflytelse i denne retning i vårt kommersialiserte forbrukersamfunn. Kirken må være en motkultur i denne verdiskala. For Jesus var enkens skjerv en stor og viktig gave. I offertoriet utfordres vår tro og våre liv til etterfølgelse og forvaltning av Guds gode gaver slik at brød og vin kan bli til frelse og communio i nattverdens måltid, og takkeofferet bli til omsorg, styrke og velsignelse for de fattige og lidende i denne verden.

9. Av dette forstår vi at gavene i gudstjenesten ikke er et moralsk biprodukt, men en del av selve messefeiringen. Hva bedre kan vi gjøre med penger, brød og vin, og andre naturalia for den slags skyld, enn å gi de tilbake til ham som er alle gode gavers giver? Og dette angår ikke bare vår livsførsel og vår moral. Det har med vårt gudsforhold å

gjøre. Takkeofferet er en gudstjenestelig handling, men av brennoffer og røkelsesoffer som skal påvirke Gud blir det ingen velsignelse. De går bokstavelig talt opp i røk. Offer til Gud er først og fremst «en sønderbrutt ånd» (Salme 51,19). Offertoriets hovedformål er forvaltningen av skapelsens og frelsens gaver, så det kan bli mat for sultne munner, omsorg for fattige og lidende og at Herrens bord kan dekkes for lengtende og troende sjeler.<sup>27</sup>

10. Gjennom utvelgelsen av apostler og disipler til sine tjenere har den allmektige gjort seg avhengig av oss avmektige. Og slik må det være i en teologi som står og faller med inkarnasjonen. Derfor går det også en vei fra takkeofferet til offertoriet. Frelsens gaver kommer ikke dalende til oss hverken ovenfra eller som en åndelig manifestasjon fra det ukjente. Gud er nærværende i våre liv og i vår verden, og han har knyttet sitt særlige nærvær til nådens midler, Ordet og Sakramentene. Frelsen kommer «nedenfra», fra Ordet som ble kjød, fra krybben og den tomme grav, fra dåpens vann, livets ord og nattverdens brød og vin. Offertoriet bærer dette budskapet med seg, men det er ikke våre gaver som skaper sakramentet, det skjer ved Guds skaperord, som Guds gave og testamente til hans barn. Vi er Guds tjenere som forvalter de gaver han har gitt til sin kirke.

## IV Praktiske utfordringer og forslag

Ethvert måltid må forberedes. Måltidet er ikke usynlig og bordet dekker seg ikke selv. Slik er det også med nattverden. I en diskusjon med Gregory Dix fremhever Josef A. Jungmann hvor sentralt selve måltidet er i forståelsen av nattverden. Innstiftelsen av den hellige nattverden må være verdig og rett. Men det er ikke innstiftelsen vi feirer, poengterer Jungmann, det er Guds frelsesgaver i nattverdmåltidet som er hovedsa-

ken.<sup>28</sup> Og han fremhever at dette åpenbart er begrunnet i den nytestamentlige kontekst for nattverden, der bordet og måltidet står sentralt i handlingen. Det kan være verdt å merke seg i denne forbindelse at «Herrens bord» er det eneste liturgiske møbel som er omtalt i Det nye testamente (jfr. 1 Kor 10,21). Når det er slik at bordet ikke dekker seg selv, er det heller ikke mulig å unngå en eller annen form for offertorium. Dermed vil måten vi dekker Herrens bord på, og forbereder nattverdens gaver, uansett si noe. Selv om kirketjeneren har plassert brød og vin på alteret før noen er kommet til kirken, og de blir oversett helt til mot slutten av høymessen, så må noen sette fram og dekke bordet, enten menigheten som helhet eller prestene, diakonene eller andre tjenestegjørende.<sup>29</sup>

På samme måten er høsttakkefesten ikke en utstilling av gode varer og vakre farger, det er en gudstjeneste der vi bringer Gud vår takk for markens grøde. Det er skapelsens frukter som han velsigner oss med og som han ber oss dele med dem som har for lite og som trenger vår omsorg og hjelp.<sup>30</sup> Når vi bringer skapelsens gaver til ham og takker Gud for livet og skapelsens frukter, så er det hans egne gaver til oss som Gud selv gjør til frelsens gaver og til det sakramentale samfunn med Jesu død og oppstandelse.

### Løsningsforslag:

Som eksempel på hvordan offertoriet kan utformes nevner vi den svenske høymessen, som under hovedpunkt III «Måltiden» har et ledd som kalles «Tillredelsen (Offertorium)». Her kan kirkevertene eller ministrantene bære fram nattverd gavene, brød og vin, og det kan gjøres sammen med fremberingen av takkeofferet, hvorpå medhjelperne og presten kan be: «Herre, av ditt ger vi åt dig. Tag emot oss och våra gåvor for Jesu Kristi skull.»<sup>31</sup> Deretter svarer menigheten «Amen», og så følger prefasjonsdialogen.

I den amerikanske *Lutheran Book of Worship* kommer offertoriehandlingen etter forbønnen og fredshilsenen. Takkeofferet samles inn mens Herrens bord dekkes og forberedes til nattverdfeyringen. Mens gavene blir båret til alteret synger koret eller menigheten en passende offertoriesang.<sup>32</sup> Alterboken foreslår følgende tekster som kan synges på dette punkt:

*Enten:*

Let the vineyards be fruitful, Lord, and fill to the brim our cup of blessing.

Gather a harvest from the seeds that were sown, that we may be fed with the bread of life.

Gather the hopes and dreams of all; unite them with prayers we offer now.

Grace our table with your presence, and give us a foretaste of the feast to come.

*Eller:*

What shall I render to the Lord for all his benefits to me?

I will offer the sacrifice of thanksgiving and will call on the name of the Lord.

I will take the cup of salvation and will call on the name of the Lord...

Etter denne offertoriesangen ber presten, sammen med menighetene, en av følgende bønner:

*Enten:*

Merciful Father, we offer with joy and thanksgiving what you have first given us – our selves, our time, and our possessions, sign of your gracious love. Receive them for the sake of him who offered himself for us, Jesus Christ our Lord. Amen.

*Eller:*

Blessed are you, O Lord our God, maker of all things. Through your goodness you have blessed us with these gifts. With them we offer ourselves to your service and dedicate our lives to the care and redemption of all that you have made, for the sake of him who gave himself for us, Jesus Christ our Lord. Amen.

Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon driver et senter for dialog og meditasjon i Oslo under navnet «Emmaus». En av nattverdmessene som feires der har et offertorium med røtter tilbake til Ludvig Reichelts arbeid på Tao Fong Shan, Hong Kong. Offertoriet har denne form:

- L: La oss bære fram våre offergaver til Herren, i ærefrykt og glede:  
 Dette brødet, en frukt av jorden og menneskets arbeid  
 Denne vinen, et tegn på glede, men også smertens vin  
 Dette vannet, et symbol for skaperkraften, og dåpens tegn  
 Disse blomstene, et bilde av skjønnheten og sårbarheten til Guds skaperverk  
 Denne røkelsen, et uttrykk for hele menneskeheten  
 bønner og lengsler
- A: Alt kommer fra Deg.  
 Av ditt eget gir vi Deg tilbake, Du verdens Skaper.  
 Ta imot oss og våre gaver, for Jesu Kristi skyld.<sup>33</sup>

## Ny gudstjenesteordning på gang

På oppdrag for Kirkemøtet 1993 har et utvalg arbeidet med en ny nattverdordning for Den norske kirke. Bakgrunnen er den utvidede adgang for barn til å delta i nattverdfeiringen. Kirkerådets Nemnd for gudstjenesteliv har bearbeidet forslaget og skal sende «familiemessen» på høring, før den skal legges frem for Kirkemøtet. Ordningen har følgende forslag som overgang til nattverddelen. Etter forbønnen kommer

### *Fredshilsen (Pax)*

L Herrens fred være med dere

M Herrens fred være med deg

*Menigheten kan her utveksle håndtrykk og en fredshilsen som f.eks. «Guds fred» eller «Fred være med deg».*

### *Offertoriesalme*

*Her kan salmen «La din vingård bære frukt» synges mens takkeofferet innsamles og nattverdhandlingen forberedes. Andre salmer kan også brukes, som f.eks. «Såkorn som dør i jorden», «Vi rekker våre hender frem», «Gud du er rik», «Brød for verden lot du vokse» m.fl.*

*Mot slutten av salmen bæres takkeofferet og nattverdelementene samtidig til alteret/alterringen. Et barn/ministrant tar imot takkeofferkurvene og står med dem til venstre i kordøren. Et barn/ministrant står med brødet og et annet barn/ministrant med vinen til høyre i kordøren.*

### *Offertoriebønn*

*Når salmen er slutt går barna/ministrantene frem til alteret/ alterringen på venstre og høyre side. I den følgende bønn kan avslutningen av hvert ledd, «Herre, vi takker deg», synges som menighetssvar.*

*Det første barnet løfter takkeofferet opp.*

L Herre, du har skapt oss og gitt oss å forvalte jorden.  
Av ditt eget gir vi deg tilbake. Herre vi takker deg.

Eller sunget: (noter)

Barnet/ministranten legger takkeofferet på alteret eller rekker det til liturgen. De andre barna/ministrantene løfter brød og vin opp.

L Herre, du har skapt jorden og det som fyller den. Du lar regnet falle og solen skinne slik at korn og druer kan vokse, og ved våre hender bli til brød og vin.  
Herre, vi takker deg.

Barna/ministrantene setter brød og vin på alteret, eller rekker det til liturgen. Barna står vendt mot alteret med åpne, utstrakte hender.

L Herre, du gav oss Jesus Kristus, vår Frelser. Han velsignet brødet så mange mennesker ble mett. Han er livets brød.  
Herre, vi takker deg.

Barna går tilbake til sine plasser. Liturgen tilbereder elementene for nattverdsfeiringen.

Noter:

1) Carl Fr. Wisløff: *Nattverd og messe. En studie i Luthers teologi*, Oslo 1957, s.26ff. og s.63ff.

I dagens romersk-katolske kirke og i den pågående katolsk-lutherske dialog er det betydelige nyanser i dette bildet. Likevel er det ikke helt uvanlig å støte på uttalelser som denne, hentet fra en lederartikkel i tidskriftet til den katolske Church Music Association of America: «A priest who has lost his faith in the Holy Eucharist as the divine presence of Jesus Christ and as the reenacting of the Sacrifice of Calvary cannot hide the emptiness that results in his liturgy and ceremonies», *Sacred Music* Vol.121/4, 1994.

For en videre debatt om den offisielle katolsk-lutherske dialogen fra 1973 til 1984, se Ola Tjørhoms avhandling *Church Fellowship – Visible structured unity and essential ecclesial diversity*, Misjonshøgskolens forlag, Stavanger 1993.

2) Jfr. den svenske liturgiker Carl Henrik Martling's tydelige distinksjon mellom seremoni og liturgi i *Den talande tystnaden*, Verbum/Stockholm 1987, s.67f. Et interessant katolsk perspektiv på dette finnes hos The-

odor Klauser i *A Short History of the Western Liturgy*, Oxford University Press 1979, s. 36

3) Øystein Bjørdal: *Tro og tilbedelse*, Oslo 1986, s.97ff. Jfr. S.Anita Stauffer (ed.): *Worship and Culture in Dialogue*, LWF-Studies, Geneva 1994, s.219f.

4) Wisløff op. cit. s.90f. og s.194ff. Jfr. Edmund Schlink: *The Doctrine of Baptism*, St.Louis: Concordia Publishing House, 1972, s.78f.

5) Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Seabury Press, New York 1982, s.48ff.

6) Det er med økende undring vi legger merke til at mange prester bryter oblaten i to biter i det de messer/sier: ...takket, brøt det, gav sine... Dette er ingen forordnet handling i vår alterbok, og det er ikke tilfeldig. Meningen med denne fractio blir ytterligere forstyrtet av den dramatiserende effekt noen framkaller ved å gjøre dette tett opp til altermikrofonen. Meningen blir ytterligere forstyrtet av at det er en ørliten oblat vi oftest bruker, og ingen stor «Kristus-oblat», som er ment å skulle deles videre med andre kommunikanter. Når vi tar i betraktning Johannesevangeliets ord om at «ikke et ben skal brytes på ham» (19,36), blir ikke denne handlingen mindre problematisk.

En av de lutherske teologene som har tatt tydeligst oppgjør med Dix' teori er amerikaneren Oliver K. Olson. Se hans artikkel «Contemporary Trends in Liturgy viewed from the Perspective of Classical Lutheran Theology» i *The Lutheran Quarterly* XXVI/2 (1974), s.110–157. Jfr.forøvrig Helge Fæhn's anmeldelse av Dix' bok i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 1948,49. årg., s.159–190

7) Ernst Baasland/Reidar Hvalvik (red.): *De apostoliske fedre*, Oslo 1984, s. 26 Didachè er trolig skrevet mellom år 70 – 100 e.Kr. I bønnen etter måltidet heter det: «...du har gitt oss mennesker mat og drikke til å glede seg ved, forat de skulle takke deg. Men oss har du i nåde gitt åndelig mat og drikke og evig liv ved din tjener...»

8) Lucien Deiss: *Springtime of the Liturgy*, The Liturgical Press 1979, s.73f. Jfr. Eugene Brand: *The Rite Thing*, Minneapolis 1970, s.90f. og Bjørn Højbo: *Nadver og Messe*, København 1969, s.92

9) Deiss, op.cit. s.92 (min overs., som er jevnført med den latinske og greske teksten i *Saucti Istinii Philosophi et Martyris Opera, Lotetiax Parisiorum* MDCXV, s.97ff.)

10) Deiss, op.cit. s.93

11) Forskningshistorisk er dette skriftet både komplisert og spennende. Originalversjonen på gresk er gått tapt, men rekonstruksjonen bygger på et koptisk manuskript, kjent som Den egyptiske kirkeordning, og varianter av dette i etiopisk, arabisk og latinsk språkform. Den egyptiske kirkeordning ble publisert i 1848, og Gregory Dix gav i 1937 ut det som er blitt stående som en klassiker i forståelsen av Hippolyts *Den Apostoliske Tradisjon*. For vårt formål er en annen utgave vel så anvendelig, Geoffrey J.Cumings *Hippolytus: A text for Students*, Gove Books, 1976. Det er uklart hvor representativ Hippolyts ordning er for livet og liturgien i Roma på begynnelsen av 200-tallet, men dens inn-

flytelse i øst, Lilleasia, Syria, Etiopia og Egypt, er hevet over tvil.

12) Cuming/Hippolyt, op.cit. s.10

13) Yngve Brilioth kommenterer at flyttingen av fredskysset, som skjedde under pave Innocens I (tidlig på 400-tallet) må forstås symbolsk. Han fremhver at flyttingen førte til at fredskysset i vest ble forandret til en rituell handling i forhold til den forutgåpende konsekrasjonen, mens dens opprinnelige mening var å uttrykke menighetens brorskap og forsoning, og på den måten peke fram mot kommunionen. Jfr. Yngve Brilioth: *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, London 1930, s. 73

14) Cuming/Hippolyt op.cit. s.21f.

15) Deiss, op.cit. s.175

16) Ibid. s. 284

17) Martin Luther: *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Wittenbergensis*, W.A. XII, s.215, jfr. *Luther Works*, Philadelphia 1965, vol. 53, s.26

18) Jfr. Højbo, op.cit.s.156. Den nederlandsk-katolske liturgiker Herman Weman synes nettopp å framheve at det var bønnene i offertoriet Luther forkastet, ikke offertoriet som sådan. Se hans *Christian Worship in East and West*, New York 1985, s.317

19) Bryan Spinks: *Luther's Liturgical Criteria and his Reform of The Canon of The Mass*, Grove Books, Bramcote 1982, s.28. Yngve Brilioths kritikk av Luthers liturgiske arbeide kan virke noe kategorisk og unyansert. Han tar lite hensyn til den teologiske og gudstjenestelige kampsituasjon Luther stod oppe i, og de sparsomme liturgisk-faglige kildene som er tilgjengelig Luthers liturgiske arbeide kan ikke skilles fra hans øvrige teologi. Når han dertil bekrefter at brød og vin skal gjøres klart etter prekenen og credo, virker det noe kategorisk å si at «hele offertoriet forsvinner». En tolkning av rubrikken i *Formulae Missae* om tilberedelsen av elementene «på vanlig måte» kan også virke nyanserende. Jfr. Brilioth op. cit. s.110 ff., spesielt s.116f.

For en videre drøfting av Brilioth's analyser se Franz Hildebrandt: *I Offered Christ. A Protestant Study of the Mass*, Philadelphia 1967, s.53 ff. Her viser han bl.a. til Vilmos Vajtas tydelige svar på Brilioths kritikk. Jfr. også Spinks op.cit.s.13f.

20) H. Chr. Schmidt-Lauber: *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti*, Kassel 1957, s.102 og 206

21) Jfr. spesielt Interimsagendene fra 1548 og 1549 i Johannes M. Bergsma: *Die Reform der Messliturgie durch Johannes Bugenhagen*, Kevelaer (Rheinland), 1967, s.145ff.

22) Jfr. Luthers omtale av artikkelen om rettferdigjørelsen i *Schmalkaldiske Artikler* (1537), *Konkordieboken*, Oslo 1985, s.239 f.: «Messen i pavedømmet må være

den største og skrekkeligste uhyrlighet ettersom den står i direkte og klar strid med denne troens hovedartikkel...

Messen er altså ikke og kan ikke være noe annet enn (som Kanon og alle bøker sier), et verk av mennesker... Gjennom messen forsøker man erhverve og fortjene for seg selv og andre syndsforlatelse og nåde i strid med Guds vilje...

Derfor bør og må man fordømme og forkaste den...»

23) Tuomo Mannermaa: *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung*, Hannover 1989, s.88

24) På denne bakgrunn kan det også vurderes som en fordel at fredshilsen/fredskysset etter urgammel tradisjon plasseres foran offertoriet (jfr. note 13). Forøvrig, jfr. Ireneus av Lyon, ca. år 200, som sier det slik: «Vi ofrer til ham det som er hans eiendom, og bekjenner det riktige fellesskap og enheten mellom alt kjød og ånd. For brødet, som kommer fra jorden, mottar påkallelse fra Gud og er ikke lenger alminnelig brød, men evcharisti, sammensatt av to ting, en jordisk og en himmelsk. Og våre legemer, som slik tar imot evcharistien, er ikke lenger forjengelige, men har håpet om den evige oppstandelse» (Adværsus Hæreses: IV;17,4–18,6, overs. etter Højbo, op.cit., s.91f.). Se også Vilmos Vajta: *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Stockholm: Svenska Diakonistyrelsens Förlag, 1952, s.234ff.

25) Regin Prenter: *Theologie und Gottesdienst*, Århus: Forlaget Aros/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, s.206. jfr. Gordon Lathrop: *Holy Things. A Liturgical Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1993, s.139ff. Se også Bjørdal, op.cit. s.102 ff.

26) Robert W. Jenson: *Visible Words, The Interpretation and Practice of Christian Sacraments*, Philadelphia: Fortress Press, 1978, s.92f.

27) Lathrop, op. cit. s.148. Lathrop understreker at når offerbegrepet brukes må vi ha klart for oss den offerkultur som preget samtiden i den tidlige kristne historie. Bruken av kristne metaforer må også leses på denne bakgrunn. Kanskje er offertoriebegrepet ikke det beste i vår sammenheng. Lathrop selv synes å unngå det, men bruker derimot flittig takkeofferbegrepet. Jfr. ellers Lutherordet – Lathrop op.cit. s.159!

28) Josef A. Jungmann: *The Early Liturgy*, Notre Dame; Indiana: University of Notre Dame Press, 1959, s.171f.

29) Jenson, op.cit. s. 92f.

30) Øystein Bjørdal, op. cit. s.105 f.

31) Yngvill Martola: *Verba Testamenti i nordisk luthersk liturgitradisjon*, Åbo 1989, s.150f.

32) *Lutheran Book of Worship*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985, s.66 ff.

33) *På veien til Emmaus*, Emmaus/Oslo 1995



# Året og kirkeåret

Om kirken og tiden

Av Øystein Thelle

*– To tusen år.  
Og så igjen en natt.  
Om noen timer er den atter feiret.  
Og kornet som lå dødelig beleiret  
av frost i jorden, kan igjen ta fatt  
å gå mot vår.*

*– – – –  
Å, du som bærer stjerner i det høye,  
som myndig delte mellom land og hav,  
og øst og vest! Som skilte nord og syd!  
Du holder oss ved vintertid for øye  
det mektigste av bildene du gav,  
og sier: Tyd!*

*Tyd stjerne, korn! Tyd sol og jord!  
For alt er billed, alt er metafor!  
Tyd syndefall!  
Men fremfor alt: Tyd barn og stall!*

*To tusen år.  
Og fødselsnatten, den er her og nu.....*

(Fra Jens Bjørneboe: 'Et juledikt'. *Ariadne*, 1953.)

## 1 Problemstilling

Enhver prest og liturg med noen år i menighetstjeneste har et nært forhold til kirkeåret. Vi vet en hel del om det, ikke bare historisk og prinsipielt ut fra hva vi har lest og fått

foredratt, men også – og fremfor alt – som praktisk fenomen med rot i egen erfaring. Kirkeåret pulserer gjennom kropp og sjel med sin rytme av søndag og hverdag, av uker og måneder, årstider og teksttrekker. Derved er det ikke sagt at vi alltid har et bevisst og bearbeidet forhold til det som så intenst setter rammer for vår tjeneste. Derfor håper jeg at det følgende kan gi litt hjelp til nærmere ettertanke. I den anledning vil jeg forsøke å reise noen prinsipielle problemstillinger, se litt på hva som foregår på feltet innen oikomene – og også komme med noen praktiske utfordringer.

Vi taler nokså sløvt og selvfølgelig om året. Men hva er et år?

365 eller 366 dager, sier den som er mest opptatt av tall. 52 uker pluss en dag eller to. Jovisst, slik er det i vår moderne, justerte kalender. Den fungerer ikke så aller verst heller.

Viktigere er kan hende de kosmologiske forutsetninger: et år er det antall jorddøgn det tar for jorden å sirkle en gang rundt solen. Sammen med skjevheten i jordens rotasjonsakse i forhold til solen, betinger året fasevekslingene i klima og vekstvilkår på vår klode. Året består på våre kanter av vår, sommer, høst og vinter – og så, hinsides vinteren, en ny vår, ny sommer etc. De astronomiske forhold etablerer en syklus, hvor noenlunde likeartede klimatiske feno-

mener gjentar seg med forutsigbar regel-messighet.

Hvordan kan så en slik utvortes størrelse, en kosmologisk betinget syklus av tid, ha teologisk og kultisk/liturgisk betydning for den kristne kirke?

## 2 Refleksjoner over forholdet til tid

Noen av våre lærde har funnet ut: kristendommen tenker ikke syklisk. Den tenker historisk. Dens budskap forutsetter at historien utvikler seg over en tidslinje, med en start, et forløp og et mål. Vi taler om frelses-historie. Hendelses-dimensjonen er grunn-leggende. Ting skjer. Det gamle legges bak. Nytt kommer til.

Betraktningen har atskillig for seg. Der er stor forskjell på den jødisk-kristne tenke-måte og f eks de store orientalske religions-systemer, hvor alt tenkes kun å gjenta seg selv i en uopphørlig, syklisk repetisjonsprosess. Riktignok opplever Østens folk denne evige syklus som selve ulykken. Syklusen er underlagt gjengjeldelsens lov, og frelsen består i å reddes ut av livshjulet.

Kristendommen tenker annerledes om disse ting. Betoningen av det historiske perspektiv ble desto mer viktig som gt-lig religion uavlatelig konkurrerte med fruktbarhetsreligioner, hvor den sykliske veksling mellom årstidene var et bærende element.

Men i det jødisk-kristne hovedkonsept er kronologi og finalitet ikke enerådende. For det første er ikke alt helt nytt hele tiden. Virkeligheten har sine konstanter og sin kontinuitet. Hvis alt var helt nytt hele tiden, ville det forøvrig være meningsløst å forestille seg at en kunne få noe ut av 2-3000 år gamle tekster. Det ville også være urimelig å tenke seg at det vi fikk ut av dem, hadde noe som helst å gjøre med det som de engang intenderte å utsi. Det ville være nokså fåfengt å tale om tradisjon som noe positivt – eller om kultus som feiring av fester med bakgrunn i historiske hendelser, annet enn som nokså betydningsløse minnehøytideligheter.

Skulle vi konsekvent føre til ende tanken om historien som en linje av ugjentakelige nyheter, ville vi også måtte stille spørsmålet om kommunikasjon mennesker imellom i det hele tatt er mulig. For historien og samti-

den, ja, alt oppløser seg i brokker. På en måte er det jo dette det moderne prosjekt ettersom tiden gikk, har reist tvil om. I konsekvent postmodernisme oppløser hele virkeligheten seg i en endeløs rekke av usammenhengende øyeblikk, hvor enhver velger sin mening og sin sannhet som best han kan. Den vil forhåpentligvis 'fungere' i hvert fall for ham.

Også en slik tankegang kolliderer ettertrykkelig med klassisk kristen tradisjon. Historien har start, forløp og ende. Den har sine tidsaldre, som hver for seg har sine kjennetegn, men også innbyrdes har tidene felles bærende elementer. Historien har hendelser, personer, ting og institusjoner med sitt historiske feste og sin historiske rolle der og da. Men det viser seg at mange av disse hendelser, personer, ting og institusjoner også etter sin tid kan bevare sin relevans i transcendent form: som billed og tegn, som fortelling, eksempel og sosialt strukturerende mønster. Det historiske har relevans langt ut over seg selv – som prefigurasjon, metafor – på godt eller ondt – av noe som gjør seg gjeldende her og nu, eller som skal komme. Bjørneboe har rett: alt er metafor. Men vi føyer til: det viktigste er ikke bare metafor.

Når det kan være slik, henger det teologisk sammen med *skapertroen*. Verden er skapt av den ene, sanne Gud. Virkeligheten er ikke et tilfeldig råmateriale, som hver generasjon eller hver person må skape sin egen mening ut av. Meningen ligger der implisitt i skaptheten og den tyngde, verdighet og (inn)rettethet som Skaperen har gitt det skapte.

Det har videre å gjøre med at den kristne tro er *trinitarisk*. Vi tror på den tre-enige Gud, Fader, Sønn og Hellig Ånd. Den ene, samme Gud er både skaper, frelser og fornyer. Der lurar riktignok en fiende både foran og bak kulissene, men han er ingen Gud. Han kan ikke skape, bare pervertere. Hvilket er dramatisk nok. Men intet er umulig for Gud. Verden består – enn så lenge. Og ved tidenes ende skaper han jord og himmel ny.

Tidene skifter nok. Men Gud er den sam-

me, og de menneskelige grunnvilkår har en indre sammenheng, også i diskontinuiteten. Selv frelsen og fornyelsen fornyer og forklarer, tyder og forvandler den gudskapte virkelighet. Gud kasserer ikke, han forløser, og – ja, nettopp – 'gjen-løser' det fortapte. Frelsen er ikke en flukt ut av tid og rom og skapthet, men en recapitulatio, en gjenoppsettelse – endog i overbydende utgave. Gud er ikke bare begynnelsen eller bare enden. Han er Alfa og Omega, begynnelsen og enden (Åp 1,8), med konsekvenser for resten av alfabetet. Ja, «*av ham og ved ham og til ham er alle ting; ham være æren i evighet. Amen*» (Rom 11,36).

### 3 Historiens ephapax som velsignelse og forbannelse

Den kristne tro og de bibelske skrifter har tidslinjen som grunnkonsepsjon på historien, og minner nok i så henseende om aristotelisk tidsfilosofi. I luthersk sammenheng har det da også vært om å gjøre å ta vare på inkarnasjon og forsoning som historisk engangshendelse. Inkarnasjonen skaper noe nytt, og vi taler med glede om «korsets ephapax». Kristus døde en gang for alle. Jfr professor Frøvigs klassiske replikk: «*Gud skje lov, det står aorist!*»

Men om konseptet gjennomføres for hårdhendt, oppstår uovervinnelige problemer. Protestantismen har hatt sin styrke i betoningen av det historiske dengang, men avslører i samme nu sin svakhet. Hvorledes kan noe definitivt tilbakelagt bety noe for noen idag? Det kulminerer allerede med Lessing som taler om «*der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, sooft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.*» (Her sitert etter Tor Aukrust: *Forkynnelse og historie*, Oslo 1956.) Så gir historismen opp. Så strever ortodoksien med å tale om frelsens frukt. Pietister og andre mystikere vandrer i ånden tilbake til de frelseshistoriske kardinalpunkter. Mens eksistens-teologene prøver å bli så grepet som mulig – av

et budskap som lyder her og nu, men som hos enkelte av dem kan bli nokså tomt, fordi de er blitt bytte for en apologetisk velment, men likefullt katastrofal reduksjonisme. Historien har gått fra dem.

Hvis man hadde studert bibelsk tankegang litt mer intimt og ikke var så opphengt og innesperret i sine egne tilspissede prinsipper og miljøenes krav og forlangender, ville man oppdaget at både Skriften selv og kirkens tradisjon uavlatelig bryter tidslinjen som mønster – og det såvel innenfor skapningens og frelsens perspektiv.

### 4 Prefigurasjon og anamnese

Den gt-lige grunnfortelling, utgangen av Egypt, forutsettes å være en historisk begivenhet. Men samtidig er den fenomenologisk sett en kultlegende. Fortellingen tyder og konsekrerer den årlige påskefeiring, slik at alle, som i alle generasjoner etter, tar del i måltidsritualene, i sin ihukommelse av det som skjedde, skal se på seg selv som utgangne av Egypt. Den kultiske feiring er nøkkel til velsignelsen og gir forløsende kontakt med frelsens historiske grunnhendelser.

Messiasforventningen og en rekke beslektede motiver har som regel et tilsvarende historisk fundament, men fortiden tenkes i frelsetiden å «gjenta» seg. Den reaktualiseres, blir nærværende idet en ny Moses, en ny David, en ny Elias eller hvem det nå kan være – igjen «kommer». Slik reaktiveres fortiden – samtidig som den kommer fra fremtiden.

I NT ser vi noe tilsvarende. Først som *primær oppfyllelse* – ikke bare av eksplisitte enkeltlofter og -forventninger i GT. 'Oppfyllelsen' fyller de 'kar' som Den gamle pakt er så full av. Oppfyllelsen går både på historiske hendelser, på personer, roller, institusjoner: offerinstituttet, exodus, fristelsene, vandringen, festene, kongen, landet, riket etc etc. Med sentrum i inkarnasjon, forsoning og åndsutgytelse.

Derneft – mellom pinse og parusi – som '*sekundær oppfyllelse*'. For også oppfyllelsens hovedelementer ble fort fortid. Enhver måtte jo spørre seg hvordan frelsen

kunne bli dem til del. Løsningen ligger i at det historisk gitte frelsesdrama blir nærværende ved at den korsfestede og oppstandne Kristus blir 'realpresent' i forkynnelse og sakramentforvaltning. Misjonsforkynnelsen kaller inn i kultisk sammenheng – først til opplæring og dåp – så til gudstjeneste og nattverdfeiring. Når en så omgås det som skjedde, da tar det form ikke bare av en forklaring, en utleggelse. Det historiske frelsesdrama der og da, appliseres her og nu på dem som tar del i tro. Jesu liv, død og oppstandelse reaktualiseres, blir nærværende, og deltakeren føyes inn i hendelsen, inn i Kristus og preges av hans urmønster.

Troen bekjenner Jesus Kristus, den inkarnerte Guds Sønn og hans korsfestelse, død, begravelse og oppstandelse. *Dåpen* gjenföder mennesker ved ham til et tilsvarende barnekår, gjennom en korsfestelse, død, begravelse og oppstandelse som likedanner oss med Sønnens bilde (Rom 6).

T nattverden stadfestes og fornyes dette urmønster i den felles feiring, hvor menighetens lemmer under takksigelse ihukommer Kristus og derved får del i hans legeme og blod, dvs hans person og offer. Som Feuerbach i en helt annen sammenheng sa: «Der Mensch ist was er isst». Menigheten blir hva det spiser: Kristi legeme.

Forresten er det heller ikke her kun fortiden som blir nærværende. Liturgien gir også en forsmak på det kommende og foregriper fullendelsen. Fortidens frelseshistorie kommer til oss fra fremtiden som realisert eskatologi. Også slik gjennombrytes tid og rom av evighet. Hvordan skulle vi ellers kunne tale seriøst om kirkens katolisitet – og om de helliges samfunn, uavhengig av historie (tid) og geografi. (rom)?

Det meste av dette skulle være kjent latin for de fleste. Men jeg følt behov for å si noe om det eksplisitt, fordi vi som barn og barnebarn av en massivt historiserende og rasjonalistisk tradisjon, så lett glemmer perspektivet. Det jeg har sagt har konsekvenser innover i det meste av teologien – og ikke mindre: for liturgien, kirkens kultus, hvor fortid og fremtid fortettes på uhørt vis. Det er nyttig å ha disse ting i bakhodet – og hjertet – når vi nå går videre.

## 5 Det skaptens tidskategorier

Vi må se nærmere på de ulike tidselementer, slik de utspiller seg for oss mennesker og får konsekvenser for kirkens omgang med tiden.

Hva i natur og kultur er det som oppde-

ler tiden og gir den struktur – i enhet og mangfold?

La meg først nevne de tidsmessige ytterpunkter slik mennesket som naturvesen opplever det:

- åndedrettet og hjerteslaget
- og livsløpet.

Livsløpet er selvfølgelig først og fremst den enkeltes. Men innenfor det individuelle livsløp presses også andres livsskjebne på oss, idet vi tar del i familiens og slektens liv. Her erfares fødsel og død om hverandre på en måte som stadig berører oss, selv om den ikke er vår egen. Også en rekke andre begivenheter er med på å avgrense epoker og faser i våre liv. Noen av dem er endog utstyrt med riter, delvis kristnet av kirken og troen. Jeg tenker på de ulike overganger fra ufødt til født, fra barn til voksen, fra ugift til gift, fra foreldreskap til besteforeldreskap, fra arbeidstaker til pensjonist, fra å være levende til å være død.

Mellom disse ytterpunkter kan vi sette navn på følgende:

- døgnet.

Gud skilte natt fra dag, lys fra mørket, med feste i ytre kosmologiske realiteter.

Døgnet var allerede i GT rammeverk for regulering av kultus og annen religiøs praksis. I NT følges bønnetidene opp, som av kirken senere, særlig representert av kloster-bevegelsene og geistligheten. Her på bjerget spilte døgnet en betydelig rolle i familiens sosiale liv generelt, men også i religiøs henseende – med husandakter, salmesang og bønn morgen og kveld, og ved måltidene.

– Uken har ikke så klart feste i astronomiske betingelser, men er ifølge vår Bibel skapt av Gud og avspeiler skaperaktens ulike faser med arbeid og påfølgende hvile. Forøvrig hører det til syvdagersskjemaets immanente logikk at det første Adam møter etter sin skapelses dag (den 6.), ikke er arbeid, men hvile og fest (sabbat)!

I GT og visstnok særlig fra etterexilsk jødedom av, var feiringen av uken – med sentrum i sabbaten – et viktig karakteristikum.

I NT følges jødedommens praksis opp et stykke på vei. Den stille uke følger mønsteret nøye. Den nye Adam dør på menneskets skapelses dag. Han hviler – i sin grav – på sabbaten, og står opp på den første dag i uken – eller, om man vil, på den åttende, idet den nye tid begynner. Dette er den selvfølgelige bakgrunn for feiringen av Herrens dag, og den senere forskyvning av sabbatsmotiver til denne. Jfr f eks Pontoppidan.

Lenge var dagen og uken den mest iøynefallende struktur i kirkens forhold til tid. Vi har klare spor av det i NT. På Herrens dag, oppstandelsens dag (eg. den første hverdag i ny arbeidsuke) samles de troende til gudstjeneste. De lytter til evangeliet og 'gjør' ihukommelsen av Kristi død og oppstandelse i det felles måltid – inntil han kommer.

## 6 Kirkeåret

– Året er, som vi vet, betinget av kosmologiske forhold. Og som naturfenomen avslører det seg ikke minst i vegetasjonslivet – på våre breddegrader som vår med såtid og blomstring, som sommer med vekst, som høst med modning og innhøstning, som vinter med hvile og rekreasjon (!). Året fremstår som en stadig gjentatt syklus. De ikke-kristne religioner med sin fruktbarhetskultus har et selvfølgelig feste i disse årtidsvekslinger. Det skremte ikke jødene fra å ha sine fester knyttet til årets kalender.

Når kirken etter hvert tok året i besittelse, skjedde det ikke fordi en fant det velegnet og bestemte seg til det, men fordi en langt på vei overtok jødernes festkalender. Jesu død og oppstandelse fant sted i den påske som årlig kom tilbake. Vi ser ikke direkte spor av det i NT, men forskere mener det er sannsynlig at allerede de første kristne feiret årsdagen for de grunnleggende hendelser. Hvis det holder stikk, har vi allerede her den første spede spire til kirkeåret (Peter G Cobb – og Ludvig Eisenhofer, iflg Gerhard Kunze).

I kirkens feiring klinger det jødiske innhold utvilsomt med som frelseshistorisk klangbunn, men grunnfortellingen suppleres og fornyes: Jesu lidelse, død og oppstandelse. For øvrig fylles året av sonndaglig feiring av Kristi seier. Året med alle sine uker er egnet til innenfor litt større rammer å gi rom for en variert rekapitulasjon av evangeliets beretninger. I noen grad kan årtidsvekslingene faktisk utdype og intensivere variasjonens uttrykk.

I ettertid kan vi si: det var ikke tilfeldig. For sentrum i kirkens tro – Jesu Kristi vei gjennom kamp og død til seier – har allerede i naturens syklus en slags prefigurasjon: å forgå og bli til, å dø og oppstå.

Et menneskes livsløp fra fødsel til død gjenkjennes også i formensket form i årets løp. For å sitere Peter Paul Kaspar i en nydelig liten bok (*Geheiligte Zeichen*, Herder, Wien 1986): «Sensible Menschen spüren das: *Der Herbst (mit Allerseelen) erinnert sie an die Vergänglichkeit, der Frühling erweckt in ihnen neue Lebens- und Liebesselnsucht.*»

Stedfortreder- og offermotivet gjennomvever dertil all virkelighet, bare du får hjelp til å se det: den enes død – den annens brød. Den animalske del av skaperverket er restløst avhengig av den vegetative. Intet menneske eller dyr kan leve om ikke urter og planter ved sin utnyttelse av elementene luft og vann og jord og lys, produserer føde for de andre.

Forøvrig er årstidene litt annerledes i det hellige land enn her. Ved påsketider sås hvetekornet. Ved pinsetider høstes det. Frukt- og i hvert fall vin-høsten kommer derimot senere.

På 300-tallet kommer så julen til – antakelig i et forsøk på å kristne eller 'døpe' det hedenske vintersolverv, feiringen av 'sol invictus'.

Det vil sprengte enhver ramme for oss om jeg skulle gå mer utførlig inn på den historiske fremvekst av kirkeåret. Det henvises i så måte til en rekke lærde avhandlinger og oppslagsbøker.

## 7 De kjære gjenkjennelser og forandringens fryd

*Jul* og *Påske* vokste etter hvert frem til mer omfattende 'kretser'. Høytidene fikk sin forberedelsestid og sin gjenklang – i de påfølgende uker.

Vi kjenner det godt, helt inn i ryggmargen. Etter at det ble tillatt å syngelitt mer enn «Kua mi jeg takker deg» i barnehagen, får endog barn fra kirkefjerne hjem et visst kjennskap til høytidene. Det er kanskje verre med *Pinsen*. Den ligger litt ulagelig til her

på bjerget med solsultne nordmenn. Vi reiser på hytta, vi setter båten på vannet, vi rydder opp i hagen isteden. Synd – for egentlig burde vi alle være pinse-venner. For først med pinsen sprenger frelsens store begivenheter seg vei fra Jerusalem og helt opp til oss. Først fra da av er også vi med, involvert i applikasjons- og resepsjonsprosessen.

Som årene går, kommer heller ikke de andre søndagenes særpreg som noen overraskelse. Men vi som av profesjonelle grunner er nødt til å leve med litt lenger utsikt enn fra hånd til munn og fra lørdag til søndag, opplever ikke gjenkjennelsen som kjedsommelighet, men som rikdom. Og ettersom jeg lever ved kildens bredd og helst må ha et bevisst og bearbeidet forhold til hva jeg er med å gestalte, kjenner jeg ganske snart særpregene på adventssøndagene, på Kristi åpenbaring, på Dåps søndagen, på Vingårds- og Såmannssøndagen, på Transfigurasjon og Fastelavn. Fastesøndagene og pasjonstiden likeledes.

Hva gjør du på *Askeonsdag*?

Skal asken fortsatt kun være en del av navnet? Vår tid har sans for symboler og symbolhandlinger. Kirken har alltid visst hvor viktige de kan være. Selv har jeg sjelden opplevet noe så sterkt og forferdende, men oppbyggelig som å måtte stå der ved alteret og tegne askekors på den ene panne etter den andre med følgende ledsageord: – *Menneske husk: Av jord er du kommet. Til jord skal du bli.*

Kjenner du til hvordan hverdagene i *Den stille uke* har vært feiret – og hvordan man har fordelt tekster og tematikk? Kanskje er der ikke minst noe å hente i den almennkirkelige feiring av *Sacrum Triduum*:

– *Skjærtorsdags* jublende feiring av messens innstiftelse med fotvasking og det hele. Mange nøler – som undertegnede: risikerer vi å fallere til billig teater? Det går an å prøve og feile. Det går også an å prøve, tillempe og lykkes. Men fotvaskingen må planlegges nøye. Snakk med noen som har gjort erfaringer, så det ikke tipper over og blir pinlig.

Etter kommunionen avdekkes alter og kor, alle lys slukkes og vi går inn «i den natt da han ble forrådt».

– *Langfredag* kunne vi flytte pasjonsgudstjenesten til den kanoniske tid, til den 9. time, dvs kl 15 – og feire den idet Jesus ånder ut på korset. Hva med å ta i bruk de klassiske hymnene og klagesangene, herunder improperiene (Messias' klagesanger)? Hva med hyldning av korset og den korsfestede i stille handling – som ledd i gudstjenesten? Hvor lenge siden er det du bøyde deg i støvet, bokstavelig talt, for den korsfestede? Det er nytestamentlig og kirkelig skikk. Hvorfor skal muslimene ha monopol på en tilbedelsesform de overtok fra de kristne? Det gjør godt. Den ytre gest rører ved mitt innerste.

Vanligvis får vi ikke høre beretningen om nedtagelsen av korset og gravleggelsen i våre gudstjenester. Hva med et *Kompletorium ved Kristi grav* kl 18? Krusifikset kan tas ned og legges i 'grav' – for eksempel på et sort teppe midt i koråpningen. De gudstjenestefeirende og andre besøkende – kirken bør stå åpen også lørdag formiddag – kan for noen kroner få seg en blomst og legge på graven. Det er igjen sterke saker. For mange fører en slik kroppslig og sansemessig utvidet deltakelse til helt nye dimensjoner i pasjonsfeiringen. Er det pietistisk? Er det 'katolsk'? Sikkert begge deler og mere til. Men hva så?

– Så blir jubelen desto større *Påskennatt*, når Kristus-lyset tennes og bæres inn i dødens verden, når lyset sprer seg under avsyngelsen av påskelovsangen, exultet, når orgelet plutselig spiller opp etter de mange gt-lige lesninger, og Gloria igjen intonerer mens kirkens klokker faller inn i englers og menneskers jubel. Så fornyelse av dåpsløfter og evcharisti. Jo da er det full rulle. Da slår vi ut håret. «*Kristus er oppstanden!*» – «*Ja, han er sannelig oppstanden!*»

Vi kan ikke gjennomsykle resten av kirkeåret. Søndagene i påsketiden kjenner vi nok. Noen av søndagene etter pinse kan vi etter hvert også nokså greit peke ut: Trinitatis, Aposteldagen, 14.s.e.pinsse (kjærlighetens

søndag), Bots- og bededag og Allehelgen, Siste søndag i kirkeåret og mange flere.

Etter hvert har vi også såpass peiling at vi ser noe av mønsteret og særpreget på beslektede søndager.

– Noen egner seg særlig godt for betoningen av *misjon*.

– Andre for *diakonal* aksentuering. Varierer vi?

– Så har vi de *eskatologiske* søndagene, noen med vekt på domsperspektivet, andre med vekt på himmelhåp og fullendelse. Du holder vel styr på dem? så du varierer uttrykket både i preken og salmevalg fra den ene dag til den annen:

3.s.e.påske – 17.s.e.pinse – Allehelgen – Allesjelesdag – de siste søndagene i kirkeåret – 2.s. i advent? Kanskje også noen flere av martyrdagene i tillegg til Stefanus dag og Olsok? På hver sin måte kan de gi ulike brytninger av lovens og evangeliets spekter. Gud er farverik!

Kirkeåret er en Guds gave. Hvilken fylde, hvilken variasjon – og allikevel gjenkjennelse fra år til år! Hvilken skatt å forvalte! Nei, et skattkammer er det! Gå inn i det med hele din kreativitet. Og dog: bruk litt alminnelig sunt vett så du ikke slår folk ihjel med stadig nye og for mange påhitt av gangen. 'Hitte på' er forresten ikke tingen. Se deg omkring og lær av erfaringene fra historien og andre kirker. Vi behøver ikke finne opp hjulet påny hver gang!

## 8 Nye ansatser internasjonalt – fornyelse eller forfall?

Etter det som ovenfor er sagt, er det nesten ille å måtte meddele den som ikke vet det, at der er omfattende revisjons-arbeider på gang internasjonalt.

I sine første århundrer benyttet kirken seg vesentlig av '*lectio continua*' fra GT og NT. Den første kjente tekstordning for kirkeåret – av den typen vi er vant til, går tilbake til kirkefaderen Hieronymus på 400-tallet. Romerkirken bygde videre på denne. Ikke minst fikk Karl den stores Homiliarium fra midten av 800-tallet betydning. Den lå til grunn for Luthers arbeid med tingene – og med mindre revisjoner for vår gamle 1. rekke og for Romerkirken frem til Vaticanum II. Utvalgsprinsippet er som vi vet, tematisk og kalles '*lectio selecta*'. Våre revi-

sjoner fra 1886 og 1977 står i denne tradisjonen. De gammeltestamentlige lesninger, som nå er kommet til, følger tematikken.

Den evangelisk-lutherske kirke i Tyskland har også i alt vesentlig beholdt den gamle strukturen, men har et komplisert system med to komplementære rekker. Den ene er årlig og består av 3 lesetekster. Den andre er en prekentekestrekke med hele 6 årganger.

Et mer omfattende brudd med denne tradisjonen fant som antydning sted i forlengelsen av Vaticanum II. I 1969 kom den nye romerske 'ORDO LECTIIONUM MISSAE'. Her er GT-lesninger gjeninnført med tre rekker. Når det gjelder evangeliet, har en satset på et '*semi-continua*'-prinsipp: 1. års tekster er hentet fra Matteusevangeliet; 2. år: Markus supplert med Johannes. 3. år: Lukas. Tekstene blir lest fortløpende, men siden noen avsnitt sløyfes, blir det et semi-kontinuerlig lektionarium.

Nyansatsen omfatter i alt vesentlig det såkalte 'alminnelige kirkeår' = noen søndager fra og med 2.s.e.Epifania og fra og med 2.s.e.pinse og ut kirkeåret. Tekstutvalget i julekretsen og påskekretsen er revidert, men den gamle pregning av disse tider er lykkeligvis bevart. En kan studere saken nærmere i den nye katolske Messebok på norsk, en bok sammen med tilsvarende Bønebok, bør ha plass i enhver norsk prests håndbibliotek – og lønnkammer.

På britisk og engelsk-språklig mark har det foregått noe tilsvarende. En prosess med mange stadier startet i slutten av 60-årene og er foreløpig endt opp med 'The Revised COMMON LECTIIONARY' fra 1992. Den er resultat av et omfattende ekumenisk samarbeid mellom engelsk-språklige kirker. En har etter et mellomstadium med fire rekker nå gått tilbake til tre. Jeg har ikke hatt anledning til å studere detaljene i forslaget, men prinsippene er ikke ulike de nye romerske. Forslaget har stor ekumenisk tyngde og har fått gjennomslag i de fleste evangeliske kirker på engelsk-språklig mark – herunder også i amerikansk luther-

dom. Kretsene bak arbeidet er også meget aktive for å gjøre dette til det felles-kirkelige lektionarium. Presset vil sikkert etterhvert også komme på oss. Så vi må vite hva vi på sikt ønsker.

For videre orientering vises det til Øystein Bjordals artikkel i *Ung teologi* 1992/3.

For egen del reagerte jeg i første omgang massivt negativt på disse prosjekter. Jeg trodde det skulle innebære en massiv sanering av kirkeåret. Etter hvert har jeg skjont at mye fremdeles består. Det som først og fremst rammes i denne ordning er en del av søndagene i Åpenbaringstiden og søndagene etter pinse. Her er det ikke bestemte typer tematikk som anslår dagens tone, men den kontinuerlige lesning av årets evangelium. Hva man på den annen side vinner, er nettopp en slags narrativ sammenheng fra søndag til søndag. Den kontinuerlige lesning gjøres imidlertid også gjeldende i lesningene fra GT og brevlitteraturen. Når man slik leser kontinuerlig fra flere teksttyper parallelt, vil den tematiske enhet på den enkelte søndag gå helt i oppløsning. Inntrykket må bli svært oppfliset og sprikende – og bør neppe aksepteres.

Forfall eller fornyelse? Motebølge eller revitalisering? Rekonstruksjon eller dekonstruksjon?

Vi får følge utviklingen og erfaringene, se og ta stilling etter hvert. Jeg har nok mistanke om at reformprosesser i vår kirke tar såpass tid at jeg i min yrkesaktive periode neppe vil bli berørt av eventuelle endringer. Jeg kommer evt til å sørge over tapet av en rekke tematisk kjære søndager i det festløse halvår.

På den annen side er det noe fascinerende med lectio continua, i hvert fall av evangeliene. Det har dertil oldkirkelig hevd. Hvis vi gjeninnførte noen flere av de gamle, datofestede feiringene, slik vi kjenner dem f eks fra primstav og festkalender – kunne det i noen grad kompensere pregløsheten ellers.

## 9 Innkast om andre feiringsinnslag i kirkeåret

Som eksempler på mulig berikelse av kirkeåret med utgangspunkt i den gamle festka-

lender (primstaven), tar jeg med en liste av muligheter, delvis med feste i det arbeid med problematikken vi har gjort i Gamle Aker i Oslo:

- \* 13. desember: *Lucia-messe*. Egnet som barnemesse.  
Hvem kan nydiktet Lucia-sangen?  
Tekster: Åp 2, 8ff. Matt 13, 44–46.
- \* På søndag mellom jul og nyttår kunne vi for rikdommens skyld la dagen fra den gamle kalender komme til syne etter hvert som søndagen flytter seg:
  - 26.12: *Stefanus* – som det allerede er lagt opp til.
  - 27.12: *Johannes*, apostel og evangelist.
  - 28.12: *De uskyldige barn* i Betlehem (kfr Sverige: «Menløse barnens dag»).  
Ev: Mt 2,13–18. Såre aktuell i abortondets og barnemishandlingens tid.
  - 29.12: *Thomas* (Becket) av Canterbury. Stat-kirke-problematikken.
  - 30.12: Foreskrevne tekster.
  - 31.12: Foreskrevne tekster + Kompletorium ved årsslutt.
- \* *Epifaniafesten*, Kristi åpenbaringsdag feires på nærmestliggende søndag, men etter min oppfatning helst ikke før 4. januar. Kommer den for nær Nyttårsdag, blir det ikke skikkelig klem på noen av dem.
- \* 25. januar: *Paudi omvendelse*.  
Tekster: Jes 49, 1–6. Åp 9, 1–22. Mark 16, 15–18.
- \* 2. februar: *Kyndelsmess*.  
Tekster: Mal 3, 1–3. Hebr 2, 11–12. 14–18. Luk 2, 22–40. Kan kombineres med andre motiver.
- \* 3. februar: *Ansgar*, Nordens apostel.
- \* 23. april: *St Georg*. Trekk inn speiderne!
- \* 15.mai: *St Hallvard*, martyr, skytshelgen for Oslo og Viken. Tekster: Dan 6, 4–12. Åp 15, 2–4. Luk 17, 1–6. Dag for menneskeverd og rettsvern – også for det ufødte menneskeliv!
- \* 2. torsdag etter pinse eller 2.s.e pinse: *Kristi legemsfest*. Feiring av nattverdens gave. Tekster: 5 Mos 8, 2–3. 14b–16a. 1 Kor 10, 16–17. Joh 6, 51–58.
- \* 23/24. juni: *Jonsok*. Hvit dag, fordi vi feirer Døperens fødsel, ikke hans martyrium.
- \* 29.juni: *Petri og Pauli dag*. Hos oss delvis fanget opp av Aposteldagen (6 s e pinse).
- \* 8. juli: *St Sumniva* – i hvert fall regionalt på Vestlandet (Siljumannamesse)
- \* 15. juli: *St Svithun* – ditto regionalt på Vestland syd.
- \* 29. juli: *Olso*k.
- \* 14. sept.: *Korsmess om husten* – korsets opphøyel-



- se. En høstlig antipode til Langfredag. Tekster: 1 Mos 2, 8–9. 4 Mos 21, 4c–9. Gal 6, 14. Åp 22,1–2. Joh 3, 13–17.
- \* Sept/okt.: *Høsttakkefest*. Meget relevant også i byen. Grøde, mat, miljø!
- \* 29. sept.: *Mikkelsmess*. Mikael og alle englers dag. I: Dan 12, 1–3. Åp 12, 7–12. Mat 18, 1–10. II: 1 Mos 28, 11.19a. Hebr 12, 18–24. Joh 1, 47–51.
- \* 2. nov.: *Alle sjeles dag*. Med minnemesse/sørgedustjeneste for de av våre egne som er gått bort. Mange kjenner seg ikke helt til igjen med et entydig helgenpreg. Motivene kan godt holdes fra hverandre. Feires f eks lørdag kveld før Allehelgen. Tekster: Job 19, 25–27; 1 Tess 4, 13–14; Joh 11, 14–36.
- \* 11. nov.: *Mortensmess*. Martin av Tours. (Og Martin Luthers fødselsdag.) I: Rom 8, 31–39. Salme 100, 1–5. Matt 11, 25–30. II: Jer 1, 4–10. 2 Kor 1, 3–7. Luk 11, 33–36.

En bør være oppmerksom på at de fleste av disse dager ikke bør borte med Reformasjonen, men ved helligdags-innsparingen på slutten av 1700-tallet. De dager som er datofestet kan feires ved høymessen nærmeste søndag i stedet. Det er som kjent en viss formell åpning for slikt – i det minste som temagudstjenester. Du har dessuten anledning til leilighetsvis å velge fri tekst. Merkedagens motiv kan forresten godt kombineres med søndagens ordinære preg.

## 10 Avsluttende bemerkninger

### *A Vekstår og kirkeår.*

Det tok tid å utvikle kirkeåret. Det er resultat av en uhyre komplisert prosess hvor mange slags faktorer spilte inn. Men når kirkeåret nå foreligger som det gjør, er det all grunn til å fryde seg. Mon ikke Den Hellige Ånd, skapermidleren og fornyeren, har hatt en finger med i spillet – eller et pust inn i tilblivelsen – på samme måte som med Skriftens tilblivelse, dens kanonisering og

med kirkens dogmedannelse! Historien er full av tilsynelatende tilfeldigheter, og dog er produktet rikt og uoppgevelig.

Noe av rikdommen består i at vekståret gir assosiasjoner til kirkeårets begivenheter. Jeg tror såmenn at kirkeåret også gir en fordypt opplevelse av vekståret. Berikelsen og befruktingen er gjensidig.

I agrarsamfunnet var en slik – jeg hadde nær sagt – 'communicatio idiomatum' nærliggende. Men hva med bysamfunnet? Noen vil være i tvil. Naturen er for fjern. Skjønt også børsen og markedet har sine sesonger. Og i en tid med trusler om økologisk katastrofe kan kirkens bevissthet på naturens vekslinger fungere som et et kritisk supplerende insitament for dem som tror at bymennesket kan leve helt uavhengig av det som vokser og gror. Sammenliknet med andre folkeslag er forresten nordmenn ekstremt opptatt av været. Så blir det min påstand at ingensteds betyr årets gang så meget som her på bjerget, i de subarktiske strøk. Det skulle kunne gi en rik klangbunn for profilering av kirkeårets variasjoner. Kirkeåret på sin side forsterker og beriker opplevelsen av vekståret, selv i byen.

Det er ikke sikkert det tok så svært lang tid før en oppdaget at året som naturfenomen lå der og ropte på å bli brukt. Ansatsene lå der jo allerede i Den gamle pakt med dens fester.

### *B Mer enn pedagogikk.*

Som barn av gårdsdagen, som barnebarn av pietismen med dens forakt eller skepsis for det utvortes i gudslivet – og ikke mindre som academici eller seminarister i en utpreget professorkirke – har vi lett for å oppfatte kirkeåret og liknende ting som et stykke velegnet pedagogikk. Slik illustrerer vi noe annet og egentligere. Og pedagogisk er det. Og illustrerende. Men det stikker etter mitt skjønn langt, langt dypere. Det er rotfestet i vår trinitariske bekjennelse, i troen på skapelsen og inkarnasjonen – med antignostisk fortegn.

Kirken er ikke bare et budskap, en lære, som gjennom velanrettede grep formidles til intellekter. Hun gir heller ikke kun et følelsenes opplevelsestilbud eller en moralsk opprustning. Kirken er mennesker som ved hellige ord og hellige handlinger, dvs i Ånden, ved Sønnen, føres til Faderen. Hun er et folk, en plantning, et legeme, som

elsket av Gud svarer tilbake med tro, håp og kjærlighet. Vi er føyd inn i et mønster som omfatter, fortolker og forvandler alt vårt liv.

Men når vi trer frem for Guds åsyn i Jesu navn, oppstår det ikke bare en verbal og mer-enn-verbal dialog mellom den Gud som starter samtalen og samhandlingen, og en gruppe mennesker. Kirken trer frem for hele menneskeheten og 'taler' på dens vegne. Ja, vi representerer hele det synlige kosmos – hele denne skapte verden – som ifølge Psalteret lovpriser Gud og ifølge apostelen «*sukker og er tilsammen i smerte inntil nu*», og som venter i håp om at «*skapningen skal bli frigjort fra forgjengelighetens trelldom til Guds barns herlighets frihet*» (Rom 8). Under akkompagnement av engelens evige lovsang, er vår egen menneskelige gudstjeneste en sammenfatning av alt det skaptes liturgi. Den tyder, bringer til uttrykk og forvandler også den ikke-menneskelige naturs nød og glede, dens skrik og dens lovprisning. Alt er med.

### *C Alt er med!*

Herunder er vi selv representanter for det *animalske*. Våre legemer (!) bæres frem og helliges til tempel for Den Hellige Ånd.

Herunder avgrensner vi det *materielle* (stoffet) og bringer med oss det *vegetabiliske* skaperverk – kultivert og formet av oss – i lys, blomster og tekstiler, ja, like inn i sentrum av vår gudstjeneste bærer vi markens grøde: brød og vin. Endog den døde skapning, inklusive grunnstoffene, henger seg på. Gjennom instrumenter og kirkebygg utløser vår gudstjeneste den skjulte lovprisning fra skogen og fjellet, fra treet og mine-ralet. Og det vi bringer med, representerer helheten. Vi bærer det frem som en art førstegrøde.

Herunder avgrensner vi også geografien og *rommet* og helliger helheten ved å hellige delen. Vi vier alle steder ved å vie noen av dem.

Herunder inndeler og beslaglegger vi og

*tiden* og helliger den for Herren. Men vi bruker de mønstre som Gud selv har nedlagt i det skapte: pulssløpet, døgnet, uken, månedene, året, livsløpet og epoken. «*Av ditt eget gir vi deg tilbake!*» Og Gud fyller det alt sammen med hellig historie og gjør det til sitt påny. Eller for å si det med Willy Abildsnes (Det Hellige Bryllup nr 18; Sangverket nr 123):

*I Sannhet er Guds verden skapt.  
Men Adam løy og alt ble løgn.  
I Adam gikk vår jord fortapt.*

*Gud, send din Sannhet, send ditt Ord!  
Vi legger verden i din hånd.  
Han løfter opp den nye jord.*

*Her blir din skapning atter din.  
Vårt brød blir her det sanne brød.  
I Sannhet: her blir vinen vin!*

### *D Herrens år.*

Vi taler om kirkeåret og kirkens år. Vi kunne snarere si at kirkeåret gjør naturens og kulturens år til et *Herrens år* i potensert forstand – idet Gud har lagt fundamentet, og idet han er med oss alle dager. Dette er mer enn pedagogikk. Det er mer enn illustrasjon. Det er helligelse. Det er konsekrasjon, hvor poenget ikke er at det blir så annerledes. Naturen blir ikke u-natur, men forvandles til å bli seg selv, og til å bli hva den egentlig er. Slik reaktualiseres skapelsen, og slik foregripes fullendelsen, foreløpig i ringhet og under korset. Engang skal ikke bare englene og kirken, men alt som er, befridd fra alle begrensninger, all ringhet og skjulthet, hylle ham som sitter på tronen – og Lammet. (Åp 4,13.)

Med kirkeåret er det kort og godt som med Guds rike. Det er likt et sennepskorn som slår rot og vokser og blir til et stort, riktignok litt uregelmessig, tre. Der kommer himmelens fugler og bygger seg rede mellom dets grener. Og jordens folk kommer. De slår seg til ro i dets skygge og nærer seg av dets livssalige frukter.

---

*Litteratur*

– utenom de vanlige håndbøker:

- \* Tor Aukrust: – *Forkynnelse og historie*. Oslo 1956.
- \* Øystein Bjørdal: – *Bibelen og liturgien*. Ung Teologi 3/1992.
- \* Peter Brunner: – *Kirkens gudstjeneste – hva er den egentlig?* I *Nattverden i menighetens liv*, PFs Studiebibliotek.
- \* " : – *Zur Lehre vom Gottesdienst....* Leiturgia bd I, Kassel 1954.
- \* Peter G Cobb: – *The History of the Christian Year*. I *The Study of Liturgy*, London 1978.
- \* Erik A Nielsen: – *Den skjulte gudstjeneste*. Amadeus, Kbh. 1987.
- \* Peter Paul Kaspar: – *Geheiligte Zeichen*. Herder, Wien 1986.
- \* Gerhard Kunze: – *Die gottesdienstliche Zeit*, Leiturgia bd I, Kassel 1954.
- \* *The Revised Common Lectionary*, USA 1992.

# En kirkemusikers utfordring til prestene

Av John Ferguson

Prof. John Ferguson holdt dette foredrag under St. Olaf Conference on Theology and Music 17.–21. juli 1995. Denne konferanse samler årlig ca. 500 deltagere, prester og organister. HPT bringer her en forkortet versjon. Oversettelse og bearbeidelse ved Torbjørn Holt.

Fjorårets konferanse begynte med en prests utfordring til musikerne. Den tittelen fungerte godt for å legge rammene for foredraget. Årets tittel trenger en forandring for å fungere godt. Overskriften må være «En kirkemusikers utfordring til prestene.» Det er mange musikere i verden, men slett ikke alle (inkludert mange av dem som spiller i kirker) er kirkemusikere. Idag foreleser jeg for dere som en kirkemusiker.

Jeg er ikke teolog. Jeg er kristen. Jeg går i kirken, temmelig ofte, forøvrig, og jeg er en fascinert observatør til alt som skjer.

Mitt arbeid helt siden høyskolen har alltid inkludert tjeneste som kirkemusiker. Karrièren min som kirkemusiker begynte faktisk som 13-åring, da jeg ble valgt til organist for den svenske baptistkirken i Cleveland, Ohio, hvor familien min gikk. Jeg spilte i en presbyteriansk kirke da jeg gikk på college, og har siden tjenestegjort 15 år i «United Church of Christ», og via en kort tjeneste i den episkopale kirke endte jeg opp som lutheraner i Minneapolis. Jeg antar jeg kan regnes som en økumenisk lutheraner, eventuelt en lutheraner med tvilsomme røtter. Før jeg kom til min nåværen-

de stilling var enkelte skeptiske til min manglende lutherske bakgrunn. Nå virker det på reaksjonene at jeg er blitt for luthersk.

Det jeg lærer av slike reaksjoner er den kjente erfaring at luthersk liturgisk praksis er det som foregår i hver enkelt lokalmenighet. Husk kirkens siste syv ord: «Vi har aldri gjort det slik tidligere.»

Ut fra min erfaring vil jeg gjerne dele to observasjoner med dere:

For det første: Prester og kirkemusikere er begge kalt til kirkens tjeneste. Vi deler en kallsbevissthet, vår identitet er knyttet til kallet til tjeneste. Vi har begge gjennomgått en dannelsesprosess som har gjort oss til dem vi er. For presten inkluderer dette teologisk utdanning og praktikum. For kirkemusikeren kan denne formingsprosessen være vanskeligere å definere og beskrive, men den har foregått.

For de fleste i begge yrkesgrupper har før eller siden hatt en aha-opplevelse. Det er da vi ser, forstår og kalles til tjeneste. Kirkemusikere skaper kirkemusikk fordi de ikke kan annet. De har oppdaget at livet er ufullstendig uten tjenesten som kirkemusiker, selv om tjenesten kan være vanskelig til tider. Det samme har jeg inntrykk av gjelder for prester.

For det andre: Som del av vår tjeneste er vi begge engasjert i eksegetisk arbeid, pres-

ten som forkynner av Ordet, og musikeren som kantor og leder når Ordet synges.

Kirkemusikkens rolle er primært å være eksegetisk tjener når Ordet synges. Selvsagt er ikke alt som synges spesifikt bibelsk, men likevel på et grunnleggende plan reflekterer mesteparten av den musikk som synges i gudstjenesten et møte med Ordet.

De eksegetiske parametre på musikkens virkning på en tekst er noe mindre klare enn enkelte ønsker at de skulle være. Ting blir fort uklare. Musikken har sitt eget retoriske språk, og det er umulig å forklare hvordan og hvorfor dette språket kommuniserer som det gjør, og det er umulig å forutse nøyaktig hvordan det vil virke. Musikkens eksegetiske virkning er ikke fullstendig under kontroll av musikeren. En tekst kan virke på ulike måter med ulike melodier.

Muligens er denne mangelen på total kontroll over musikkens virkning på teksten noe av grunnen til at kirken alltid har følt seg litt ukomfortabel i forhold til musikken. Dette gjelder forøvrig også andre kunstarter. Kunsten har et potensial i seg til å tale på en måte som ikke er planlagt på forhånd. Man risikerer tap av kontroll når en kunstner slippes løs i en kirke. Det er ikke så merkelig at temperaturen iblant kan bli høy mellom kirkemusiker og prest. Den ene holder en god preken, kanskje til og med en glimrende preken. Så kommer salmen etter prekenen og alt raser sammen. Dette skyldes iblant dårlig utførelse. Det skyldes også iblant dårlig valg av salmer. Salmens tekst og melodi har noe viktig å si, men kanskje med et annet budskap enn prekenen. Salmer kan være verdens beste tekstutleggelse, men det er frustrerende når eksegesen beveger seg i uventede retninger. Når jeg reflekterer over musikkens og alle andre kunststarters eksegetiske natur, tenker jeg ofte på hvordan Den Hellige Ånd virker. Både i salme og preken må vi iblant slippe taket i roret og stole på at Ånden vil velsigne arbeidet, og opplyse og opplive proses-

sen. Å håpe på denne velsignelsen fritar oss ikke fra ansvaret for eksegetisk hjemmearbeid eller øvelser ved orgelet. Men det er frigjørende å vite at deler av denne prosessen ikke er under vår kontroll, verken i kirkelig kunst eller i det forkynte Ordet.

Tidligere i år hørte jeg en forelesning om kaosteori av Harold M. Best, rektor på musikkfakultetet ved Wheaton College. Han snakket om paradokset i denne teorien: Vi kan forutse hvordan grupper av atomer vil reagere, men vi kan ikke forutse hva et enkelt atom vil gjøre. Hans poeng i denne sammenheng var at alle våre trendstudier, alle studier om hvilken pastoral profil som er mest effektiv i kirken, snubler i forhold til kaosteorien. Vi kan forutse hva en gruppe, men ikke hva en enkeltperson vil gjøre. Gud insisterer på å møte oss som enkeltmennesker, direkte og personlig, og derfor vet vi ikke om gamle eller nye teknikker vil virke. Vi har del i tjenesten med Ord og sakrament, vi utfører eksegetisk arbeid, homiletisk eller musikalsk, men så må vi gi slipp på kontrollen og gi Ånden anledning til å gjøre sin gjerning med å berøre hjerte og sinn hos enkeltmennesker.

Derfor: Vi har kallet felles, vi har det til felles at vårt kall inkluderer et eksegetisk ansvar for å tolke Ordet, en tjeneste som påvirkes av Åndens gjerning.

Så er det på tide å komme med min utfordring til dere. Jeg har faktisk fem:

For det første: Jeg utfordrer dere til å stride den gode strid for et integrert gudstjenesteliv, sant i forhold til evangeliet, respektfullt i forhold til våre tradisjoner, men samtidig åpen for behovet for stadig fornyelse.

Den som griper liturgiens lillefinger, vil fort oppdage at han har grepet hele teologiens hånd. Liturgien kan påvirke oss dypere enn vi aner. Liturgiene forteller oss at vi er Guds folk. De minner oss om at historien vi forteller, sangen vi synger ikke bare er vår egen. Historien om Gud som kommer til oss i Jesus Kristus er en historie som transcenderer tiden.

«Før fjellene ble født,  
før jorden og verden ble til,  
ja, fra evighet til evighet er du, Gud.»  
Salme 90,2

Og så må jeg si det. Dere visste det ville komme: Min andre utfordring til dere vokser ut av den første: Pass dere for de kvikke og fikse løsningene. Pass dere for å selge dere til dagens populærkultur, som omdanner gudstjeneste til lørdagsunderholdning og såpeopera.

Mitt problem er at jeg har hørt alt for mange av prekenene deres. Jeg har hørt alt for mange utfordringer av typen «ta opp ditt kors og følg meg». Iblant ønsker vi å pakke slike utfordringer inn i glanset papir. Jeg husker godt tekst og melodi til en popkultur-versjon av «ta opp ditt kors og følg meg». Melodien var en hit skrevet for Petula Clark og første linje i den opprinnelige teksten var: «I beg your pardon, I didn't promise you a rose garden».

Mitt poeng er ganske enkelt at på bunnen vet folk at det ikke finnes noen «rose garden», ingen lettvinde løsninger. Når de kommer til gudstjeneste for å søke Gud, ønsker de ikke populær lørdagsunderholdning med hyggemusikk. De søker den hellige og transcendent Gud. De er kanskje ikke i stand til å uttrykke dette behovet, og derfor blir de kanskje i første omgang tiltrukket av en gudstjeneste i «light»-variant. Men i det lange løp vil de føle seg manipulert og snytt for et dypere møte med Gud.

William Benbow sa i en sammenheng at «århundrelang erfaring viser at musikk med lett og tilgjengelig rytme og tilstrekkelig sukret melodi er slikt som folk elsker lettest og etterpå hater mest inderlig.» Sitatet stammer fra *Lutheran Church Review* og året er 1898. Spørsmålet om hva slags musikk som skal brukes i gudstjenesten er langtifra nytt. I kirkemusikk som i annet kosthold er det tilstrekkelig med litt sukker.

Ja, jeg har hørt alt for mange prekenere. En preken ble holdt på en tilsvarende konferanse som dette for noen år siden. Walter

Boumanns tema var: «Oppstandelsen. Hva om den er sann?» Hans poeng er at dersom oppstandelsen virkelig har funnet sted, må det påvirke alt vi gjør. Vårt liv kan ikke være det samme hvis vi regner denne hendelsen i historien som sann.

Men dersom vi prøver å proklamere denne sannheten ved å bruke de glørete teknikkene fra underholdningsindustrien, teknikkene som vi har lært å ikke tro på helt siden vi så leketøysreklamer på frokost-TV. Hva sier teknikken om budskapet?

Vi venter at reklamen skal bedra oss. Vi nyter til og med bedraget. Vi liker det først og fremst på grunn av musikken. Det gjelder ikke bare populærmusikk som brukes til å selge varer, men i populærmusikken selv. Den er laget nettopp for å selge.

Dette er en radikalt annerledes bruk av musikk enn folkemusikk eller klassisk musikk. Musikken er her en glørete konvolutt som er laget for å gjøre teksten attraktiv. Teksten er ikke troverdig. Den er laget for å være uklar og for å bedra kundene. Poenget i teksten har ingenting med sannheten å gjøre. Man går ut fra at teksten ikke er sann. Kunsten er å pakke den inn i populær musikk og visuelle virkemidler så den virker som om den er sann, eller slik at vi blir med på spillet for å overbevise oss selv, ihvertfall lenge nok til å kjøpe varen.

Hvis vi overfører dette til kirker, templer og synagoger, blir dilemmaet klart. Kirkene og synagogene har alltid gått ut fra at budskapet i tekstene de synger er sant. De trenger ikke ny musikk for å selge tekstene, og de har ikke brukt musikken på den måten. Tekstene er blitt sunget ut av en indre nødvendighet. Mennesker har til alle tider gitt stemme til sin lovprisning og bønn, de har sunget sin historie og har intonert budskapet. Dette ble ikke gjort for å late som om falske tekster var sanne, men simpelthen fordi sannheten selv trengte musikk.»

(Paul Westermeyer, artikkel i *The American Organist*, November 1993.)

Hva om oppstandelsen er sann?

Mediet er budskapet. Mediet definerer budskapet. Westermeyer nevner klassisk musikk, folkemusikk og popmusikk: tre ulike arter musikalsk kunst. I boken «All God's Children and Blue Suede Shoes: Christians and Contemporary Culture» hjalp Kenneth Myers meg til å forstå forskjellene mellom disse tre ulike typene kunst når han sammenligner dem med kokekunst:

«Hvis vi gjør det samme med mat som vi har gjort med kultur i sin alminnelighet og kunst spesielt: la oss dele opp tre ulike «kulturer» når det gjelder tillaging og servering av mat: Klassisk (gourmetmat), folkemusikk (mors kjøttkaker) og populærmusikk (gatekjøkkenmat). Akkurat som med kunst finnes det mat som ikke passer inn i noen av kategoriene. Min yndlingspizza er en av disse. Mange etniske matretter serveres på gatekjøkkenvis, men kommer fra tradisjonelle kilder. Men kategoriene fungerer sånn omtrent.

De fleste er enige i at gatekjøkkenmat har mangler som de andre kategoriene ikke har, ikke bare i næringsverdi eller smak, men i *ethos*, i måten maten serveres på, spises og oppleves. De fleste fattige unge menn som prøver å gjøre inntrykk på en ung kvinne, tar henne ikke med på nærmeste Burger King. De skjønner at det her mangler noe ved den sosiale siden av måltidet. Hvis alle måltider du spiste var gatekjøkkenmat, ville det påvirke ditt syn på måltider? Hvis eleganse alltid manglet, hvis det aldri var ritualer eller dekor i forbindelse med måltidet, hvis all mat du spiste var pakket i eske av papp eller plast, ville det påvirke din forståelse av den bibelske metafor om Lammets bryllupsmåltid? (Crossway, 1989).

Myers hevder at klassisk og folkekultur deler verdier som popkulturen mangler. Popkulturen pleier å fokusere på det nye. Den glorifiserer berømmelse, reflekterer egoets behov, etterlater oss der den fant oss og mangler mysterium og flertydighet. Klassisk og folkekultur går i motsatt retning ved å fokusere på det tidløse, ved å fremmelte kvalitet, oppmuntre forståelse av andre, omdanne våre følelser og antyde det transcendent.

En annen av hans teser er at populærkultur fjerner seg mer og mer fra klassisk og folkekultur ved å fokusere på det tidsaktuelle på bekostning av varige og evige verdier. Popkulturens seier over klassisk og folkekultur innebærer tap av kulturell hukommelse, et tap av forpliktelse til fremtid og fortid. Den sosiale effekt av dette er usikker, men det er åpenbart at den har undertrykt følelsen av felles goder. «Den har også gjort kristendommens kjerne mindre tillitvekkende enn noensinne. Estetikk og evig underholdning forbereder ikke den menneskelige bevissthet på en hellig, transcendent, allmektig og evig Gud.» (Myers s.132).

«Jada», sier dere. «Vi hører hva du sier, men tenk på det Luther sa om at djevelen ikke må få stikke av med all den gode musikken». Sier ikke Luther at vi ikke skal være redd for å ta opp elementer fra popkulturen i alle tidsaldre? Skal vi ikke bruke popkulturen for å proklamere evangeliet? La meg svare ved å sitere fra en artikkel av Calvin Stapert:

«Sitatet om at djevelen ikke må få stikke av med all den gode musikken» må være det best kjente Luther-sitat om musikk. Men jeg har aldri støtt på det i min lesning av Luther. Er det autentisk? Hvis det er autentisk skulle jeg gjerne sett konteksten det står i. Hva er for eksempel den «gode musikken» han ville at kirken skulle bruke? Og hvem er den djevelen som hadde musikken? Den sekulære verden eller den katolske kirke? Inntil vi vet det, bør sitatet brukes med forsiktighet.»

Det er interessant å se hva Luther faktisk gjorde. Han adopterte aldri, men han tilpasset stadig. Han lånte fra kulturen omkring seg, men han lånte bare det som var fremragende. Den lånte musikken var ikke drikkeviser. Og når han lånte fra kulturen, oppmuntret han modifikasjoner. Vi må også huske at avstanden mellom populærkultur og folkekultur, hvis den overhodet eksisterte, ikke var så vid som idag. Det Luther tilpasset, kom fra klassisk kultur eller folkekultur, ikke fra popkultur.

Når vi prøver å tilpasse kristendommen til underholdningsindustrien, taper vi kristendommen. Det går selvsagt an å lage egne gudstjenester som tilpasser seg ulike musikalske stilarter, men vi risikerer å tape kirkenes enhet i dette. Og hva med forholdet mellom melk og fast føde hos medlemmene av «pop-kirken»?

Så min andre utfordring til dere er å holde fast på tradisjonen samtidig som dere husker at fornyelse alltid har vært en del av den tradisjonen. Dette er ingen enkel balansegang, men vi må likevel prøve. Jeg støtter en større variasjon av stilarter. Dette minner oss om at historien vi forteller, sangen vi synger ikke bare er vår egen. Men sangen vi synger er primært folkelig musikk, ikke

kunstig laget popkultur. Guds folk har alltid sunget folkemusikk. Og en kreativ inkludering av ulike stilarter er en av kirkemusikernes hovedoppgaver.

Så til min tredje utfordring:

Jeg utfordrer dere til å innby oss til å være kolleger, å involvere oss i planlegging så vel som utførelse av gudstjenesten. Vær i dialog med oss, spesielt når det gjelder stil og musikk. Kirkemusikere har mye å bidra med, men opplever ofte dårlige kollegaforhold til prester. Forberedelser tar tid. Ikke kom med salmenumrene i siste øyeblikk! Planlegging, gjerne langtidsplanlegging, er ikke noen motsetning til Åndens gjerning.

Jo bredere utvalget av musikalske stilarter skal være, jo mer tid kreves til forberedelser. Tenk hvor krevende det er å preke på et fremmed språk. Hva med to eller tre fremmede språk? Det er dette vi ofte krever av våre kirkemusikere på en alminnelig søndag. Vi kan knapt forvente at organisert musikk da høres ut slik som på våre plateinnspillinger hjemmefra.

Jeg utfordrer dere til å respektere deres kirkemusiker-kolleger, ved å gi dem anledning til å samarbeide i langsiktig planlegging, dele deres talenter og frustrasjoner med dere. Gi dem tilstrekkelig med tid, så de kan gjøre skikkelig bruk av sine kunnskaper. La dem vokse, gi dem kurs og etterutdanning. Vær tålmodig og utholdende i dialog. De trenger din tillit, støtte og hjelp hvis de skal gjøre en god jobb.

For det fjerde: Ta vare på dere selv. Det finnes knapt noe mer krevende og frustre-

rende arbeid enn prestetjenesten. Vi vet det. Vi ser dere når dere sliter med deres mange oppgaver. Kravene til dere er enorme. Husk Jesus. Han gav mat til 5000, men klarte bare å holde på 12 disipler. Det er ikke rare suksessen etter moderne mega-kirke-standarder. Gi dere tid til å vokse, åndelig, teologisk og liturgisk. Vi trenger deres voksende forståelse av hva det vil si å leve med Kristus. Dere trenger deres eget åndelige liv. Dere trenger fritid. Kanskje kan vi avlaste dere?

For det femte: Hold ut! Ikke gi oss opp, verken vi eller menighetene deres. Frykt ikke! En historie fra julespill i min hjemmenighet: Engelen Gabriel skulle lande på en bordplate oppå dåpsbassenget, som for anledningen var tømt for vann. Et år var Gabriel en smule overvektig, og landet oppå dåpsbassenget med et brak, i entusiasmen over oppgaven. Han braste gjennom bordplaten og forsvant i dypet. Så så vi en hånd, så en annen idet en forskremt gutt kom tilsyne. Da hodet dukket frem, hørte vi en skjelvende stemme: «Frykt ikke». Han hadde ikke glemt replikken sin.

Frykt ikke. Det er ikke ferdig ennå. Gud er ennå ikke ferdig med oss. Det er ikke det 20. århundres pop-kultur-guder som har ansvaret, selv om det iblant kan virke slik. Frykt ikke.

Hva er det oppstandelsen dreier seg om? Håp. Så denne lange talen koker til slutt ned til de fantastiske ordene som lyder ved slutten av hver nattverd-gudstjeneste:

Gå i fred. Tjen Herren med glede.



# Teologi og psykologi

Noen kommentarer til et omstridt tema i forskningen på Ole Hallesbys forfatterskap

Av Ragnar Skottene

## *Innledende bemerkninger*

Tatt i betraktning hans store navn i norsk kirkehistorie i dette århundre, er *Ole Hallesby* (1879–1961) hittil blitt gjenstand for forbausende laber forskningsinteresse. Så langt er bare én større avhandling skrevet om ham.<sup>1</sup> Et par biografier er utgitt.<sup>2</sup> Noen hovedoppgaver i kristendoms-kunnskap har tatt for seg emner i hans teologiske tenkning.<sup>3</sup> Det samme er også gjort i enkelte spesialavhandlinger til teologisk embeds-eksamen.<sup>4</sup> Ellers er det bare skrevet noen få artikler.<sup>5</sup>

Den beskjedne forskningsaktiviteten kan nok forklares på bakgrunn av hans sterkt reduserte teologiske innflytelse etter krigen. Etter at *Leiv Aalen* med sin «objektive» konfesjonelle lutherdom hadde overtatt som lærer i systematisk teologi ved Menighetsfakultetet, ble det etter hvert nærmest allment akseptert at Hallesbys «subjektive» erfaringsteologi var passé.<sup>6</sup> Flere har også reist tvil om hans tankekraft og dyktighet som teologisk forsker.<sup>7</sup>

Men Hallesbys innflytelse som lærer, forkynner og indremisjonsleder har ingen funnet nødvendig å diskutere. Den har uten tvil vært enorm. Den har sogar vært sammenlignet med Hans Nielsen Hauges og Gisle Johnsons.<sup>8</sup> Og det er denne *praktisk-teologiske* autoritetsutøvelse som etter min mening fremdeles gjør ham interessant – også, ja nettopp som teologisk tenker og forfatter. Det er ikke vanskelig å finne dype spor av hans markante synspunkter på ulike systematisk-teologiske og praktisk-kirkelige spørsmål den dag i dag i mange strøk av vårt mangslunge kristen-Norge. Det gjelder ikke minst i pietistiske bedehusmiljøer.

Hallesbys store innflytelse på den kristelige grasrota har nær sammenheng med hans eget grunnsyn på hva teologi er, og bør være. Han mente at teologien ikke skulle dyrkes i en akademisk ghetto. Den skulle tjene menighetens liv og gudsrikets fremme. Slik var også hans egen teologi en kombinasjon av praktiske erfaringer på det religiøse livsområdet og teoretisk tilrettelegging av det teologiske lærestoffet.<sup>9</sup>

Denne kombinasjonen berører temaet for denne artikkelen: *Hvordan tenker Hallesby om forholdet mellom teologi og psykologi?*

Dette forholdet aktualiserer seg på alle områder av Hallesbys teologi. Det kan sies å utgjøre en hermeneutisk nøkkel til hele hans teologiske tenkning. Det er fordi han selv vesensbestemmer teologien som praktisk erfaringsteologi på basis av personlig gudsopplevelse og gjenfødelse (*theologia regenitorum*). Men ettersom teologien etter Hallesbys skjønn – likesom alt annet kristelig og kirkelig arbeid – har det praktiske hovedsikte at fortapte syndere må bli frelst, vil *læren om frelsestilegnelsen* tre frem som et testfelt for hvordan han også i andre stykker tenker om forholdet mellom teologi og psykologi.

Det sier seg selv at det i en kort artikkel ikke er mulig å gjøre noenlunde fullstendig rede for Hallesbys fremstilling av læren om frelsestilegnelsen med henblikk på den

angitte tematikk. Her begrenser jeg meg til noen få kommentarer med sideblikk på enkelte andre emner i hans teologiske tankeunivers. I et par utblikk til slutt peker jeg på enkelte grunnleggende lærdommer jeg mener vi bør kunne trekke ut av hans konsepsjon.

### *Forskningshistorisk skisse*

I litteraturen om Hallesby rår grovt sett to motstridende oppfatninger om hans tilretteleggelse av forholdet mellom teologi og psykologi i spørsmålet om menneskets frelestilegnelse.

Den første oppfatningen er bl.a. kommet til uttrykk i hovedfagsoppgaver og spesialavhandlinger fra en rekke *studenter i teologi og kristendomskunnskap*. De tolker Hallesby slik at han *blander sammen teologi og psykologi* i læren om frelestilegnelsen. Det hevdes at han i sin teologiske fremstilling av barnedåpen gir psykologiske forklaringer på det som skjer på det ubevisste plan med spedbarnet. Og det fremholdes at han i sin teologiske redegjørelse for den personlige frelestilegnelsen senere i livet legger vekt på psykologiske prosesser i menneskets bevissthet. Etter denne tolkning formulerer han den evangelisk-lutherske lære om frelestilegnelsen i et pietistisk-psykologisk skjema. Det gjelder særlig omvendelsen. Hallesby er opptatt av omvendelsen som et religionspsykologisk fenomen. Den subjektive sinnsforandring er like viktig som det objektive gudsverk. Med sentrum i den frie viljesbeslutning dogmatiserer han vekkelse, omvendelse, rettferdiggjørelse, gjenfødelse, helliggjørelse og forløsning som obligatoriske opplevelsestrinn i et uomgjengelig frelesseskjema. Det *psykologiske* skjema opphøyes til *teologisk* norm. På den måten foretar han en kritikkverdig sammenblanding av teologi og psykologi: Teologien blir psykologisert, og psykologien teologisert.<sup>10</sup>

Den andre tolkningen er mest utførlig eksplisert av *Steinar Moe* i doktoravhandlingen om vilje- og omvendelsesforståelsen

hos Ole Hallesby. Moe hevder at den første oppfatningen beror på en «skolebestemt» vurdering av Hallesby. Særlig skal studentene ha vært influert av Leiv Aalens luthersk-konfesjonalistiske holdning til Hallesbys pietistiske erfaringsteologi. På denne bakgrunn har de hatt en forutinntatt og – etter Moes mening – forfeilet oppfatning av forholdet mellom teologi og psykologi hos Hallesby.<sup>11</sup>

Etter Moes egen tolkning aksepterer Hallesby det prinsipielle skille mellom teologi og psykologi. For å forstå ham rett må en derfor skjelne mellom teologiske utsagn i streng forstand og teologiske utsagn i praktisk-psykologisk kontekst. Moe medgir at Hallesby selv ikke har gjort oppmerksom på dette sprang i begrepsbruk. Men som tolkere av hans tekst må en tydeliggjøre dette spranget, mener Moe. Ellers blander en sammen teologi og psykologi og trekker på den måten feilaktige slutninger. Positivt hevder han at teologi og psykologi henger sammen i et komplementært forhold hos Hallesby. Det psykologiske representerer ikke noe selvstendig ved siden av det dogmatiske, og det dogmatiske fremstilles ikke isolert teoretisk-begrepsmessig i forhold til det psykologiske. Etter Moes tolkning tenker altså Hallesby *differensiert og balansert om forholdet mellom teologi og psykologi* i læren om menneskets omvendelse og frelestilegnelse.<sup>12</sup>

### *Alternativ Hallesby-tolkning*

Etter å ha studert det aller meste av Hallesbys forfatterskap, er jeg kommet til at *begge* *tolkninger* bør *korrigeres* og *nyanseres*. Denne konklusjonen vil jeg forsøke å begrunne med utgangspunkt i noen sentrale kildereferanser.

Ifølge Hallesby er menneskets frelestilegnelse et hovedledd i «Guds rikes dennesidige virkeliggjørelse». Frelestilegnelsen fremstiller han i et pietistisk skjema for frelsens orden.<sup>13</sup> Han avviser forsøkene på logisk definisjon og avgrensning av de forskjellige frelseshandlingene i *ordo salutis*. Han er mer opptatt av «at finne den organisk-psykologiske sammenheng i det frelsesverk, som forløper i disse forskjellige akter» (*DKT II*, s.404). Han ønsker å påvise «hvorledes det i det enkelte gaar til, naar Kristus gjennom sine naademidler gir det i synden døde menneske del i det ved forløs-

ningen vundne nye liv. Og da vi her behandler Guds nyskapselpe indenfor sjælelivet, maa det *psykologiske* moment træ i forgrunden» (DKT II, s.405). Fra dette psykologiske synspunkt gjør så Hallesby rede for fire såkalte nådesakter:

- 1) kallelsen eller vekkelser,
- 2) omvendelsen med vekt på menneskets frie og selvstendige valg,
- 3) rettferdiggjørelsen med tilknytning til gjenfødelser, og
- 4) helliggjørelsen (DKT II, s.405–493).<sup>14</sup>

Under denne redegjørelsen bruker han en lang rekke *psykologiske* begreper: overbevisning, opplevelse, erfaring, følelse, erkjennelse, frelsestrang, sinnelag, sinnsforandring, samvittighetsliv, angst, redsel, fortvilelse, forargelse, fri vilje, valg, overgivelse, glede, visshet. For bare å nevne noen av de hyppigste. Begrepene brukes imidlertid ikke atskilt fra den *teologiske* undervisning om frelestilegnelsen. De er organisk forbundet med fortløpende henvisninger til Skriften og bekjennelsesskriftene og med en strukturert fremstilling av «nådesaktene» på basis av disse henvisningene.

Likevel er det neppe uten videre adekvat å påstå at denne forbindelsen impliserer en sammenblanding av teologi og psykologi.<sup>15</sup> Til grunn for påstanden synes nemlig å ligge minst to forutsetninger:

- 1) Teologi og psykologi er to forskjellige vitenskaper som dekker to prinsipielt atskilte områder av virkeligheten.
- 2) Teologi og psykologi må ikke blandes sammen. En sammenblanding vil kunne hemme troen og binde den troende opp i en psykologisk tvangstrøye med et urettmessig teologisk dekke.

Det er imidlertid ingenting som tyder på at Hallesby selv ville si seg enig i disse forutsetningene. Det synes tvertom å være grunn til å hevde at «det psykologiske moment», «de psykologiske love» (DKT II, s.409), var et integrert ledd i hans teologi. For så vidt mener jeg Moe har rett når han sier

at Hallesbys program var «ikke å komplettere Skriften med psykologiske synspunkter som Skriften selv ikke ga rom for».<sup>16</sup> Eller som han skriver noe senere i avhandlingen: «Etter Hallesbys oppfatning ligger det psykologiske implisitt allerede i det bibelske materialet, og det betyr for Hallesbys vedkommende at det teologiske *impliserer* psykologiske overveielser, f.eks. i forbindelse med frelser-valget. Psykologien blir dermed ikke oppfattet av Hallesby som et anhang til det teologisk-dogmatiske arbeid, men som en integrert del av det teologiske resonnement.»<sup>17</sup>

Det er altså neppe sakssvarende å hevde at Hallesby var opptatt av omvendelsen som psykologisk fenomen til forskjell fra omvendelsen som teologisk locus. Han så heller ikke noe spenningsforhold mellom den subjektive sinnsforandring i mennesket og den objektive gave fra Gud. Og slett ikke ville han gjøre til dogmatisk norm et psykologisk skjema som etter hans vurdering ikke allerede var bibelsk i sitt innhold. Innenfor hans tankehorisont var en haugiansk-pietistisk forståelse av *ordo salutis* en autentisk utleggelse av den evangelisk-lutherske lære om frelestilegnelsen.

Men på denne bakgrunn blir det heller ikke treffende å si med Moe at Hallesby gikk inn for et prinsipielt skille mellom teologi og psykologi. Når Hallesby selv ikke gjorde oppmerksom på noe sprang mellom teologiske og psykologiske utsagn, så indikerer dette snarere at *han ikke foretok – og ikke ville foreta – noen saklig distinksjon mellom disse utsagustyper*. Så jeg mener det ikke er grunnlag i Hallesbys skrifter for å hevde at han selv skjelnet mellom sannhetsutsagn av allmenngyldig og absolutt art og utsagn av subjektiv og psykologisk art, og plasserte disse på forskjellige gyldighetsplan.<sup>18</sup> Etter mitt skjønn beror påstanden på en vilkårlig hermeneutisk tilnærming til tekstene. Den synes å føre til tilfeldige historiske tolkninger av kildene. Når Hallesby beskrev den psykologiske siden ved frelestilegnelsen, bedrev han skriftbegrunnet åpenbarings-teologi – sett fra hans eget synspunkt. Når han utla læren om frelestilegnelsen innenfor sin pietistiske og idealistiske forståelses-

horisont, så var det *teolog* han ville være, ikke *psykolog*.

### Nærmere begrunnelse

At Hallesby egentlig ikke ville bedrive psykologi i faglig forstand, bekreftes også ved den grunnholdning han synes å innta til sin samtids fagpsykologi. Med rette konstaterer *Anne Marie Sandve* at Hallesby uttrykker ikke selv interesse for omvendelsen som religionspsykologisk fenomen.<sup>19</sup> Det er i det hele nokså påfallende at han aldri henviser til religionspsykologiske verker eller annen psykologisk faglitteratur for å begrunne det han kaller de «psykologiske» momenter og lover i frelsestilegnelsen. Den sannsynligste grunnen til det er simpelthen at han neppe var interessert og orientert i (religions)psykologi i faglig forstand. Hadde han vært det, hadde han ventelig utnyttet aktuelle forskningsresultater som støtteargumenter for sine teologiske utredninger. Men slike henvisninger og argumenter leter en altså forgjeves etter i Hallesbys forfatter-skap.

På denne bakgrunn virker det unektelig noe kunstig å spørre hvilke psykologer og psykologiske tradisjoner Hallesby var avhengig av. Spørsmålet synes nemlig å forutsette at det her virkelig var en historisk forbindelse på basis av studier og refleksjon. Det mener jeg det er grunn til å betvile. Det er således betegnende at Moe i sitt lange kapittel om psykologiske kilder for Hallesbys omvendelsespsykologi, ikke er i stand til å dokumentere noen forbindelse av denne art.<sup>20</sup> Derimot er Moe trolig mer historisk adekvat når han hevder at Hallesby var påvirket av eldre kristen litteratur med pietistisk psykologiserende kristendomsoppfatning.<sup>21</sup> Men dét synes snarere å bekrefte min tese om at det var *teologiske* tradisjoner han først og fremst var påvirket av. Påvirkning fra *psykologiske* strømninger var trolig temmelig tilfeldig. F.eks. synes det å være grunn til å tvile på at Hallesby så med takknemlighet på sin samtids psykologiske, nærmere bestemt psykoanalytiske, forskning på det ubevisste liv, slik *Kirsten Elin Bravik* hevder.<sup>22</sup> Snarere var han sannsynligvis fjern og fremmed for psykoanalysen. Det viser hans overflatiske omtale og ensidige fordømmelse av denne fremstormende moteretning i fagpsykologien.<sup>23</sup>

At det var teologi og ikke psykologi Hallesby mente å formidle, viser kanskje enda kla-

rere de verkene som kan virke mest psykologiske i emnevalg og anlegg. Det gjelder ikke minst bøkene om temperamentene og samvittigheten. Til tross for bruken av psykologiske ord og vendinger er det ingenting som tyder på at det pietistiske skjema for frelsestilegnelsen ikke er teologisk normativt for alle slags mennesker med ulike personlighetstyper og legninger. Tvertom synes skjemaet å være dogmatisk gyldig for såvel sangvinikeren som melankolikeren, for såvel kolerikeren som flegmatikeren.<sup>24</sup> Heller ikke viser Hallesby noen selvstendig psykologisk interesse for samvittigheten. Det er samvittigheten i teologisk perspektiv som opptar ham. I tråd med den nyprotestantiske og emosjonalistiske teologitradisjon fra Schleiermacher beskriver han samvittigheten som «den levende forening av menneskets *selvbevissthet* og *gudsbevissthet*».<sup>25</sup>

Hallesbys normative teologisering av de «psykologiske» momenter og lover i frelsestilegnelsen viser seg også i vurderingen av sin egen omvendelsesopplevelse i 1902. Heller ikke her er det noe som tyder på at han skjelner mellom omvendelsen som teologisk hendelse (normativ for alle) og omvendelsen som psykologisk opplevelse (variabel fra person til person). Snarere går disse aspektene inn i hverandre og over i hverandre. Hans egen omvendelsesopplevelse fremholdes som mønstergyldig for alle. Slik han ble omvendt, bør alle bli det, mener han.<sup>26</sup>

Kanskje aller klarest kommer denne normativisering frem i redegjørelsen for det gudfryktige barns frelsestilegnelse ved overgangen fra barn til voksen. Det er ikke bare det døpte, men frafalne barn som må gjennomleve og gjennomlide det pietistiske skjema for vekkelse og omvendelse for å bli frelst. Det gjelder også det barn som har levd med Gud fra sin dåpsdag. Begge må gjennom det *Ivar Asheim* treffende har kalt «den hallesbyske omvendelsesdogmatikks ubønnhørlige ordo».<sup>27</sup> Her er ikke snakk om noen distinksjon mellom *teologisk* nor-

mativitet og *psykologisk* relativitet. Det som ved kritisk ettersyn kan virke psykologisk tilfeldig, fremstilles som ufravikelig dogmatisk skjematikk (*DKT II*, s.434–437).<sup>28</sup>

### Tematisk sideblikk

Det forholdet mellom teologi og psykologi jeg nå har gjort rede for, bekreftes også ved sideblikk på flere andre emneområder i Hallesbys teologi. Her nøyer jeg meg med noen få antydninger til tre sentrale felter av hans forfatterskap.

For det første gjelder det *fundamentalteologien*. Hallesby skjelner skarpt mellom den teologiske vitenskap og den profane vitenskap. Sistnevnte kjenner bare to virkelighetsplan: naturliv og personliv. Den kristne kirke derimot kjenner tre: *naturverden*, *åndsverden* og den *overnaturlige* verden. Til disse tre plan av virkelighet svarer tre forskjellige organer hos mennesket. Med disse fanger vi opp inntrykk fra de tre felter av virkeligheten. Naturen opplever vi gjennom *sanseiakttagelse*, personverdenen gjennom *personevnen* og den *overnaturlige* virkelighet gjennom *den gjenfødtes nye sans*, forklarer Hallesby.<sup>29</sup> Den nye sansen gir Gud gjennom gjenfødselsens nyskapende inngrep, gjennom gudsopplevelsens skjellsettende under. Gudsopplevelsen åpner for en radikalt ny gudserkjennelse. Denne opplevelse og erkjennelse er fundamentalteologisk konstitutiv. Teologi er *theologia regeneratorum*, de gjenfødtes teologi.<sup>30</sup> Ut fra denne fundamentalteologiske grunnposisjon er det klart at Hallesby ikke i noe stykke vil bedrive psykologi på plan 2. I alle henseender vil han være teolog på plan 3. Teologien kan nok få mange nyttige kunnskaper fra den profane vitenskap. Men anvendelsen, kombineringen og bedømmelsen av dette kunnskapsstoffet må teologien foreta ut fra det høyeste virkelighetsplan og ut fra den ånds fødte nye erkjennelse, fastslår han (*KoT*, s.15f).<sup>31</sup> Følgelig forholder teologien seg kritisk-eklektisk til de profanvitenskapelige kunnskaper og vurderer dem på eks-

klusivt teologiske premisser. F.eks. bekla-ger Hallesby at religionspsykologien (like-som religionshistorien og religionsfilosofi-en) ut fra vitenskapens vanlige analogiprin-sipp har «nivelleret kristendommen ned-over i høide med den øvrige religiøsitet». Religionspsykologien hører til blant de pro-fane vitenskaper som dessverre ikke har sett vesensforskjellen mellom kristendom-men og de øvrige religioner, konstaterer han (*RoK*, s.193).

For det andre noen bemerkninger til *kris-tologien*. Her mener Hallesby seg å vite atskillig om det som rørte seg i Kristi bevissthet under hans jordeliv, hans opple-velser, følelser, sinnelag osv. Denne psyko-logiserende tilnærming får særlig gjennom-slag i hans karakteristiske oppfatning av Kristi kenose. Hallesby lærer at Guds Sønn beveget seg innenfor endelighetens dimen-sjoner «uten alvidenhet og uten almagt og i etisk-religiøs henseende underordnet Fade-ren» (*DKT II*, s.281). Hallesby var imidlertid selv overbevist om at det var *teologisk* de-kning i Skriften for dette *psykologiske* per-spektiv. De tallrike bibelhenvisningene viser det.<sup>32</sup>

For det tredje kaster jeg et blikk på *hellig-gjørelseslæren* og *etikken*. I en av sine bøker gir Hallesby uttrykk for misnøye med at «vort hellighetsbegrep er for meget *antropo-centrisk* og for lite *teocentrisk* (...) Populært lyder det saa: Det er mennesket og ikke Gud, vi gjør til centrum i vor hellighetslære». Åpenbart er intensjonen å være teosen-trisk. Gud helliger «for sin store riksplans skyld». <sup>33</sup> Det er altså ingen grunn til å mis-tenke Hallesby for å ville være antroposen-trisk med sine psykologiserende uttrykks-måter i fremstillingen av læren om hellig-gjørelsen.<sup>34</sup> Det er teosentrisk teologi han ønsker å formidle. Det vil han også med sine synspunkter på aktuelle etiske emner. I sin beryktede Sedelære profilerer han seg med nokså bastante oppfatninger og kon-servative holdninger. Det gjelder flere omstridte spørsmål bl.a. i familieetikken, kulturetikken og statsetikken (*DKS*, s.229–

334). Likevel har han neppe noen gang alvorlig overveid muligheten for at han med sine synspunkter kan ha vært påvirket mer av sin sosiokulturelle kontekst enn av Den hellige Skrift. Sannsynligvis har det neppe falt ham inn at han har stått i fare for å bli avhengig av tidsbetingede og menneskeskapte ordninger og normer.<sup>35</sup> Således mener han å finne bibelske belegg for den patriarkalske samfunnsorden og statens eksekvering av dødsstraff. Slik synes han å forholde seg på samme pragmatisk-eklektiske måte til sosiologien som til psykologien. Det virker som han trekker ut tilfeldige kunnskapsbrokker fra begge vitenskaper og setter dem inn i sitt normativt-teologiske system.<sup>36</sup>

### Systematisk utblikk I

Den foregående analyse viser altså at Hallesby integrerer *psykologiske* perspektiver i sin *teologiske* tenkning. Disse perspektivene er ikke uvedkommende fremmedelementer, men nødvendige vesenselementer i hans systematisk-teologiske grunnkonseptjon. De hører hjemme i den pietistiske vekkelsestradisjon han er runnet av og sannhetsoverbevist om. Som *Ottar Bondevik* uttrykker det i sin minneartikkel om Hallesby: «For ham var den ortodoks-pietistiske vekkelsesfromhet så visst ingen avvei eller villfarelse. Den var selve den sti som førte opp på de store vidder hvor sannhetens frigjørende vinder blåste og hvorfra der var utsikt til livets største høydedrag».<sup>37</sup>

Hallesby bør derfor ikke klandres fordi han utnytter og anvender *psykologiske* innsikter i og for seg. Etter min vurdering er det selve det *teologiske* system som først og fremst bør kritiseres. Det spørres om ikke misforholdet mellom teologi og psykologi hos Hallesby i bunn og grunn beror på en feilaktig og mangelfull *bibelforståelse*. Det mener jeg det er mulig å finne legio tilfeller av i hans forfatterskap. Her nøyer jeg meg med å peke på tre eksempler i tilknytning til hans redegjørelse for barnets frelestilegnelse.

1) Om spedbarnet lærer Hallesby at det har en medfødt mottagelighet for Guds frelsesgave. Det gjør ingen aktiv motstand mot Guds frelsesgjerning. I dette ligger spedbarnets tro når det blir døpt. Hallesby begrunner dette bl.a. med henvisning til Matt 18,3f og Mark 10,14–16.<sup>38</sup> Men dette grunnsynet på spedbarnet må kunne sies å bero på en *psykologiserende innleggelse* i bibeltekstene istedenfor en historisk utleggelse av dem. Hovedpoenget ved billedsiden i disse tekstene er ikke positive troskvaliteter hos det lille barnet, men spedbarnets hjelpeløshet og avhengighet av andre. Dette poenget fremhever så Jesus som forbilde på de voksnes ydmykhet og mottagelighet for Gudsrikets gave.<sup>39</sup>

2) I sin redegjørelse for det gudfryktige barns vekkelse og omvendelse fastslår Hallesby at barnet har noe uferdig og umodent over seg, som må avlegges. Også i religiøs henseende er dette så. Derfor må også det gudfryktige barnet gjennomleve det pietistiske skjema for vekkelse og omvendelse. Her henviser Hallesby bl.a. til 1 Kor 13,11 (*DKT II*, s.435). Men et slikt utviklingspsykologisk perspektiv treffer ikke tekstens sak. Barnets barnslighet er et bilde på de kristnes ufullkomne kjærlighet og nådegaveliv i denne tidsalder. Som kontrast til denne ufullkommenhet ser Paulus frem til den fullkomne erkjennelse av Guds bunnløse kjærlighet i den eskjatologiske fullendelse.<sup>40</sup>

3) I spørsmål om frelestilegnelsen hos barn og unge innfører Hallesby en (for ham) viktig distinksjon mellom såkalte oppdragelseskristne eller dåpskristne, og vekkelseskristne, dvs. bevisste, fullverdige kristne.<sup>41</sup> Et bibelsk eksempel på den førstnevnte kategori finner han i den rike mannen som det fortelles om i Mark 10,17ff par.<sup>42</sup> Men denne bibelbruk må kunne sies å bygge på en vilkårlig og uhistorisk tekstforståelse. Også her synes Hallesby å presse inn i teksten et pietistisk skjema for ordo salutis som er fremmed for teksten selv. Scopus i teksten er at mannen tross sin edle

livsførsel er hengt opp i sin rikdom. Selv om han har holdt budene, bryter han det første og største. Dette bruddet bekrefter han selv i det han går bedrøvet bort istedenfor å følge Jesus som hans disippel.<sup>43</sup>

Eksempelene kan lett forfleres. Men disse skulle være tilstrekkelig til å vise at Hallesbys pietistisk-psykologiserende forståelse av Skriften utfordrer til en *ny* og *bedre* bibelhermeneutikk.

### Systematisk utblikk II

Hallesbys bibeltolkning manifesterer seg imidlertid ikke bare i en feilaktig og mangelfull forståelse av separate bibelord og bibelavsnitt. Bibeltolkningen utgjør fundamentet i hans systematisk-teologiske helhetsskole. Derfor fordrer en alternativ bibelforståelse også et alternativt *systematisk-teologisk* helhetssyn på forholdet mellom teologi og antropologi generelt og mellom teologi og psykologi spesielt. Det er nødvendig ikke minst av hensyn til den *praktisk-teologiske* relevansen av disse forhold for kirkens forkynnelse og undervisning, diakoni og sjelesorg.

Hva angår forholdet mellom teologi og *antropologi* i alminnelighet, synes det å være grunnleggende viktig å besinne seg på at antropologiske vitenskaper bare kan tilby preliminaære og relative kunnskaper om delaspekter ved mennesket, ikke endegyldige og absolutte sannheter om hele mennesket. Her vil den kristne teologi alltid måtte rette kritisk søkelys på «vitenskapelige» forskningsresultater som gis urettmessig status som totalperspektiver på mennesket. Slike perspektiver vil alltid måtte bero på en eller annen livssynsbasert totalkonsepsjon av filosofisk og/eller religiøs art. På den annen side kan den kristne teologi neppe unnvære vitenskapelige kunnskaper om mennesket dersom den skal unngå å havne i en «doketisk» antropologi. Teologien har den inkarnasjonsbetingede og inkarnasjonsanaloge oppgave å formidle Guds ord til mennesker *slik de er*, og *der de er*. For å oppfylle denne oppgave behøver den antropologi som *både* baserer seg på et transcendent-teologisk totalperspektiv, og som profiterer på immanent-vitenskapelige innsikter om evangeliets adressater av i dag.<sup>44</sup>

Anvendt på forholdet mellom teologi og *psykologi* i særdeleshet, betyr dette at teolo-

gien ut fra et reflektert ståsted i «kirkens rom» må sette kritisk søkelys på psykologiens tallrike skoleretninger og mangfoldige forskningsresultater. I et sekularisert samfunn er det jo slett ingen selvfølge at psykologien fundamentaler sitt arbeid på et menneskesyn og et verdigrunnlag som er akseptabelt for en kristen teologi. Snarere innbyr den postmodernistiske livsfilosofi psykodisiplinene til å fallby holistiske religionssurrogater på det pluralistiske livssynsmarked. Med dette kritiske forbehold må teologien ikke desto mindre kunne dra nytte av psykodisiplinenes kunnskaper nettopp for å kommunisere evangeliet til det faktiske menneske og ikke til det fiktive menneske. Denne kritisk-eklektiske adaptering og applisering av psykovitenskapelige innsikter er begrunnet såvel i skapelse som i inkarnasjon og eskjatologi: Mennesket er skapt i Guds bilde med ånd og sjel og kropp. Guds Sønn er blitt fullt og helt menneske og tatt bolig i blant oss. Til hans bilde likedannes vi allerede her i tiden, for så å nyskapes til det fullt og helt i det ekjatologiske gudsrike.

Med dette systematisk-teologiske risset antydes et forhold mellom teologi og psykologi i analogi med den kalkedonensiske inkarnasjonsteologi. På den ene side må teologi og psykologi ikke blandes sammen. På den annen side må de ikke skilles ad. De hører sammen likesom Kristi to naturer i én person.

Å leve opp til dette idealet er en stående og dynamisk utfordring til både den systematiske teologi og den praktiske teologi.<sup>45</sup>

### Noter

1. S.Moe: *Det avgjørende frelsesvalg*. Viljes- og omvendelsesforståelsen hos Ole Hallesby. Tønsberg 1988. En mindre avhandling er forfattet av K.Hopland: *Omvendelse og kristianisering*. Ole Hallesby som eksponent for en pietistisk kristendomstype og virkelighetstolkning. Bergen 1982 (= Stensilserie nr.39. Religionsvitenskapelig institutt. Universitetet i Bergen).
2. S.Norborg: *Vekkeren fra Aremark*. Ole Hallesbys livs-

- saga. Oslo 1979; D.Kullerud: *Ole Hallesby*. Mannen som ville kristne Norge. Oslo 1987.
3. K.E.Brøvik: *Forståelsen av nådemidlene og menigheten hos Ole Hallesby med særlig vekt på hans oppbyggelige forfatterskap*. Oslo (MF) 1974; F.Evensen: *Dåp og gjenfødelse*. En sammenlikning av læren om gjenfødselen hos Ole Hallesby og Leiv Aalen. Trondheim (UiT) 1974; A.Espeli: *Sinnelag og samfunnsyn*. Ole Hallesbys sinnelagsetikk konfrontert med Kristen Sjeseths konsekvensetikk. Trondheim (UiT) 1979; E. Maaleng Larsen: *En studie i Ole Hallesbys samfunnsforståelse*. Oslo (UiO) 1979; T.Skjerve: *Systematiske problemer i luthersk kalletikk framstilt med utgangspunkt i norsk pietisme fra Hans Nielsen Hauge til i dag, med vekt på Hauge og Ole Hallesby*. Oslo (MF) 1981.
  4. D.A.Rasmussen: «Hallesbys syn på omvendelsen. En kritisk vurdering», *UT* 12, 1979, s.63–76 (= forkortet bearbeidelse av spesialavhandling ved MF); Å.Mundal: *Embetstenkjinga hjå Ole Hallesby*. Oslo (MF) 1982; A.-M.Sandve: *Omvendinga som fenomen i nyare religionspsykologi og hjå to dogmatikarar*. Oslo (MF) 1982; Å.Hardang: *Lov og evangelium i frelsestilcigninga hos Ole Hallesby*. Oslo (MF) 1984; J.T.Jensen: «– og så skal enden komme». En fremstilling og vurdering av forholdet mellom misjon og endetid hos noen representanter for norsk teologi. Stavanger (MHS) 1992.
  5. Se bl.a. O.Tiillilä: «Professor Dr. O.Hallesby som teolog», i: *Korsets ord og troens tale*. Festskrift til professor Dr. O.Hallesby på 70 års dagen. Oslo 1949, s.11–28; diverse artikler i minneskriftet *Ole Hallesby – en høvding i Guds rike*. Oslo 1962 (heretter forkortet OH); L.Aalen: «O.Hallesby som teolog og kirke-mann», *TTK* 33, 1962, s.65–73; K.O.Sannes: «Hallesby som prinsipp-teolog. En fremstilling av hans standpunkt, og forsøk på plassering i teologihistorisk sammenheng», *UT* 1, 1968, s.16–30; R.Flemestad: «»Giftplanter med prangende farger og berusende duft». Bidrag til forståelsen av professor Ole Hallesbys kultursyn», i: T.Austad & T.Wigen (utg.): *Tro og norm*. Festskrift til professor, dr. philos. & theol. John Nome på 70-årsdagen 2.oktober 1974. Oslo 1974, s.33–51; S.Moe: «Trek fra Ole Hallesbys liv og læring», *TTK* 54, 1983, s.117–133; B.T.Oftestad: «Ole Hallesby og Ludvig Hope som kirkelige strateger», *KoK* 91, 1986, s.215–229; P.Gravem: «Teologiens rasjonalitet. Ei vurdering av Ole Hallesbys 'Prinsiplære'», *TTK* 60, 1989, s.81–93; R.Skottene: «Sinnelagsetikk og kristendomsforståelse. Noen hovedtrekk ved Ole Hallesbys prinsippetiske tenkning sett i lys av hans systematisk-teologiske grunnkonsepsjon», *UT* 28, 4/1995, s.17–27; «Barnesyn og kristendomsforståelse. Noen hovedtrekk ved Ole Hallesbys oppfatning av barnets religiøse status i lys av hans systematisk-teologiske grunnkonsepsjon», *TTK* 69, 1996.
  6. C.Fr.Wisløff: *Norsk kirkehistorie*. Bind III. Oslo 1971, s.391f, 484f; S.Moe: *op.cit.* 1988, s.10f.
  7. Så f.eks. P.Lønning: «Ole Hallesby», *KB* 4, 1961, s.407f; J.Smemo: «Professor Ole Hallesby», i: *Årbok for Den norske kirke* 11, 1962, s.144–154, her s.149f; L.Aalen: «En uforglemmelig lærer», *LK* 96, 1961, s.383f; *art.cit.* 1962, s.65–73, særlig s.73.
  8. I.Welle: *Norges kirkehistorie*. Kirkens historie III. Oslo, s.363; S.Norborg: *Seksti seltsomme år*. Oslo. 1962, s.65f, 274; L.Aalen: *op.cit.* 1962, s.73. Se ellers f.eks. O.Valen-Sendstad 1949: *Ordet som aldri kan do*. Oslo, s.104f; O.Rudvin: *Indremisjonsselskapets historie II*. Det norske lutherske indremisjonsselskap 1892–1968. Oslo 1970 s.264, 478; C.Fr.Wisløff: *op.cit.*, s.307–309; G.Ousland: *Gullalder-tid*. Vekkesretninger i Norge 1900–1940. Hva de lærte og siktet på. Oslo 1982, s.42–44; K.Hopland: *op.cit.*, s.2; S.Moe: *art.cit.* 1983, s.117.
  9. O.Hallesby: *Presteutdannelsen*. Kristiania 1919, s.8, 14, 36, 39. Se også S.Moe: *art.cit.* 1983, s.126; *op.cit.* 1988, s.43.
  10. K.E.Brøvik: *op.cit.*, s.39–41; F.Evensen: *op.cit.*, s.47f, 73, 116; D.A.Rasmussen: *art.cit.*, særlig s.74; A.-M.Sandve: *op.cit.*, s.2, 24, 28f; Å.Hardang: *op.cit.*, s.11, 13f, 26, 31, 44.
  11. S.Moe: *op.cit.* 1988, s.17, 32–37, 619.
  12. S.Moe: *op.cit.* 1988, passim, bl.a. s.17, 335f, 499, 501–503,, 520, 522, 555, 602, 604, 613, 615, 619.
  13. O.Hallesby: *Den kristelige troslære. II. Den spesielle del*. Kristiania 1921 (heretter forkortet DKT II), s.392ff.
  14. Se ellers f.eks. *Den kristelige troslære. I. Principlæren*. Kristiania 1920 (heretter forkortet DKT I), s.83–94; *Den kristelige sedelære*. Oslo 1928 (heretter forkortet DKS), s.142–155; *Religiøsitet og kristendom*. Oslo 1929 (heretter forkortet RoK), s.139–190.
  15. Jfr. note 10.
  16. S.Moe: *op.cit.* 1988, s.449.
  17. *ib.*, s.604. Se også *ib.*, s.435f, 467, 594f, 602.
  18. Jfr. S.Moe: *op.cit.* 1988, s.335f, 613, 615, 619.
  19. A.-M.Sandve: *op.cit.*, s.2.
  20. S.Moe: *op.cit.* 1988, s.35, 620–650, særlig s.650. Se også A.-M.Sandve: *op.cit.*, s.29f.
  21. S.Moe: *op.cit.* 1988, s.653–666, 712f.
  22. Jfr. K.E.Brøvik: *op.cit.*, s.39.
  23. Se f.eks. O.Hallesby: *Lyse utsikter i en mørk tid*. En samling prekener. Oslo 1950, s.28, 115, 185.
  24. O.Hallesby: *Temperamentene i kristelig lys*. Oslo 1927. Om sangvinikeren, se særlig s.35–39. Om melankolikeren, se særlig s.62–64. Om kolerikeren, se særlig s.81–87. Om flegmatikeren, se særlig s.102–106.
  25. O.Hallesby: *Samvittigheten og dens plads i det faldne og forløste menneskeliv*. Oslo 1930, s.112. Se ellers *ib.*, særlig s.9–29, 67–82. Til den teologihistoriske innplassering av Hallesby, se bl.a. K.O.Sannes: *art.cit.*, s.23ff, særlig s.26; F.Evensen: *op.cit.*, s.28f; K.Hopland: *op.cit.*, s.11, 14, 17f; B.T.Oftestad: «'Det avgjørende frelsesvalg'», *NTT* 89, 1988 s.249–266, her s.255, 258f, 265.



26. S.Moe: *op.cit.* 1988, s.72 (fotnote 2), 203f.
27. I.Asheim: «Dåpen og det kristelige gjennombrudd», i: I.Asheim m.fl. (red.): *Kirken og nådemidlene*. Festskrift til professor dr.theol. Leiv Aalen på 70-årsdagen 21.september 1976, s.140–165, her s.146.
28. Til dette temaet hos Hallesby, se R.Skottene: *art.cit.* 1996.
29. O.Hallesby: *Kirken og teologien*. Kristiania 1919 (heretter forkortet KoT), s.13.
30. Se bl.a. *DKT I*, passim, særlig s.83f, 86f, 93, 152–155, 195f; *DKS*, særlig s.15–119.
31. Se også O.Hallesby: *Hovedforskjellen mellom positiv og liberal teologi*. Kristiania 1924, s.27f, 30f.
32. Den systematiske fremstilling av kristologien gir Hallesby særlig utførlig i *DKT II*, s.235–391.
33. O.Hallesby: *Det skjulte liv i Gud*. Oslo 1926, s.172f.
34. Læren om helliggjørelsen gjør Hallesby systematisk rede for f.eks. i *DKT II*, s.465–493.
35. Dette synes å bekreftes av at Hallesby ikke fant det nødvendig å foreta noen endringer da han utga sin lærebok i etikk i ny utgave. Det skjedde over 20 år etter at boken ble utgitt første gang, og til tross for at han hadde fått massiv kritikk fra ulikt hold både for sitt prinsippetiske grunnsyn og for en rekke synspunkter i den spesielle del av etikken. Spørsmålet om fraskiltes gjengifte var et visst unntak. Sml. O.Hallesby: *Den kristelige sedelære*. Oslo 1928 og O.Hallesby: *Det kristne liv*. Bind I–II. Oslo 1950–51, særlig forordet.
36. Interessante observasjoner til Hallesbys samfunnsforståelse gir E.Maaleng Larsen: *op.cit.*, særlig s.47, 99, 101, 104, 112.
37. O.Bondevik: «Lærer og sjelesørger», i: *OH*, s.83–88, her s.85.
38. O.Hallesby: *Barnets liv med Gud*. Kristiania 1919, s.13f; *DKT II*, s.445, 566f.
39. Av nyere kommentarer til stedene, se f.eks. D.A.Carson: *Matthew*. Grand Rapids 1984 (= F.E.Gaebelein (Gen.Ed.): *The Expositors Bible Commentary*. Volume 8), s.396f; H.Kvalbein: *Fortolkning til Matteusevangeliet*. Bind II. Oslo 1990, s.95f; W.D.Davies & D.C.Allison jr.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Volume II. Edinburgh 1991, s.756–759; W.W.Wessel: *Mark*. Grand Rapids 1984 (= F.E.Gaebelein (Gen.Ed.): *op.cit.*), s.713f; T.Kjær: *Markusevangeliet*. København 1991, s.174–176; R.H.Gundry: *A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids 1993, s.546–551.
40. Av nyere kommentarer til stedet, se f.eks. E.Danbolt: *Paulus' første brev til korinterne*. København 1985, s.306f; G.D.Fee: *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids 1987, s.646–649; N.Watson: *The First Epistle to the Corinthians*. London 1992, s.143. Kritikk av Hallesbys bibelbruk på dette punkt gir også Å.Hardang: *op.cit.*, s.45f.
41. Se særlig O.Hallesby: *Opdragelseskristendom og vækkelseskristendom*. En utredning av forholdet mellom gjøfødelsen i barnedaaben og vækkelsen og omvendelsen. 2.oplag. Oslo 1926.
42. O.Hallesby: *I korsets lys*. Andet oplag. Kristiania 1924, s.14f, 164f.
43. Av nyere kommentarer til stedet, se f.eks. W.W.Wessel: *op.cit.*, s.714–717; T.Kjær: *op.cit.*, s.176–180; R.H.Gundry: *op.cit.*, s.552–569. Til kritikken av Hallesby her, se også Å.Hardang: *op.cit.*, s.30.
44. Til denne omfattende og mangesidige tematikk og problematikk, se f.eks. H.Thielicke: *Mensch sein – Mensch werden*. Entwurf einer christlichen Anthropologie. München 1981, bl.a. s.27–38, 130–138, 394–431, 433–500; W.Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, f.eks. s.15f, 152–159, 179–184, 185–194, 217–235, 286–303, 404–471.
45. I vårt eget land har det de senere år vært en stående debatt om forholdet mellom teologi og psykologi – ikke minst med henblikk på sjelesorgens egenart og formål. Se bl.a. R.Skottene: «Sjelesorgens identitet i møte med psykodisiplinene», *TTK* 48, 1977, s.1–27; T.J.Sorensen: *Det fir-foldige menneske*. Et personlighetsspeil til sjelesorgerisk bruk. Oslo 1983, s.15–38; «Sjelesorg på norsk. Typiske trekk og utviklingslinjer i norsk sjelesorg», *TFS* 5/1985, nr.1, s.5–15; «Adskillelse, sammenblanding eller hva? Et bidrag til debatten om forholdet mellom psykoterapi og sjelesorg», *TFS* 6/1986, nr.1, s.7–17; L.G.Engedal: «Guds hjerte og menneskets sjel. Momenter til analyse av Sjelesorgens teologiske og dynamiske egenart», *TFS* 14/1994, nr.2/3, s.123–147.

Ragnar Skottene, dr.theol MF 1995. Pr.tiden kapellan (vikar) i Time prestegjeld i Jæren prosti i Stavanger bispedømme. Adr.: Otto Olsensgt. 27, 4021 Stavanger.

Fra Olavsstipendiatenes forskning I:

# Rom for det hellige i Groruddalen?

Presentasjon av en antropologisk undersøkelse av sakralitet i Groruddalen, sett i forhold til «sted» og «kristen-kultur»

Av Hans Arne Akerø

Etter 11 års prestetjeneste i en av menighetene i Groruddalen i Oslo, fikk jeg et såkalt «Olavsstipend» fra Kirkedepartementet for å gjøre en undersøkelse av den kristen-kulturelle utvikling i dalen. Groruddalen er et stort drabantbyområde som ble bygget i 1960- og 70-årene i den nord-østlige del av Oslo, hvor det i dag bor mer enn 100.000 mennesker. Bare en liten del av befolkningen bodde her før drabantbyene ble utbygget, men folk fra indre Oslo, fra alle kanter av landet og fra verden forøvrig har i løpet av de siste ti-år bosatt seg her. Derfor rommer menighetene i Groruddalen – eller Østre Aker prosti – folk med svært ulik kristen-kulturell bakgrunn, samtidig som den norske puritanske kristenkultur – puritansk både med hensyn på moral/livsstil og ekspressivitet/rituelle uttrykksformer – fortsatt er høyst levende.

Jeg ønsket å ta i bruk metoder fra antropologien i min undersøkelse. Antropologien har etter hvert blitt en spennende samtalepartner innenfor den praktiske teologi. Med sine mer «myke data» kan den kaste nytt lys over gamle og velkjente problemstillinger. Feltarbeid og kvalitative intervjuer er viktige metoder innenfor antropologien.

Med 11 års «forberedende feltarbeid» i Groruddalen, forlot jeg for et år min egen menighet og forsøkte å se med nye øyne det som fant sted i andre menigheter i dalen. Jeg har vært til stede som observatør og skrevet

«feltrapporter» fra gudstjenester og andre kristne arrangementer. Dette har omfattet høymesser, Thomasmesser, familiegudstjenester, 1.mai-gudstjenester, kirke-kaffearrangement, ungdomssamlinger og påskefeiring med korsvandring og påskemåltid. Også karismatiske menigheter, bl a den såkalte «riste-» eller «latter»-vekkelsen, har jeg observert og beskrevet. I dette mangfold har jeg særlig vært opptatt av de symbolske og rituelle uttrykk og lett etter «nye» trekk i gudstjeneste- og møtekultur.

I tillegg til feltrapportene har jeg gjort utførlige intervjuer med 16 personer av ulik kristen-kulturell bakgrunn. Intervjuene ble tatt opp på bånd og senere skrevet ned. Informantene har vært ledende personer i Den norske kirkes menigheter, både a) de med og b) de uten tilknytning til bedehus og pietistisk fromhetsliv, c) personer som nesten utelukkende besøker kirken i forbindelse med livsritene og som representerer en arbeider-religiøsitet eller «folkekirke-kultur», d) innvandrere med katolsk bakgrunn, e) karismatikere og til sist f) unge som er aktive i arbeidskirkene og er vokst opp i Groruddalen.

I intervjuene har jeg konsentrert meg om to områder: Først og fremst om hvordan informantene opplever sitt sted. Lokalitet eller sted er de siste årene viet mye oppmerksomhet innenfor antropologien. I informantenes beskrivelse av stedet har jeg særlig ønsket å få belyst hvordan de oppfatter kirkene i Groruddalen og om det for dem finnes andre «hellige steder» i dalen.

Dernest har jeg spurt informantene om hvordan de kategoriserer ulike kristen-kulturelle grupper i dalen, hva de mener kjenner seg til og hvilke hellige handlinger og

symboler informantene selv synes er viktige. Med dette siste har jeg fått en viktig utdyping av det jeg har observert under feltarbeidet. Ut fra det innsamlede materialet vil jeg drøfte de kristen-kulturelle nye trekk ut fra begreper som «krealisering» (sammenblanding av tradisjonelt adskilte kulturuttrykk), «større religiøs ekspressivitet» og «sakralisering».

I forhold til begge temaområdene har jeg spurt etter oppfatninger av *sakralitet*; altså, hellig sted – og hellig ritual. Bakgrunnen for dette er at utbyggingen av drabantbyene i Groruddalen kan betraktes som et senmodernistisk prosjekt, hvor funksjonelle verdier ble prioritert til fortrengsel for estetiske og sakrale verdier. Kjøpesentrene skulle utgjøre det kulturelle senter i bydelene, og kirkene ble ofte lagt nær disse. Kirkebyggene fikk et lite symbolgivende eller sakralt preg, og skulle tjene som funksjonelle arbeidskirker, og ikke først og fremst som høytidsskapende helligsteder. Bare tre kirker, som alle ble bygget i dalen før krigen, er tradisjonelle norske kirker som reiser seg med tårn og spir og har en landlig kirkegård rundt.

Kirkestatistikken forteller at mange i Groruddalen oppsøker nettopp disse tre kirkene for dåp, vigsel, gravferd og høytidsdager. Mange opplever ikke at de flate, moderne arbeidskirkene er «ordentlige kirker». At flere av dem ligger så nær kjøpesentrene, oppleves også problematisk. En sa det så sterkt: «Man kan ikke ha dåp i en kirke som ligger ved et senter!» Det hellige synes å kollidere med de rent instrumentelle og kommersielle verdier som sentrene forbindes med.

Et kanskje noe overraskende trekk i min undersøkelse er at mange av de faste kirkegjengere som har hatt tilslitsverv og oppgaver i arbeidskirkene, heller ikke synes at de flate arbeidskirkene fremtrer tydelig nok som kirkebygg. En sier:

«Den (kirken) ligger litt bortgjømt. Det synes jeg. Det er litt trist at den ligger så nær senteret... Du oppfatter ikke helt og holdent at det er en kirke når du står utafor. Så hvis det hadde vært litt lenger opp i bakken – ja, det hadde ikke behov å vært så veldig langt ifra, men

litt lenger opp i bakken – så hadde du skjønt at det var kirke».

Den samme informanten omtaler imidlertid en lignende kirke, som ligger mer landlig til, på følgende måte:

«Altså, det er jo ikke det vi forbinder med spir og ... sånn kirke. Det er jo en arbeidskirke, av de moderne. Så hvis du står utafor og ser, tenker du vel ikke med en gang på en kirke. Ja, når du ser kirkeklokkene, kanskje, det tårnet med kirkeklokkene, da skjønner du det. Men hvis den hadde vært borte, så hadde det vært mer som et annet hus, liksom. Men jeg synes kirka er okey, jeg. Ikke det vakreste, men....»

Landlig beliggenhet er altså ikke nok. Formen på kirkebygget er også viktig. Du må kunne se at det er en kirke.

En annen informant, med sterk bedehustilknytning, stiller følgende krav til et kirkebygg:

«Det er visse elementer som alltid må være med, synes jeg. Det er et sentralt plassert tårn, ikke nødvendigvis oppå kirken, men det må være synlig at her er det en kirke... Tårnet synes jeg forteller at her er det en kirke. Selv om takvinkler og sånn har vært forskjellig opp gjennom årene, så synes jeg at det bør være en viss loftning på taket. Det har noe med storheten over det å gjøre. Ellers liker jeg ikke kirker som er flate. Da blir det for tungt. Det må være en loftning på det».

For meg synes det som om de fleste kristen-kulturelle grupper (ikke karismatikerne og i noe svakere grad de unge i menighetene) savner den vertikale dimensjon og sakralitet som kirkebygget kan tilføre stedet. Få uttrykker stolthet over sin arbeidskirke, mens mange tydeligvis opplever stolthet over sin høytidskirke med tårn og spir og kirkegård rundt. Disse synes å gi en god stedsopplevelse og binde folk sterkere til stedet.

Kan man også i Groruddalen gjenfinne den urgamle søken etter å se sitt sted konstruert etter oppfatningen av «hellig sted», en *axis mundi* (M. Eliade)?

Marka betyr også mye for folk i Groruddalen. Det fine ved å bo her er at «det er kort vei til byen, og så har du marka like ved!» Grønne vekster og knauser mellom blokkene og marka i nærheten gir stedet kvalitet. Mine informanter, ikke minst de aktive kirkegjengerne, gir også uttrykk for at de fin-

ner det hellige representert i marka og på bestemte steder der. To av de unge, som ikke er så opptatt av spørsmålet om sakralitet i sine arbeidskirker, opplever et større religiøst «kick» i marka enn i sin kirke. På en høyde eller ved et vann opplever de nærhet til det hellige og at de blir sett av Gud.

Også dette gir grunn til spørsmål og ettertanke: Om hvor lite (drabant-)bykultur knyttes til religiøsitet i norsk kontekst. Om hvordan vi har prioritert funksjonalitet framfor hellighet i våre kirkebygg. Om det hellige som alltid søker seg et *sted*.

For dem som ønsker en mer utførlig beskrivelse av prosjektet kan jeg henvise til følgende artikler:

1. «Stedets makt. Rom for det hellige i Groruddalen?» i Konferanserapport 17.–18. august 1995, utgitt av Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO), Underhaugsveien 15, 0308 Oslo.
2. «Folkekirke og hellighet i Groruddalen», utgis sommeren 1996 i *Norsk Teologisk Tidsskrift*, Teologisk fakultet, Blindernveien 9, 0315 Oslo.
3. «Kirkebygg og hellighet i Groruddalen», foredrag på kirkebyggseminar 15. mars 1996, Kirkens bymisjon, Maridalsveien 23, 0132 Oslo.

# Katedralen og helligstedet – et budskap for vår tid?

Av Arne Bakken

Min bakgrunn for å søke Olavsstipendiet til prosjektet «Katedralen – et budskap for vår tid», er at jeg i nærmere 15 år har vært knyttet til Nidarosdomen – først som studentprest, siden som kapellan og nå som pilegrimsprest. Foruten deltakelse i et mangesidig gudstjenesteliv som finnes der, har jeg hatt vandringer høyt og lavt for mangeartede grupper og enkeltpersoner og brukt kirken som den «erindringsbok» den er for våre åndelige kulturelle røtter. De spesielle kvaliteter Nidarosdomen har som hellig rom, har åpnet opp for interessen for det hellige rom generelt. I disse årene har jeg gjort erfaringer med hvordan opplevelser i kirkerommet for mange skaper både nytt og grunnleggende livsfundament og hvordan det levde liv kommer inn i et nytt forklarelsens lys.

## De hellige rom «taler»

Dette med rommets betydning som konstituerende for troen og virkelighetsopplevelsen er lite påaktet i de fleste teologiske disipliner i vår kirkelige tradisjon. Men vårt tilfang av erfaring og vår livstolkning er avhengig av konteksten. Ikke bare det sagte ord taler til oss i en kirke men også arkitekturen, kunsten, lyset og hele rommets atmosfære. Hele det hellige rom taler, men hvor bevisst er vi den dialogen?

Vi opplever en ny interesse for det hellige

rom i vår tid. Det får uttrykk på mange måter. Vi ser det i en økende forståelse for liturgiens betydning og at hele kirkerommet i den forbindelse taes i bruk på en annen måte enn før. I mange kirker er det nå anskaffet lysglober hvor mennesker kan tenne bønnelys. Troen synes å ha behov for å få flere og mer konkrete uttrykksformer. Den sitter ikke bare i hodet, men i armer og ben. I interessen for de gamle pilegrimsveier og i fornyelsen av pilegrimstradisjonen som pågår også i den lutherske kirke for tiden, ligger også forståelsen av helligstedenes betydning. Å vandre som pilegrim til et hellig sted er i seg selv et uttrykk for å synliggjøre det usynlige at troen fortsatt er en vedvarende vei mot Gud. De første kristne ble som kjent kalt de som hørte til «Veien» (Apg 9).

Fra Sverige foreligger en ny undersøkelse om det svenske folks forhold til kirkebygget, *Kyrkobyggnaden och det offentliga rummet* (1995). Den viser at mennesker opplever kirkebygget som noe mere enn bare som et gudstjenesterom. Det er et samlende rom for både det religiøse og det sosiale og kulturelle fellesskap i en bygd eller bydel. Overraskende er forholdet som ungdomsgruppen under 20 år har til kirkebygget på hjemstedet. Ut fra en tenkt tanke at kirken skulle rives, var det denne gruppen og de over 60 år som protesterte sterkest. Det som gir kirkebygget en så fremtredende rolle i

svensk kulturliv, sies det i denne undersøkelsen, er at det gjennom sin karakter som stedets «allrom» har kunnet fungere som et samlende møtested for grupper med vidt forskjellige forestillinger og motiv, og der byggets rolle i årets og livets høytider er viktig. Etter Estonia-ulykken, da de pårørende ikke hadde noe «sted» å gå til for å uttrykke sorgen og savnet, var det til kirkene folk gikk for å uttale sin smerte og sin medfølelse. Lignende hendelser fra vårt eget land, det være seg i sorgens eller i gledens tider, påminner oss om at kirkebygget er stedet for den enkeltes møte med Gud, men at det også bokstavelig talt gir rom for den sammenbindende funksjon som religionen har for et helt folk.

Som den pilegrimskirke Nidarosdomen er, påminner den om det enkelte menneskes møte med det hellige sted og med Den hellige, men bærer også i seg påminnelsen om det verdigrunnlag som hele vårt samfunn bygger på. Jeg tror Sigmund Skard har rett når han sier om de gamle katedraler at «her er staden for langsyn over sitt eget livs- laup, og rekneskap over dei verdiar det bygger på» (Sigmund Skard: *Vandringar*, Oslo 1983). Slik får Nidarosdomen som hellig rom en helt spesiell funksjon for vårt land og folk.

## «Ethvert helligsted er et kosmos i miniatyr»

Tilstrømningene til de gamle katedraler over hele Europa øker og øker. Fra Canterbury i England vet vi fra en nylig undersøkelse at 93% av de som besøkte byen også besøkte katedralen.

«Å, så vakker kirken er» – hører man ofte folk si som kommer inn i Nidarosdomen. Viktigere enn at den er vakker, er at den er sann. Jeg opplever dette helligstedet mer og mer viktig fordi det virker sant på meg. Her får alt i livet sitt uttrykk. Her er gleden og fryden, fortvilelsen og smerten. Alt er plassert inn i en større sammenheng. Lidelsens

og avmaktens livgivende kilder ligger som et grunnfundament og gjør hele katedralen vakker. En katedral ber om dialog med enhver som trer over dens terskel. Desillusjonert og livstrett er katedralen i alle fall ikke. Den har sett noe! Den vil noe! Den har noe den vil si! Katedralen utfordrer i det øyeblikk man nærmer seg den. De store katedraler ble bygget i en tid da man ikke var betraktere til livets drama. Middelalderen skilte ikke mellom form og innhold. Formen uttrykte en del av innholdet. Derfor kunne et menneske som sto i en katedral ikke forholde seg nøytral. Dette helligstedet vil være forvandlingens rom. Med sinn og sanser, følelser og intellekt, med sin avmakt og sin styrke sto de midt i livets kamp – midt i kampen mellom livets avgrunner og dets høyder. Vellystingen såvel som den fromme har sin plass i kirkekunsten her, svikeren såvel som den trofaste. Skal vi komme i dialog med katedralen – og med ethvert helligsted tror jeg vi må våge oss ut av betrakterrollen. Vi må våge og ta i bruk alle rommene i oss. Da kan vi også se mislykkelhetens og motgangens uerstattelige plass i vårt liv. Katedralen speiler alle disse livets rom? Victor Hugo hevdet at før Gutenbergs små bokstaver, var arkitekturen menneskenes store alfabet der de la ned sin tros- og livserfaring.

«Det er ikke tiden som forandrer oss, men rommet», er det blitt påstått. I det utsagnet ligger utfordringen: Hva får være sant i vårt liv? Hva slags 'rom' skaper vi rundt oss i vår kultur idag? I vår teologi? I våre kirkerom? «Kirkerommet er et sted med resonans der de myter og metaforer som ligger under den realistiske overflaten, kan finne gjenklang», sier Jan Schumacher. Han uttaler videre: «Å tolke katedralens 'tekst' betød å oppdage sitt eget liv som delaktig i det historieforløp som katedralen gestaltet, og som foregav å være et forløp som om-sluttet alt som hadde navn av menneskeliv. Mens flertydighet for en moderne bevissthet vil være knyttet til at tekstens bærende sannhetsinnhold er problematisk

fordi det hører til i en annen tid enn vår egen, så befinner katedralens flerdimensjonalitet seg innenfor én og samme historie, der de enkelte menneskeliv som inngår i historien får sin mening ut fra helheten, en helhet som for middelaldermennesket var like reell som den var usynlig: de så i 'speil og gåter' inntil det fullkomne kommer. – Menneskets liv skulle falle på plass innenfor katedralens verden, slik at de fant seg igjen som en del av katedralens universalhistoriske struktur.» (Jan Schumacher i *Kirke og kultur* 1989).

## Bok om helligstedet

Med utgangspunkt i vår tids strømninger av eksistensiell og religiøs søken, som uttrykkes blant annet i interessen for pilegrimen og det hellige sted, har jeg – ved hjelp av Olavsstipendet – fått anledning til å bearbeide erfaringer jeg har gjort i min tid som prest ved Nidarosdomen til et bokmanus. H. Aschehoug & Co. Forlag vil utgi boken rundt årskiftet 1996/97 med den foreløpige tittel: «Katedralen – fortid møter nåtid. Nøkler til Nidarosdomen».

Kristkirken i Nidaros var middelalderens store pilegrimsmål her i Norden. Den er bygd for å betjene pilegrimene som søkte dit. Med utgangspunkt i Nidarosdomen har jeg forsøkt å konkretisere en del av disse

tankene som er nevnt ovenfor. Noen mener å gjenkjenne pilegrimsvandringens mønster: *oppbrudd – vei – mål – veien hjem* - i katedralbygningen. Ut fra det mønsteret har jeg beskrevet Nidarosdomen. Det skrevne forutsetter verken at leseren har vært der eller planlegger et besøk dit. Ved å ta utgangspunkt i det konkrete rom er målet å sette alt inn i teologisk/eksistensiell ramme. Ved en fordykning i bygningen og dens historie er det håp å formidle kirkens og tradisjonens meningspotensiale for vår tids mennesker. Intensjonen er ikke å vende tilbake til en middelaldersk livsform eller tankegang, men å være en brobygger til en helere livsopplevelse og undersøkelse om det i katedralens fortolkningsunivers finnes et språk for en splittet verden. Spaltingen av livet i separate deler, som det moderne menneske sterkt opplever, representerer et formidlingsproblem for kirken. I mitt arbeid med boken, har det ikke vært naturlig å skille mellom kunnskapsformidling og forkynning. Som teologisk prosjekt griper dette over de fleste av fagets disipliner – fra kirkehistorie, bibelfag til alle disiplinene av praktisk teologi. Boken vil bli rikt illustrert. Mange av bildene vil vise deler av nasjonalhelligdommen som overføringsverdi til andre helligsteder, for jeg tror det er slik at den som kjenner én katedral, vil snart se en katedral i enhver kirke.



Bred presentasjon:

## Verdifull svensk statusrapport

Nyttigt for fagets udøvere lagde den nye udgave af Halvvårsskrift for praktisk teologi ud med et temanummer om Praktisk teologi i Norden (hefte 1/1995). Det fremgår her, at den praktisk teologiske forskning er omfattende i Norge, imponerende i Finland, men alt ialt mest markant, ja næsten massiv i Sverige. Allerede derfor, men også for at vi andre bedre kan forstå tankegangen bag fagbetegnelsen «kyrketenskap», som vi kender fra lærebogen «Kyrkans Liv», red. af S. Borgehammar, anden omarbejdede udgave 1993, er der grund til at være taknemmelig for, at de svenske kolleger nu har udsendt en udførlig redegørelse for fagets historiske udvikling og aktuelle perspektiver i Sverige.

Der er tale om en meget velskrevet og velredigeret bog, hvor de udførlige noter samtidigt giver en kommenteret bibliografisk oversigt over svensk praktisk teologisk forskning og dens inspirationskilder i 200 år. Solidt og klart redegør brødrene Åke og Carl-Gustaf Andrén for fagets udvikling i henholdsvis Uppsala og Lund, hvorfra de er pensionerede professorer i faget. Der er genoptryk af Lars Eckerdals og Alf Härdelins værdifulde redegørelser for liturgi- og spiritualitetsforskningen, mens Sven-Erik Brodd og Bertil Nilsson skriver klart om økumenikkens og kirkerettens indplacering i svensk kyrketenskap. Og til sidst fremlægger de nye professorer i henholdsvis Uppsala og Lund, Sven-Erik Brodd og Sven-Åke Selander, deres forskningsprogrammer for faget, mens redaktøren Olof Bexell til allersidst fremhæver, hvorfor og hvordan «kyrketenskap» er en god betegnelse for, hvad vi andre kalder praktisk teologi. Det er argumenterne for og imod den fagbetegnelse – og fagets særlige svenske indhold, jeg skal kommentere i det følgende.

Som vi har demonstreret det i den nye danske lærebog i praktisk teologi, er der såvel saglig-teologiske som pragmatisk-fagafgrænsningsmæssige grunde til at sætte fokus på kirken og dens arbejdsformer i den praktiske teologi. Og naturligvis er betegnelsen kyrketenskap mindre misforståelig end praktisk teologi, selv om man strikte teologisk straks kan indvende, at skal vi have kirkevidenskab, så skal vi også have skabelsesvidenskab og frelsesvidenskab, for teologisk set er kirken jo ikke noget i sig selv, men en dimension i/et udtryk for Guds virke i og vilje med verden – akkurat som skabelsen og frelsen er det. Det viser sig da også, at betegnelsen kyrketenskap historisk set ikke er teologisk, men universitetspolitisk begrundet i Sverige.

Desværre savner man i bogen en analyse af, hvordan fagudviklingen i praktisk teologi i Sverige er præget af den overgang fra «teologi» til «religionsvetenskap», som RUMO-betænkningen af 1971 søsatte, ligesom enhver reference til Hedenius og dette århundredes udvikling i svensk filosofi og videnskabsteori mangler, selv om «ett ständigt pågående vetenskapsteoretisk samtal» (s. 166) påberåbes. Jeg er på for stor afstand, mens kollegerne hinsidan åbenbart er for tæt på til at kunne overskue disse sammenhænge, selv om der i



det sidste årti har været markante opbrud i svensk teologis videnskabssteoretiske selvforståelse, så flere perspektiver burde tegne sig hinsidan.

I 1925 blev den praktiske teologi i Lund omdøbt til «Kyrkokunskap med kulthistorie og kyrkorätt» (s. 44), mens brødrene Andrén i 1968 lagde sig fast på betegnelsen «kyrko- og samfundsvetenskap», dels for at få alle kirkesamfund inddraget i synsfeltet, dels for at slå fast, at det altså er vetenskap det her (s. 48). Når man kan have statskundskab, kan man jo også have kirkekundskab på universitetet, sagde allerede Edvard Rothe i begyndelsen af dette århundrede (s. 44). Og når man kan have målrettet fredsforsknings kan man også have målrettet økumenisk forskning, siger Brodd i dag (s. 76). Det universitetspolitiske klima, der fremkalder sådanne argumenter, kan man godt forestille sig, men ikke desto mindre er der tale om sammenligninger, som det er teologisk problematisk at tænke ud fra. Kirken er jo alt andet end en stat, selv om positivisterne i universitetsledelsen måske bedst kan forstå den parallel. -

Det forekommer mig, at den påfaldende vægtning, hvor pastorallære, homiletik, kateketik og sjælesorg tilsyneladende forsvinder ud af synsfeltet i Uppsala og sjælesorg ligeledes i Lund, har med focuseringen på kirken som «stat i staten» at gøre. Positivt synes det mig derimod at være, når Brodd i Uppsala fastholder og vil udfolde spændingen mellem kirken som dogmatisk normeret (ekkesiologi) og kirken som faktisk udfoldet størrelse (ekkesialitet). Her kommer hans økumeniske indsigter til positiv brug i den praktiske teologi, hvor vi alt for let kun ser kirken som henholdsvis deduktiv-teologisk og induktiv-empirisk størrelse. Brodds samlede syn for faget forekommer således inspirerende, mens jeg for min del må tage forbehold, når ekkesialitet med Karl Rahner oversættes med «självförverkligande» (s.106, jvf. s. 24 og 113). Kirken skal ikke virkeliggøre sig selv, men stå til tjeneste for oprettelse af tro og tegn på Guds Rige. Helt galt går det, når Brodd skriver, at Missio Dei-teologien lærer, at «kyrkan är Guds mission» (s. 116). Nej, Guds mission er Guds, som kirken beder om, at den må blive et redskab for.

Hvor Brodd i Uppsala lægger op til et integreret studium af, hvad kirken som en næsten i sig selv hvilende størrelse er og gør, satser Selander i Lund på at udvikle kundskab om kirkens yderst forskellige funktioner og virkninger. Som eksempel nævner han det fællesnordiske forskningsprojekt «Dejlig er jorden» om salmerne i funktion, hvis focus er en religionssociologisk og etnologisk belysning af salmers folkelige brug, altså et eksempel på, hvordan kirkens gods og gøremål også virker langt uden for kirken. Det er efter min mening et udmærket projekt, som bestemt bør støttes af den praktiske teologi, hvis ikke kirkehistorikerne og religionssociologerne selv kan gennemføre det.

Selanders eksempel viser imidlertid, som mange andre projekter og hele fagområder, der omtales i bogen, at den praktiske afgrænsning af praktisk teologi/kyrkovetenskap naturligvis først og fremmest er et spørgsmål om praktisk arbejdsdeling i forhold til forhåndenværende eller manglende kolleger i andre fag på universitetet. Det ene fornødne er at fastholde, at praktisk teologi er teologi, der derfor må stå inde for sit eget sammenhængende teologiske udgangspunkt, selv om sider af den fælles teologi i praksis varetages af andre kolleger. Intet kirkeligt bør være den praktiske teologi fremmed (jvf. s. 83), men først og fremmest bør den vide, hvorfra kirken har sin oprindelse og sit opdrag.

Ærgerligt synes det for mig at være, at kyrkovetenskapen i Sverige (helt modsat den nyere praktiske teologi i Tyskland) øjensynligt har mistet sansen for mission, der jo nu har egne lærestole i Lund og Uppsala, selv om missionstudiet netop indfortes i Sverige af H. V. Tottie, der sad på den praktisk teologiske lærestol i Lund fra 1893 til sin episkopalisering i Kalmar år 1900 (s. 15). Til gengæld kan jeg glæde mig over, at diakoni (dog især i form af diakonatsteologi) og spiritualitetsforskning selvklart hører med til svensk praktisk teologi.

Desværre kan jeg ikke love, at vi snarest gør svenskerne denne bog efter i Danmark. Der-til har vi simpelt hen for lidt at skrive om. Men så meget desmere kan vi takke svenskerne for deres redegørelse og – bedre informerede – glæde os til fortsatte diskussioner om forskningslinier og konkrete projekter fremover.

Oloph Bexell (red.):  
*Kyrkovetenskapliga forskningslinjer,*  
 Studentlitteratur, Lund 1996  
 176 s., 192 Skr.

Hans Raun Iversen

## Pastorallære

Ansv.: hele redaksjonen

Thomas C. Oden: *Classical Pastoral Care.*  
 Vol 1: *Becoming a Minister.* 192 s.  
 Vol 2: *Ministry Through Word & Sacrament.*  
 231 s.  
 Vol 3: *Pastoral Counsel.* 297 s.  
 Vol 4: *Crisis ministries.* 294 s. (inkl. index)  
 Grand Rapids: Baker Books 1994. \$ 44.99.

Thomas C. Oden har de siste 20 år viet seg til et stort prosjekt: å rehabilitere «klassisk» pastoralteologi som kilde til innsikt for dagens utøvere av sjelesorg og åndelig veiledning. Professor Oden har i innledningen til boken *Care of Souls in the Classic Tradition* (Philadelphia: Fortress 1984) beskrevet sin egen utvikling frem til en posisjon preget av betydelige forbehold overfor en sjelesorg i psykoterapiens paradigme. Oden begynte selv i 1950-årene som klient-sentrert terapeut, men ble – ikke minst gjennom Kierkegaard-studier – ført til erkjennelsen av at Freud og «the post-Freudians» ikke var de første til å fatte dybdene i menneskesinnet og det komplekse mønster av drivkrefter som der holder hus.

Når Oden taler om den klassiske pastoralteologiske tradisjon, mener han primært «the ecumencial consensus of Christianity's first millenium of experiece in caring for souls» (s. 24). Den moderne sjelesorg er, hevder Oden, fanget i et tenkesett som i stor

grad faller sammen med det 20. århundres psykoterapi, og som han karakteriserer med tre stikkord: autonom individualisme, naturalistisk reduksjonisme og narsissistisk hedonisme (s. 24).

Men skal teologiske studenter og prester gjenoppdage den klassiske pastoraltradisjon, må det skapes tilgang til kildene. Det er nettopp dette behov Oden søker å dekke gjennom sin 4-binds serie om «Classical Pastoral Care», som første gang utkom i årene 1986–89. Nå foreligger verket i en prisgunstig paperback-utgave. Hvert av bindene tar for seg ulike hovedaspekter: Bind 1 samler tekster om veien inn til prestetjenesten, bind 2 rommer materiale om tjenesten med Ord og sakrament, bind 3 fokuserer på sjelesorg i spesifikk mening og bind 4 belyser prestens tjeneste ved livets kriser.

Hvert bind er godt strukturert, samlet om 6–10 emnekretser. Verket gir rett og slett utdrag fra et stort bibliotek av klassisk pastorallitteratur, organisert av Oden selv og forsynt med hans sammenbindende tekst. «Klassisk» har Oden her gitt en noe utvidet mening i forhold til den definisjon som ble referert ovenfor. Luther er således fyldig representert. Enkelte tekster er for knappe, i det de nærmest fremstår som pastoralteologiske «mannakorn». Verket had-

de derfor partivis tjent på å ha noen færre, men mer utførlige tekstutdrag.

Men når dét er sagt, er Odens 4-binds-

verk en gruve å grave i. Det er mange som for sent i livet innser betydningen av å lese teologiske primærtekster.

O.S.

## Homiletikk

Ansv.: Olav Skjevesland

Björkstrand Gustav (red.):  
*Homiletisk forskning i Norden*  
Åbo 1995. 110 s. FIM 50,-

För att kartlägga den aktuella situationen i den homiletiska forskningen i Norden samlades forskare från alla de nordiska länderna till ett seminarium i Åbo den 2-4 december 1994. Seminariets tema var «Religiös kommunikation». Den rapport, som här anmäls, innehåller en samling artiklar, vilka bygger på de föredrag som hölls av ämnesföreträdarna vid de deltagande teologiska fakulteterna; Eberhard Harbsmeier (Danmark), Gustav Björkstrand (Åbo - Finland), Markku Heikkilä & Jyrki Knuutila (Helsingfors - Finland), Einar Sigurbjörnsson (Island), Olav Skjevesland (Norge), Sven-Erik Brodd (Uppsala - Sverige) och Sven-Åke Selander (Lund - Sverige).

*Homiletisk forskning i Norden* ger en historisk exposé över varje lands homiletiska forskning och de särtraditioner som varje land har. Två saker är särskilt intressanta, dels den metodiska utvecklingens likheter och skillnader mellan länderna och dels presentationen av tidigare och pågående forskning. Dessa presentationer ger en rik överblick över vad som har varit och över vad som är på gång. Att sammanställa detta var Åbo-seminariets primära mål, vilket författarna genomfört med ära.

Ett gemensamt drag i alla ländernas homiletiska forskning är det nyvaknade intresset för åhörarna. Redan på 1970-talet arbetades det med *sändare - mottagare - perspektiv*, men då ofta på sådant sätt att motta-

garen blev ett objekt, ett mål som skulle informeras och inte ett subjekt i en dialog. Den forskning som sker idag undersöker hur budskapet «landar» hos åhöraren, hur åhöraren tar emot budskapet och på något sätt gör det till sitt eget. «*Poenget er jo ikke bare å få budskapet sagt, men å få det hørt*» (s. 77).

Rapportens längsta kapitel är Olav Skjeveslands inledningsföreläsning «*Internasjonale trender i homiletisk forskning*». Först gör han en genomgång av homiletiken som forskningsfält och därefter presenteras trenderna i dagens internationella forskning. Skjevesland lägger den klassiska homiletiska trekanten *text - predikant - åhörare* till grund för sin framställning samtidigt som han fördjupar framställningen genom att ställa frågorna; vad, genom vem, för vilka och var.

I rapportens sista kapitel ger Gustav Björkstrand en preliminär skiss för ett nordiskt forskningsprojekt i homiletik. Efter att ha redovisat de formella grunderna för ett nordiskt samarbete presenteras några principiella aspekter på homiletisk forskning utifrån ett schema, som har utarbetats av K. W. Dahm och som i bearbetad form har övertagits av Gert Otto i hans bok «*Predigt als rhetorische Aufgabe*», 1987. Björkstrand påpekar att en betydande del av den homiletiska forskningen har utgått från trykta predikningar ur vilka man kan få en bild av vad som var utmärkande för de förkunnare som höll dem. Problemet är att de tryckta predikningarna inte behöver vara samma som de verkligen hölls och att samma pre-

dikan troligen hade olika genomslagskraft beroende på vem, var, när och hur de är hölls. «*Om forskningen stannar vid en innehållsanalys av enbart de tryckta predikningarna, når man bara en nivå i analysen*» (s. 107). Det andra problemet som Björkstrand pekar på, är den betydelse predikantens personlighet, dennes tro och dennes brottnings med texten, har för predikans utformning. Det tredje problemet är vad åhörarna «hör». Hela tiden gör åhörarna ett urval och i en sekulariserad miljö inträder även problemet med att predikanten och åhöraren inte självklart har samma referensramar och tolkningar av centrala religiösa termer. Björkstrand menar «*att man inom aktuell homiletisk forskning inte tillräckligt har beaktat de komplexa problem som är förenade med budskapets förmedlingsprocess*» (s. 108). Til sist pekar Björkstrand på möjligheten med ett nordiskt homiletiskt forskningsprojekt som skulle granska hela den process som predikan i mässan utgör. Ett sätt skulle kunna vara att välja en söndag under kyrkoåret, då man skulle samla in predikningar från ett representativt antal församlingar i samtliga nordiska länder. Predikningarna bandas för att framställningssättet ska kunna analyseras. Frågeformulär och intervjuer skulle kunna användas för att ta reda på vad åhörarna har uppfattat av predikningarna.

Efter att ha deltagit i Åbo-seminariet och läst boken kan jag konstatera att det just nu bedrivs flera intressanta forskningsprojekt i Norden. Särskilt vill jag peka på de undersökningar som genomförs inom ramen för den fyraåriga forskarskolan vid Åbo Akademi, upprättandet av det homiletiska arkivet i Helsingfors med för närvarande 60 000 titlar, projektet: «*Vadstenabrödernas predikan. Offentligt tal, europeisk kulturförmedling, folkfostran*» och de i Lund planerade undersökningarna under samlingsnamnet «*Predikan som kulturkommunikation*».

Jan-Olof Aggedal

Bo Larsson:

*Spadtag i orden. Funderingar kring predikan.* Verbum, Stockholm 1994. 157 s. Pris ikke oppgitt.

Forf. er lærer i homiletikk ved Pastoralinstituttet i Uppsala, og har med sine «spadtak i ordene» levert en poetisk og innfallsrik bok om prekenens status i dag. Bo Larsson konstaterer at prekenen er kommet i krise i et av de mest sekulariserte land i verden, og søker veier til prekenens fornyelse. Her blir skjønnlitteraturen en hjelp til både å peile «ett helt folks själslige tillstånd» (s. 11) og en inspirasjon til den språklige fornyelse som nå trengs: «Den som är satt som Verbi Divini Minister – det gudomliga Ordets tjänare – är skyldig att ständig söka efter levande och bärande ord» (s. 21).

Det som karakteriserer boken er dermed dens klangbunn i nyere svensk skjønnlitteratur, mens den teologiske fundamentering, eller konsepsjon, er mer utydelig. Bo Larsson har selv i boken *Närvarande frånvaro* (1987) analysert et påfallende drag i svensk åndsliv av i dag: Midt i en dyp sekularisering oppviser Sverige en skjønnlitteratur hvor den religiøse dimensjon er iøyenfallende (Sven Delblanc, Torgny Lindgren, Göran Tunström o. fl.). De skjønnlitterære forfattere sensibiliserer åpenbart en dimensjon som nyere svensk «folkheims»-teknokrati altfor lenge har satt på indeks.

Bo Larsson nøler ikke med å betrakte prekenens skriving som et kunstnerisk arbeide: «– predikoförberedelsen skall vara en skapande födsloprocess, en homiletisk graviditet av bön och hårt arbete. Att skriva en predikan är inte ett neutralt hantverk i stil med att snickra till en potatislåda, utan ett konstnärligt, skapande arbete i Guds närhet. Alla sinnen skall vara med» (s. 31).

Med disse antydninger skulle tonen i boken være anslått. Bo Larsson skriver altså om prekenens samtidssituasjon og -tilknytning, om forkynnensens «hva» og «hvorledes». Ved siden av de skjønnlitterære dialoger, trekker forf. her også på en del sentrale

aktører innen nord-amerikansk homiletikk (Buttrick, Craddock, Scott Wilson, Lowry). Midt i boken står det kapittel jeg fant mest interessant: «Nåd för den som dräpt?» Her påpeker Larsson hvorledes skyld og nådeproblematikken er høyst nærværende i samtidens skjønnlitteratur (primær referanse her er Bengt Pohjanen: *Silvertorpeden*, 1992), mens temaet har bleknet i samtidens forkynnelse (s. 85).

I siste halvdel av boken følger tre kapitler om kasualforkynnelsen (dåp, vigsel, begravelse), som rommer kloke, men relativt tradisjonelle synspunkter. I et kort avslutningskapittel anspores leseren til ikke å slå seg til ro, men alltid til å lete, grave videre. Boken gir seg ikke ut for å være en homiletisk lærebok. Til det mangler den flere sentrale prekenlære-momenter (prekenens eksegetisk-hermeneutiske problematikk, dens liturgiske innramning, predikantens person, etc.). Den er nettopp hva undertittelen angir: «funderingar kring predikan» – i bestemte, utvalgte perspektiv. Det er absolutt tiden verdt å ettertenke prekenens muligheter og problemer i dag sammen med Bo Larsson.

O.S.

Thomas G. Long & Cornelius Plantinga, Jr. (eds.):  
*A Chorus of Witnesses. Model Sermons for Today's Preacher.*  
 (Eerdmans: Grand Rapids 1994).  
 306 s. \$ 18.00.

Utgivernes formål med denne prekenantologi er dobbelt: De ønsker for det første å formidle et knippe preker – 36 i alt – som hører til det beste som i nyere tid er laget innenfor ulike teologiske tradisjoner, og som derfor må forventes å ha en særlig «oppbyggelig» verdi. For det andre ønsker redaktørene å utgi preker som kan tjene som eksempler i den homiletiske undervisning.

For det siste formål er prekenene gruppert i fire typer:

- Preker som programmatisk søker å *forstørre teksten*
- Preker som har et markant *sikte*
- Preker med en *bestemt form og dynamikk*
- Preker ved bestemte anledninger («*kasualpreker*»)

Samlingen rommer naturligvis nok flest amerikanere. Mellomkrigsgenerasjonen er representert ved størrelser Harry Emerson Fosdick (som er en pionér for den type forkynnelse som søkte å drive «pastoral counseling» fra prekestolen) og Georg A. Buttrick. Her finner vi videre den farvede predikant Gardner C. Taylor, som var en av de store forbilder for Martin Luther King, Jr. Og her møter vi flere på dagens homiletiske «A-lag» i USA: Fred Craddock, Frederick Buchner, David Buttrick (sønn av ovennevnte George Buttrick), Elisabeth Achtemeier og William H. Willimon.

Noen få europeere er også med i samlingen: Karl Barth og Jürgen Moltmann (i oversettelse) og engelskmennene Austin Farrer og C. S. Lewis. Sistnevnte er representert med en av de største preker han har holdt, «The Weight of Glory», her i litt forkortet versjon. C. S. Lewis holdt forøvrig ganske få preker.

Den preken som gjorde størst inntrykk på meg var den «store» Friedrich Schleiermachers dypt bevegende tale ved sønnen Nathanaels bære. Plutselig steg den teologiske 1800-tallsgiganten frem og åpenbarte en side som vi ikke møter i studium og lærebøker: Den sønderknuste far som tar farvel med et barn, en far skaket i fundamentene av sitt liv – og dog full av tro, ømhet og visdom.

Mon tro om det ikke var en god idé å lage en tilsvarende samling av nordiske preker av nyere dato, ikke minst med tanke på prekenundervisningen?

O. S.

## Sjelesorg

Ansv.: Tor Johan S. Grevbo

Atle Roness:

*Utbrent?*

*Arbeidsstress og psykiske lidelser hos mennesker i utsatte yrker.*

Universitetsforlaget, Oslo 1995, 271 s.

Psykiateren og teologen Atle Roness (nå professor i Bergen) skriver om utbrenthet i helsevesenet, skolen og kirken. Tanken er å gi en enkel innføring i hvordan arbeidsbelastning kan føre til utbrenning og psykiske lidelser. I et innledende kapittel peker Roness med rette på at utbrenthetsbegrepet er lite velavgrenset, og han velger derfor å tale samtidig om utbrenthet og psykiske lidelser. Forholdet til stress får en mindre tilfredsstillende behandling. Selv definerer Roness utbrenthet som *en tilstand av fysisk og mental utmattelse som følge av vedvarende emosjonelt press på arbeidssstedet*.

Når det gjelder årsaker til utbrenthet, skjeler Roness på vanlig måte mellom årsaker i arbeidssituasjonen og årsaker i den enkeltes personlighet. Av første type trekker han frem problemer knyttet til mellommenneskelig kontakt, arbeidets art, liten handlefrihet, konflikter, dårlig opplæring og dårlig organisering. De personlige faktorer beskrives som manglende kompetanse, lav selvfølelse, resultatorienterte personer, mestringssevne, engasjement og nettverk. (Som man ser, har ikke alle punktene fått en konsekvent utforming. Noen er negativt formulert, andre har fått en nøytral form og atter andre er positivt formulert. Denne variasjon letter ikke akkurat lesningen.) – Når det gjelder forebyggende tiltak, nevner Roness verdien av godt organiserte arbeidsplasser, veiledning (ikke minst interessant for prester som er i ferd med å bygge opp et effektivt arbeidsveiledningssystem), ventilering av følelser, stimuleringsiltak (bl.a. faglig fornyelse) og god ledelse. På det indi-

viduelle plan gjelder det å sette seg realistiske mål, unngå personliggjøring, gjøre ting på en ny måte, tenke positivt, elske sin neste som seg selv, lære å sette grenser, sørge for hvile og avkobling, sørge for avstand mellom arbeid og privatliv, sørge for et liv utenom jobben, ta vare på familie og venner, bevisstgjøre sine verdier, sørge for fornyelse og etterutdannelse samt å skifte jobb i tide. Disse punktene er utformet som enkle mentalhygieniske råd. De virker på mange måter selvsagte, men poenget er vel at i en utbrenthets situasjon er det svært problematisk å redde seg tilbake til vanlige normer for et godt liv. Forebyggelse blir derfor uhyre viktig. Noen årsaker til utbrenthet stikker imidlertid så dypt at de forebyggende råd hos Roness – samlet sett – kan virke noe lettvinde.

La oss avslutte med å se på det som skrives om prester. Først skildres problemer i presteyrket under stikkordene: Kallet, problemer med grenser, forventningene, manglende resultater, krevende oppgaver, presten og familien, redusert posisjon, oppbrudd og flytting, kollegiale konflikter. Mange av stikkordene belyses med korte pasienthistorier. Roness gjennomgår også det materiale som 107 prester har etterlatt seg i journalene på Modum Bads Nervesanatorium de siste 30 år, og sammenligner dette med andre yrkesgrupper, særlig leger. Han trekker bl.a. følgende konklusjoner: Flere forhold tyder på at prester er en utsatt gruppe, og noe tyder på at de i høyere grad utvikler psykiske lidelser i dag enn tidligere. Når det gjelder diagnoser, dominerer nevroser og familiebehandling, mens misbrukproblemer er nesten helt fraværende. (Hos legene er det motsatt: Mye misbruk og lite familieproblemer.) Den kjønnsmessige fordeling blant prestepasientene er som man statistisk kunne vente, men pres-

tene blir i gjennomsnitt stadig yngre når de innlegges første gang. (Også om man studerer materialet i den form det har fått i en artikkel i Nordisk Psykiatrisk Tidsskrift (1994), virker ikke de metodiske forbehold tilstrekkelig gjennomarbeidet. Det hindrer imidlertid ikke at Roness meget vel kan ha rett i sine hovedkonklusjoner.) Når Roness igjen kommer med forebyggende råd, nevner han følgende behov spesielt for prester: Mer veiledning, prioritering av familien, bedre forberedelse for tjenesten, tid til for-

nyelse, bedre lønns- og arbeidsforhold. Interessant nok avslutter han sin gjennomgang med å kreve at «antall prestestillinger bør økes radikalt i Norge i tiden fremover» (s. 246)!

Roness har skrevet en lettlest og oversiktlig bok om utbrenthetsfaren. Den bør ikke minst leses av arbeidsgivere. Men *alle* blir litt klokere i vurderingen av seg selv og andre når boken er lest. Den avsluttes med et generelt kapittel om arbeidsmiljøets betydning.

T. J. S. G.

## Liturgikk

Ansv.: Øystein Bjørdal

Holger Lissner:  
*Gudstjeneste for alle sanser.*  
Unitas Forlag, Valby 1995.

Holger Lissner er sokneprest i Den danske folkekirke. Han er kjend som ein kreativ prest med særleg gode evner til å formulere seg. Danskane har som vi veit betydelege tradisjonar å vise til i denne samanheng. Om Holger Lissner kan samanliknast med til dømes Grundtvig eller Kaj Munk veit eg ikkje, men når det gjeld dagens gudstenestearbeid er Lissner ei skapande kraft i dansk kyrkjeliv. Han var den «moralske» vinnaren i den store salmekonkurransen som Kirkeakademienes Fellesråd arrangerte for 4–5 år sidan. Av dei ca. 750 salmeforslaga vart Holger Lissner sitt rekna som det klart beste, men ettersom det var ein norsk konkurranse det handla om, så kunne ikkje Lissners danske tekst «Gå gjennom byens lange, lige gade...» reknast med. Lissner har også laga ei interessant og nyttig samling av kollektbøner, som på fleire måtar er betre enn gjeldande kollektbøner både i dansk og norsk høgmesseordning.

I boka «Gudstjeneste for alle sanser» er Lissner oppteken av å forme gudstenester for alle sansane. Det er ingen tvil om at Liss-

ner har eit velutvikla sanseapparat, og han er god til å formidle det. Han vedgår rett nok at etter eit mislukka eksperiment med røykjelse har han ikkje gjort noko særleg ut av luktesansen, men viser likevel til ei «livs-salig vellukt» som spreidde seg over heile salen då små og store salva kvarandre under avslutningsgudstenesta på Kirkedagene i Odense (jfr. s. 179f.). Det siste kan virke meir som ein «happening» enn som bibelsk-liturgisk bruk av salving. Og mislukka forsøk med røykjelse går det an å gjere noko med, om det er poenget.

«Gudstjeneste for alle sanser» er spennande lesnad. Det er som å møte ein vulkan av idear og påfunn. I hovudsak er det ei idé-samling av preiker og gudstenester for konfirmantar, små og store barn, familier og vaksne. Eit lite innleiingskapittel kunne med fordel ha forankra den sanselege gudstenesta litt meir prinsipielt. Med tittelen «Gudstjeneste for alle sanser» ligg det godt til rette for å seie noko om gudstenesta sitt vesen i høve til skaping og frelsesverk, inkarnasjon, Ord og Sakrament, sakramentalt – sakrifisielt, form – innhald o.l. Då ville lesaren fått eit betre grunnlag til å gå inn i alle dei praktiske eksempla som boka er så rik på.

Lissner deler inn idésamlinga i fleire kategoriar slik som «Fortællingen», «Billedmeditationer», «Meditationsgudstjenester», «Drama», «Happenings», «De ni læsninger» m.m. Han meiner det er ei skam (jfr. s. 12) at vi deler opp gudstenestene i forskjellige typer for barn, ungdom, familier osv., men fornektar seg ikkje for sjølv å gjere nettopp det! Han ser ikkje at det er mogeleg å lage ei gudsteneste som kan gi rom til alle Guds barn på same tid. Denne problemstillinga synes eg Lissner gjer seg for fort ferdig med. Eg ville gjerne ha sett at nettopp han brukte noko av sin kreativitet på å tenkje og forme ei gudsteneste som kunne samle så mange av kyrkjelyden som mogeleg, ei gudsteneste der ord og handling gjekk i kvarandre og som kunne samle kyrkjelyden på tvers av generasjonane. Nokre av Lissners familiegudstjenester kan minne om dette, men dei har for det meste hovedfokus på preika eller meditasjonen.

Lissners meditasjonsgudstjenester har elles mykje til ettertanke. Mitt spørsmål er om det blir for mykje, for mange komponentar. Det synes eg er tilfelle både med «Helligtrekongers gudstjeneste» og «Langfredagsgudstjeneste for voksne» (s. 63). Den siste har ikkje mindre enn 14 lesningar med tilhøyrande meditasjon og salmesong. Det meste er stramt og godt, men eg kan likevel ikkje fri meg frå inntrykket av at her blir det for mange ord.

Lissners bok er ei ressursbok med mange interessante tips. Den frodige fantasien og det billedrike språket er ein stor rikdom. Han har t.d. mykje å lære oss om korleis begynne og avslutte ei preike. Elles er eg samd med Lissner i at ei bok som dette har den faren ved seg at prester tek over idéane og prøver å gjere dei til sine (jfr. s. 160). Det skal ein vere forsiktig med. Det er lov å stele gode poeng frå andre til preike og gudstesteførebuing. Men ein får sjå til at ein ikkje berre kopierar. Det har også ein degenererande effekt på eigen kreativitet.

Ø. B.

S. Anita Stauffer:

*Baptismal Fonts: Ancient and Modern.*

Alcuin/GROW Liturgical Study 29–30, Bramcote 1994.

Døypefonten si historie viser ei interessant utvikling. Det er ei historie om korleis orda heilt vinn over handlinga og der orda sin rikdom av konkrete bilder og handlingar får liten relevans for det vi gjer. Døypefonten si historie og vår tilhøyrande praksis viser oss korleis ei kjelde med vatten blir ein flom av ord. Her talar utforming og arkitektur om eit forfall som kan minne om presten som døypte utan vatten, for å skjule «problemet» som oppstod då kyrkjetenaren hadde gløymt å ha vatten i fonten. Det er (luthersk) ritualisme i klar handling.

S. Anita Stauffer har laga ei lita bok med fokus på kva døypefontane seier om vår dåpsteologi og tilhøyrande praksis. Ho tek for seg dei eldste døypefontane vi kjenner til, og som med arkeologisk hjelp gir oss betydeleg innsikt i oldkyrkjeleg praksis, og ho viser nye, moderne baptisterier der dåpen har fått ei radikalt ny meining ved ein sterkare og tydelegare praksis.

S. Anita Stauffer er studiesekretær for gudstesteliv i Det lutherske verdsforbundet. Det er prisverdig at ho frå sin posisjon med denne boka utfordrar både lutherske og andre kyrkjesamfunn i vår tenkning og praksis omkring dåpen. «On Baptismal Fonts: Ancient and Modern» er ein del av eit større forskningsprosjekt.

Forfattaren har ikkje til hensikt berre å fortelje korleis døypefontane og dåpspraksisen har vore. Dette er ikkje reprimasjons-teologi. Den primære hensikta med denne boka er å fornye gudstestelivet i kyrkjelydane. Derfor er det også god plass til moderne løysingar på utforming av døypefontane. Bildematerialet representerer ein betydeleg verdi og dokumentasjon i boka, og fokus er meir på vatnet og sjølve døypefonten enn på baptisteriet eller rommet/plassen som dåpen blir forretta frå.

Kapittel 1 går inn på meininga med



dåpen og måtane å gjere den på. Her er symbola tydeleggjort, med kjelder både i Bibelen og hjå kyrkjefedrene. Dei fire måtane å bruke vatnet på er framheva: *submersio* (full neddykking), *immersio* (på kne i bassenget med delvis neddykking), *affusio* (som svarar til vår praksis, men med rikeleg bruk av vatten), *aspersio* (stenking/skvetting). Stauffer viser til Luthers oppmoding om neddykking i ei eller anna form, for å gi eit rikare uttrykk til dåpen som ei påskending (døyp til Jesu død og oppstode). Dette avsnittet kunne med fordel ha vore utvikla noko meir og gjort tydelegare som utfordring til tradisjonell kyrkjeleg praksis. Her kan det virke som om det elles gode ekumeniske «grepet» på boka hemmar litt.

I kapittel 2 fins ei oversikt over historia til døypefonten. I hovudsak er det den vestlege tradisjonen som blir omtala. Det styrker presentasjonen at Stauffer har teke med eitt eksempel frå den ortodokse tradisjonen i aust. Det er derimot det eldste arkeologiske funn av ein døypefont i ei huskyrkje i Dura-Europas, i det noverande Syria, frå 200-talet. Kapittel 3 inneheld ein dokumentasjon av omlag 50 eldre døypefontar. Forfat-

taren peiker både på variasjonane og rikdommen av dåpspraksis hos kyrkjefedrene. Men ho ønskjer også å peike på nokre prototypar for døypefontar for vår tid.

I siste kapittel av boka blir det fokusert på moderne døypefontar som opnar for ein rikare dåpspraksis med fornyande perspektiv på dåpsforvaltninga. Dette er interessante perspektiv, ikkje minst med tanke på den utfordring vi sjølve står overfor med omsyn til dåpsopplæringsplan, folkekyrkje-perspektivet m.m. Her finst verdfull dokumentasjon med fargebilde, skisser og illustrasjonar både frå lutherske, anglikanske og romersk-katolske kyrkjer. Eit viktig spørsmål er om døypefonten skal byggast opp over grunnplanet, eller om den skal fellast ned i golvet. Kapitlet inneheld fleire praktiske tips til rørleggararbeid, bruk av dåpsklede m.m.

Boka er klart å anbefale og er ei betydeleg utfordring til vår liturgiske praksis. Det er betimeleg på bakgrunn av den profilerte lutherske teologien omkring dåpen. Boka er elles godt utstyrt med indeks, ei fyldig litteraturliste og eit lite noteapparat.

Ø. B.

## Kateketikk

Ansv.: Finn Wagle og Birger Henrik Fossum

Robert L. Browning and Ray A. Reed:  
*Models of Confirmation and  
Baptismal Affirmation.*

Alabama: Religious Education Press 1995.

De mange kirkene i USA har sine forskjellige forståelser og praksis også når det gjelder konfirmasjonen. Mens den romersk-katolske kirke i USA feirer konfirmasjon med røtter tilbake til oldkirken, har metodistkirken ikke hatt konfirmasjon som liturgisk handling lenger enn fra 1964.

I 1963 gav Max Thurian ut boken «Conse-

cration of the Layman» i USA (fransk original 1957). Han hevdet at konfirmasjonen er en del av dåpen og har ikke noen mening ut over dåpen. Thurian ville ha en ny oppfatning av konfirmasjonen som en rite som kan gjentas og som han for sin del helst ville kalle «consecration». Flere nye amerikanske kirkeordninger har etter den tid røpet så vel nytenkning som usikkerhet omkring konfirmasjonen.

Et hovedsynspunkt i dag er at konfirmasjonen – på tross av avstanden i tid – er en del av dåpshandlingen, en del av den

grunnleggende innlemmelse – *initiasjon* – i kirken. Og denne delen kan gjentas om det er ønskelig.

Robert L. Browning av Ray A. Reed, som begge er knyttet til Methodist Theological School, Ohio, har studert konfirmasjonen på grunnlag av Skriften, teologien og historien. Dernest har de sett på den aktuelle konfirmasjonspraksis i sju kirkesamfunn ved å innhente aktuelt materiale og beskrive praksis i 15–25 menigheter innenfor hvert kirkesamfunn. Undersøkelsen omfatter Den romersk-katolske kirke, The Episcopal Church, Den evangelisk-lutherske kirke (ELCA), The United Methodist Church, The United Church of Christ og The Presbyterian Church (alle i USA) og The United Church of Canada.

Boken er delt i fire hoveddeler. Første del er en historisk og aktuell redegjørelse. Forfatterne presenterer konfirmasjonens eldste historie, og trekker linjer fram mot vår tid. De finner i sitt materiale åtte forskjellige konfirmasjons-modeller.

Konfirmasjon forstått som

1. Den Hellige Ånds segl.
2. Fullstendigjøring av dåpen.
3. Ens egen ratifisering av dåpen.
4. Tilslutningen til dåpspakten i ungdomsårene eller en fornyelse av dåpspakten når som helst i livet når et menneske når fram til dypere forståelse eller hengivelse i troen.
5. Velsignelsen som følger etter dåpen og som ønsker den nye kristne velkommen inn i det fulle fellesskap i kirken og til nattverdbordet.
6. Det selvstendige sakramentet, som meddeler Den hellige Ånd og gir et enestående kristent preg, etablerer identitet og gir evig frølse.
7. Sakramentet som kan gjentas, først erfart som en del av den fullstendige initiasjonsriten som består av dåp, håndspåleggelse og nattverd – for voksne så vel som for barn.
8. Riten som symboliserer og feirer livet i Ånden, uten selv å være en særskilt meddelelse eller mottakelse av Ånden.

Forfatterne tar deretter for seg noen aktuelle *liturgiske og kateketiske hovedtendenser* og hvordan de virker inn på konfirmasjonen.

På det *liturgiske* område erkjenner en for det første at det ikke finnes ett enkelt mønster for hvordan mennes-

ker ble innlemmet i menigheten på nytestamentlig tid. Det vil derfor være nytteløst å finne en utelukkende nytestamentlig basis for initiasjonsriter.

For det andre ser en dåpen som det reelle brennpunkt for omvendelse og hengivelse.

For det tredje ser en konfirmasjonen som en del av dåpens gave, ikke som et selvstendig sakrament. En følger her Østkirken.

For det fjerde har det vist seg at det er et behov for en liturgi for personlig hengivelse.

For det femte ser en nattverden som det avgjørende leddet i den kristne initiasjon.

For det sjette legger en vekt på initiasjonshandlingens fellesskapsnatur.

Endelig legger en vekt på Åndens frihet og uavhengighet. Liturgi gjør mulig, men virker ikke automatisk. På dette området sier forfatterne at vi står overfor to fristelser: Den ene er at vi alltid vet hva vi skal gjøre, den andre er at vi aldri vet hva vi skal gjøre. Forfatterne vil stole på den liturgiske tradisjon og dens betydning i livet, initiasjonsordninger som gjenspeiler Skriftens billedbruk og Guds Ånds virksomhet i Guds folk.

På det *kateketiske* området ser en for det første en endring fra en katekese som sikter på tilslutning til den rette tro til en katekese som forbinder tro og en søking etter en sannhet som kan bli integrert med hele livet.

For det andre beveger en seg fra en fra teori til praksis-modell til en tilnæringsmåte der teori og praksis står i et stadig samvirke.

For det tredje beveger en seg fra en «næring for troen»-modell til en modell som legger vekt på troens utvikling.

For det fjerde en bevegelse bort fra undervisningsmodell til en menighetsorientert tilnærming, der undervisningen stadig er med.

For det femte er det en bevegelse fra et skille mellom liturgi og katekese til et partnerskap mellom de to.

Endelig er det en bevegelse i retning av en integrasjon av katekese og spiritualitet.

Forfatterne selv ser konfirmasjon som en åndsmeddelende velsigneshandling, noe de utfolder nærmere i slutten av første hoveddel.

I bokens annen hoveddel legger forfatterne fram resultatene av sin undersøkelse om hva som skjer i kirkene. Spørreskjemaet de brukte, finnes som vedlegg bak i boken. Resultatene blir først presentert med utgangspunkt i de syv kirkesamfunnene hver for seg.

La meg nevne Den evangelisk lutherske kirke i USA (ELCA), som har en rik konfirmasjonstradisjon – ELCA representerer jo summen av noe ulike tradisjoner. Kirken

forbereder derfor en ny studie om konfirmasjonen. Blant de nye tendensene i ELCA nevnes at en arbeider for at konfirmasjonstiden skal oppfattes med hovedvekt på *nåde og velsignelse*, og ikke slik en tidligere generasjon så det, som en god gjerning: «a necessary evil to obtain one's 'right' to confirmation»!

En legger mer vekt på *relasjoner, støtte og personlighetsforming*, bruker stadig oftere voksne *mentorer* som skal etablere relasjoner til de unge hvor de kan dele troen. Nye synsmåter m.h.t. spiritualitet og troens utvikling er også med. Konfirmasjonen knyttes i det hele nærmere til dåpen enn til nattverden. Det er utviklet flere opplegg for konfirmasjon, bl.a. et langtidsprogram (som har flere likhetspunkter med vår dåpsoppføringsplan), et program som legger vekt på å kjenne og bekrefte den enkelte ungdom framfor å undervise i klasser, et program der eldre ungdom er veiledere («tutors») og et kateketisk menighetsprogram mer etter oldkirkelig mønster.

Deretter får vi en sammenfatning av svarene på et spørreskjema som ble sendt til alle menighetene. Forfatterne sammenfatter sine funn i 12 punkter:

1. Dåp, håndspåleggelse, salving og nattverd forstås mer og mer som én helhetlig initiasjonshandling, selv om den av mange grunner ennå ikke praktiseres som en helhet.
2. Initiasjonsordninger for voksne er særlig utviklet i den katolske kirke, men behovet og verdien er anerkjent også i andre kirkesamfunn.
3. Liturgisk formet dåpsfornyelse blir mer og mer vanlig, om enn ikke så ofte blant romersk-katolske og lutheranere
4. Tendensen går i retning av høyere konfirmasjonsalder, trolig fordi en legger så stor vekt på momentet av personlig tilslutning.
5. En forstår konfirmasjonen mindre som en individuell handling og mer som en handling i forhold til et fellesskap. Svarene på spørreskjemaene sier mer om et liv i fellesskap og misjon enn om individuell frelse og personlig skjebne.
6. Gudstjenesten oppleves som den beste presentasjon av kall/misjon.
7. Dåpen, ikke konfirmasjonen, er det avgjørende.
8. Konfirmasjon som admisjon er en foreldet ide.
9. En ønsker et rikere tilfang av opplegg og materiell.
10. Selv om prestene er sentrale konfirmanter, skjer undervisningen mer og mer ved hjelp av undervisningsteam.
11. Bruk av voksne mentorer vinner fram.
12. Konfirmasjon er ikke en eksamen i alt det de unge burde ha lært til nå i sitt liv.

I bokens tredje hoveddel drøftes *kateketiske (educational) spørsmål* og modeller i forbindelse med konfirmasjon som den enkeltes – evt. gjentatte – tilslutning (confirmation/affirmation) til dåpen. Dette drøftes i forhold til småbarn og førskolebarn, ungdommer, unge, middelaldrende og eldre voksne. Sammenliknet med det vi er kjent med i vår sammenheng, kan en si at det vi her finner er et faseprogram med en sterk sakramental profil. Vi møter ellers stadige referanser til James W. Fowlers teori om «stages of faith».

Faseprogrammet begynner allerede med de vordende foreldre, jeg refererer noe av denne delen for å formidle noen ideer.

For vordende foreldre tenker en seg tre «stages»: Den første følger kunngjøringen av svangerskapet. Presten er med i foreldrenes glede over det ventende barnet, en ser fram til fødsel og dåp og velger kan hende faddere på dette tidspunkt. Så legges det en plan for møter i tiden fram til fødselen. Dette fører fram til den første rituelle handlingen: velsignelsen av den svangre kvinnen. Book of Common Prayer har allerede et slikt velsignelsesformular. Velsigneshandlingen tilpasses slik at den også omfatter faren, om han er til stede, og den tenkes avvoldt i rammen av høymessen, etter kirkebønnen for nattverdhandlingen.

Det neste stadiet er møter mellom de vordende foreldre og kateketen og andre vordende foreldre. Denne fasen kulminerer i takksigelsen for fødselen, der barnet tegnes med korstegn og fra da av og fram til dåpsdagen tas med i menighetens forbønn med navns nevneelse.

Det siste stadiet er selve dåpsforberedelsen, som kulminerer med dåpen. Den omfatter dåp med vann, håndspåleggelse med salving om ønskelig og en anbefaling om at barnet må få del i nattverden. Om barnet enda ikke er avvendt, får det noen dråper av nattverdivinen.

Tilsvarende programmer for andre aldersgrupper er beskrevet i resten av del III, som er den mest omfattende i boka, i alt nærmere 90 sider.

Fjerde del tar for seg *liturgiske spørsmål*

og modeller. Forfatterne stiller opp 5 punkter om hvordan liturgier *fungerer*. De uttrykker gjestfrihet og fellesskap, legger vekt på den enkelte, gir næring for troens liv og uttrykker hengivelse. Liturgien selv karakteriseres med stikkordene Orden, Lyd («Sound»), Miljø, Bevegelse og Tid.

Deretter følger forslag til liturgier for dåpsfornyelse for forskjellige aldersgrupper.

Boken avsluttes med et omfattende navne- og stikkordregister. Noter med litteraturhenvisning finnes etter hvert kapittel.

Vår nåværende norske konfirmasjonsteologi ble utformet på 1960- og 1970-årene, og den fikk både kateketiske og liturgiske følger. Det er ingen grunn til å skamme seg

over den. Likevel kan møtet med en konfessionelt bred studie som denne gi nye perspektiver og ideer. De økumeniske samtaler og avtaler som Den norske kirke går inn i, aktualiserer behovet for at vår konfirmasjonsteologi kan videreføres i en økumenisk kontekst. Det er både interessant og lærerikt å møte andre kirkers konfirmasjonstenkning og se hvordan de er forskjellige og hvordan de – underlig nok – mer og mer synes å sammenfalle.

Ikke alt synes like godt, ikke alt vil passe hos oss, men det finnes mye å hente, og boken fortjener i høy grad oppmerksomhet også her hos oss.

B. H. F.

## Diakoni

Ansv.: Alf B. Oftestad

Tuulikki Koivunen Bylund:

*Frukta ikke, allenaast tro. Ebba Boström och Samariterhemmet 1882–1902.*

Bibliotheca Theologiae Practicae 52.

Almqvist & Wiksell International,  
Stockholm 1994, 320 s.

Oppbyggingen av diakonianstalten Samariterhemmet i Uppsala fra 1880 frem til århundreskiftet et tema for denne doktoravhandling av Tuulikki Koivunen Bylund. S.hemmet er en av de eldste i Sverige. Den har i en årrekke utdannet diakonisser for Den svenske kirke. Oppbyggingsperioden ble intimt knyttet til grunnleggeren Ebba Boströms (EB) livshistorie og fikk på den måten en helt annen start og historisk bakgrunn enn de øvrige diakoniinstitusjoner i Norden.

Koivunen Bylund analyserer en rekke problemstillinger som var aktuelle for «den kvinnelige diakonis» fornyelse i det forrige århundre. Forfatteren gir en fremstilling av S.hemmets historie, vevet sammen med grunnleggerens liv. Vi får et bilde av EBs

kristentro og hvordan den kom til å prege hennes strategi og praktiske arbeid i oppbyggingen og ledelsen av S.hemmet. Videre beskriver forfatteren EBs enestående makt og emansipatoriske strategi i et samfunn og i en kirke som langt fra regnet med kvinnen som egnet til å inneha ledende posisjoner.

Allerede innledningsvis slår forf. fast at «foreliggende undersøkelse er den første i sitt slag ikke bare når det gjelder S.hemmet, men som kombinerer kvinnehistorie og kirkevitenskap» (s. 29). Ifølge Koivunen Bylund synes EB og S.hemmets historie å tilby et velegnet materiale for en metode som legger den kvinnelige emanispasjon til grunn, dvs gjør feminismen til et hermenevtisk prinsipp.

Lik mange andre av de kvinner som var «gründere» av de mange diakoniinstitusjoner som vokste fram i siste halvdel av 1800-tallet tilhørte EB det øvre skikt i samfunnet. Hun levde den ugifte sositetskvinns familie-sentrerte liv som slett ikke betød underdanighet, men at både administrative evner og sosial kompetanse ble stimulert. Ebba

var nest yngst i en søskenskare på åtte, hvorav mange fikk betydelige posisjoner i svensk kultur og samfunnsliv. (En eldre bror ble statsminister.) Gjennom en religiøs vekkelser ble hun revet løs fra det ofte så tomme overklasseliv. Det skjedde ved en altergang i en av Stockholms sisetetstkirker. Ulikt mange av de kvinner i hennes samtid som ble forløpere og ledere av den diakonale fornyelse i Norden, reiste EB til England og fikk sin utdanning der.

Hun studerte ved den lavkirkelige Mildmay-anstalten i London som tilhørte den evangelikale retningen innen diakonissebevegelsen i Church of England. Det åndelige miljø var både antikatolsk og preget av radikal vekkelser- og alliansekristendom. I England fikk EB også kontakt med irvingianismen (den katolsk-apostoliske kirken). Her stiftet hun bekjentskap med tungetalens gave, dåp i Den hellige Ånd og helbredelsesforkynnelse med håndspåleggelse. Hun ble på den tiden rammet av en alvorlig sykdom og helbredet ved venners forbønn. Det ga henne en åpen holdning til helbredelsesbevegelser.

38 år gammel, 1882, begynte EB sin virksomhet i Uppsala. Hun grunnla ikke en diakonisseanstalt, men et redningshjem for «falne kvinner», som siden ble et oppfostringssted for tjenestepiker. Senere åpnet hun et barnehjem, et hjem for sykepleiere og et sykehus. EB var den drivende kraft, med sin sterke personlighet formet hun hele virksomheten. Hun satte inn hele sin formue og ble dessuten støttet økonomisk av sin store familie. Under hele denne karismatiske perioden hadde ikke legene adgang til S.hemmet. Ikke noen medisiner ble brukt. Bønn med håndspåleggelse, frisk luft, hygiene, hvile og sunn kost, var de eneste godkjente behandlingsmåter. Trass i naturvitenskapens landevinninger og store innflytelse, tok EB hele tiden avstand fra legenes enerådere. Den syke var egentlig selv ansvarlig for sin tilstand. Med moralsk opprydding og endring av livsstil kunne sykdom holdes borte og pasienten helbre-

des. EB hadde også et distansert forhold til kirken. Hun ville ikke binde seg konfesjonelt og hun valgte selv ut de prester som fikk virke på S.hemmet. På den tiden lot hun seg døpe på nytt. Selv var hun den ubestridte leder. Alt skjedde på hennes premiser og hun beholdt styringen like til hun døde.

Da sykehuset ble innviet i 1893, organiserte kvinnene på S.hemmet seg i et søstersamfunn med regler og en felles drakt. EB tok på seg både fars og morsrollen, og fellesskapet ble søstrenes familie. Hun forrettet selv alle innvielser (velsigneshandlinger) – privat og meget enkelt, og hun ledet de mange andakter og bønnesamvær. Søstrenes arbeidsoppgaver var sykepleie, barnarbeid, utdanning av tjenestepiker og plikter som diakonisser i menigheter. Det ble ikke en diakonisseanstalt etter tradisjonell tysk modell. Den var også ulik anstalten på Ersta, som etter hvert hadde fått en posisjon i svensk kirkeliv (uten helbredelsesvirksomhet) og med gode forbindelser til Kaiserswerth i Tyskland. Mange regnet ikke S.hemmet som en diakonisseanstalt.

Da sykehjemmet ble opprettet, ble også den avvisende holdning til legene borte. De ble nå konsultert. De pasienter som både ville ha forbønn og medisinsk pleie, fikk det. Det utviklet seg til et stort «familie»-fellesskap. De syke som i første rekke var «nervesyke» spiste sammen med sine pleiere og de hadde felles bønnestunder. Pasientene deltok også i ulike gjøremål.

Allerede under etableringen av sykehjemmet endret ikke bare forholdet til legene og skolemedisinen seg, men også de kirkelige relasjoner. Flere av teologene og prestene i Uppsala ble hennes venner og rådgivere. Rimeligvis tilhørte mange av hennes teolog- og prestevenner de evangelikale, lavkirkelige vekkelserkretsene med en levende interesse for diakoni. Parallelt med et bedret forhold til kirken, gjorde også skolemedisinen sitt inntog. Kirurgien ble nemlig tatt i bruk. Men legene fikk vel å merke bare en begrenset myndighet både

over sykepleiere og søstre. EB beholdt ledelsen, men den var knyttet til henne som person. Etter hennes borgang ble alt endret. Teologene seiret i styret. De drev anstalten videre og en prest ble forstander. Også legene befestet sin stilling. Det ble søstersamfunnet som ble taperne. Søstrene fikk ingen myndighet og ble usynliggjort.

Koivunen Bylund antar at EBs livsverk nærmest ble en anonym «punktinnsats, en fotnote i svensk sosial- og kvinnehistorie» (s. 271).

Det synes å være en innebygget spenning hos EB – bevisst eller ubevisst. Hun fremhever p.d.e.s. datidens kristne kvinneideal som har ydmykhet, oppofrelse og lydighet som de fremste dyder. Hennes valgspåk var: «lita, lyda och lida» (stole på, adlyde og lide). Samtidig ville hun p.d.a.s. «bygge et utopisk Guds rike, der hun selv var statsminister» (s. 272). Hennes suverenitet skjøv andre tilside, ikke bare menn, men også sterke kvinner.

Hun hadde sine «likemenn» i andre nordiske land og på kontinentet. Alle var de handlekraftige kvinner som forenet vekkelse, kall og emansipasjon. Deres holdning og

praksis var en stille protest overfor et samfunn som gjorde kvinnen avhengig av mannen. Ofte var de også kritiske overfor et kirkelig hierarki som ikke hadde bruk for kvinnen. Disse synspunktene var gjerne forenet med en «brudemystikk» (Jesus Kristus var deres brudgom).

Uvilkårlig får man aktelse for en kvinne som EB. Hennes gudsfrykt, dyktighet og uavhengighet kaller på respekt. I modernismens tidsalder har rasjonalitet og naturvitenskap fått dominere sykepleie og omsorg innenfor de tykke sykehusmurer. Samtidig er det et skrikende behov for menneskelighet og mellommenneskelig kontakt – omsorg for det hele menneske. Innenfor denne problematikken er dette stykke svensk diakonihistorie dagsaktuell.

Koivunen Bylunds biografiske avhandling om EBs liv og S.hemmets historie er velsignet fri for unødig idealisering. Dette i motsetning til tidligere diakonihistoriske fremstillinger. Forfatteren har levert et gjennomarbeidet og verdifullt bidrag til den nordiske diakonihistorie.

A. B. O.

## Varia

Ansv.: hele redaksjonen

Birger Løvlie:

*Kirke, stat og folk i en etterkrigstid.*

*Kirkeordningsarbeid i Den norske kirke*

*1945–1984 i et strategisk perspektiv.*

*With a short summary.*

Luther Forlag 1996. 313 s.

Den avhandling som Birger Løvlie forsvarte for teol. dr.-graden i Lund 8. nov. 1995 foreligger nå trykt (med mindre endringer i forhold til disputasutgaven). Dette er det første arbeid som på avhandlingsnivå forsøker å analysere etterkrigstidens reformarbeid innen Den norske kirke. (Jf. Per Voksøs

mer populære historiske fremstilling i *Kirkeliv og kirkelov*, 1994, som ikke er reflektert i Løvlies 1996-versjon).

Det er fortjenstfullt at Løvlie – frikirke mannen! – har tatt på seg oppgaven. Kjernebegrepene i avhandlingen er ekklesiologi, samfunnsanalyse og strategi. Løvlie arbeider ut fra den forutsetning at ekklesiologien påvirker samfunnsanalysen og vice versa. Avhandlingen er strukturert slik at forf. i et historisk-systematisk grep følger forskyvningene i ekklesiologi, samfunnsanalyse og strategi gjennom tre faser av nyere reformhistorie. Hvilke endringer

skjedde – og hvorfor? I all korthet tegner Løvlie bildet slik:

1. fase: 1946-1953. – Kirkeordningsnemnda av 1945 betonte sterkt kirken som et åndelig samfunn. Kirkens ytre, rettslige stilling var mer et spørsmål om hensiktsmessighet. Strategien her ble å arbeide for åndelig frihet innen statskirkeordningens rammer. Man håpet på reformer som ville gi kirken organer som kunne tale tydelig i saker som angikk kirkens liv. Det skjedde ikke. Dermed satser man på å benytte den åndelig frihet til å bygge på «den levende menighet» og frivillig lekmannsarbeid.

2. fase: 1965-1976. – Reformarbeidets nye start i 1965 kom ut fra erkjennelsen av at den overleverte strategi hadde tapt troverdighet, ettersom kirken ikke maktet å gjenerebre sin posisjon i folket. En tungrodd kirkeordning var én viktig årsak til at kirken kom på etterskudd i møte med raskt skiftende samfunnsforhold. Det kirkelige reformarbeid valgte derfor å utforme en ny ekklesiologi som ikke skilte mellom det «indre» og det «ytre» ved kirken, men som holdt sammen kirkens vesen og funksjon.

3. fase: 1975-1984. – Det er, ifølge Løvlies analyse, denne ekklesiologi (tydeligst tegnet ut i Støylen-kommisjonen) som settes under press etterat den offentlige stat/kirkekommissjon foreligger (1975) og Kirkedepartementet under Einar Førdes ledelse fremlegger St.meld. 40 (1980-81) Om stat og kirke. Arbeiderpartiet har dermed skaffet seg en offensiv kirkepolitikk. Statskirkeordningen betraktes i denne periode igjen (som i 1945-53) mer under synspunktet hensiktsmessighet. Folkekirkeaspektet betones markant, og «folkekirke» defineres som den kollektive ramme om det norske folks religiøse liv, pluralismen i samfunnet til tross.

Men det innrømmes i Stortinget: Den norske kirke som hele folkets trenger et organ som kan fremstå mest mulig demokratisk og motta delegerte oppgaver fra Kongen. Dette organ kommer med Kirkemøtet (1984). Og dernest følger en rekke delegeringer til kirkelig myndighet. «Sta-

tens strategi er å opprettholde Den norske kirkes rolle i velferdsstaten som den kollektive ramme om folkets religiøse liv» (s. 279). I løpet av denne prosessen er det teologiske grunnlag for kirkeforståelsen tonet ned, hevder Løvlie. «Ekklesiologien tilpasses samtidsanalysen i utformingen av en strategi som den statlige styrte folkekirke representerer» (s. 280). Det er en kraftfull sluttsats i avhandlingen, som inviterer til videre debatt. – I det minste tør Løvlie ha rett i at bærende ekklesiologiske markeringer i Støylen-kommisjonens innstilling, *Den norske kirke og staten* (1973), er blitt dempet underveis i det senere reformarbeid.

Verdien i avhandlingen ligger i at Løvlie har samlet det relevante skriftlige materialet – utredningene, dokumentene, debattinnleggene, og forsøkt å gi dem en helhetlig analyse. Svakheten er at forf. ikke får godt nok frem de kirkelige og samfunnsmessige prosesser som drev reformarbeidet fremover. Det blir mye immanent tekstanalyse. Det er således symptomatisk at det er 12 tause år i Løvlies opplegg, årene 1953-1965, hvor mye av det grodde frem i det stille som skulle komme til å sette igang reformprosessen fra midten av 60-tallet.

Noen enkeltkommentarer: Hognestad-saken, som ble den direkte foranledning til arbeid med en lærenevnd for Den norske kirke, er unevnt i disputasutgaven, men er nå brakt inn i en fotnote på s. 195. Det er flere detaljer som burde vært rettet opp i den trykte utgave: Når slutter «etterkrigstiden»? Begrepet figurerer i avhandlingens tittel, men får ingen tilfredsstillende presisering. «Den norske kirke» kom i bruk som offentlig betegnelse i 1920-årene, hevdes det (s. 18). Det er ikke korrekt, jf. N. E. Bloch-Hoell: «Den norske kirke», i *NTT* 1984, s. 111-117. Flere slike eksempler på unøyaktigheter, uskarp begrepsbruk og svake presiseringer kunne nevnes.

Men slike anmerkninger forhindrer ikke at alle som er opptatt av kirkens liv og tjeneste bør studere avhandlingen som det vesentlige debattinnlegg det er. Det vil sik-

kert følge nye studier som vil legge andre perspektiver på det materiale Løvlie har analysert. Andre vil på en annen måte enn Løvlie fremheve de positive, praktisk-kirkelige gevinster som er blitt følgen av de reformer som er oppnådd. Men de vil være tvunget til å forholde seg til Birger Løvli's igangsettende arbeid.

O.S.

Marianne Gullestad:

*Kultur og hverdagsliv.*

*På sporet av det moderne Norge.*

Universitetsforlaget, 4. oppl. Oslo 1995, 192 s.

*Everyday Life Philosophers.*

*Modernity, Morality and Autobiography in Norway.*

Scandinavian University Press, Oslo 1996, 346 s.

Den amerikanske forfatter Kurt Vonnegut gikk til en studieveileder og betrodde ham at vitenskap ikke fascinerte ham lenger, men derimot var han vill etter poesi. Veilederen smilte: «Hvordan ville du like å studere poesi som gir seg ut for å være vitenskapelig?» Med dette spørsmål ble Vonnegut ledet til det studiet som kalles sosialantropologi eller kulturantropologi, og som også har enda flere navn.

Teologer som leter etter nye samtalepartnere innenfor universitetsmiljøene, er hermed satt på sporet av et spennende og relevant fagfelt. Som døråpner ville jeg blant mange mulige velge Marianne Gullestad, som p.t. er tilknyttet ALLFORSK ved Universitetet i Trondheim. Gullestad har skrevet en rekke bøker, og den første jeg her skal omtale (*Kultur og hverdagsliv*), er en artikkelsamling som gir god innføring i sosialantropologiens grunnlag og praktiske grep. Sagt med litt store ord, er boken et forsøk på å gjenforene humaniora og samfunnsfag. Det er et gledelig tegn at boken allerede er kommet i fire opplag.

Hverdagslivets kultur er for Marianne

Gullestad nøkkelen til å forstå helheten ved det moderne samfunn. (Antagelig blir også all tale om tilknytningspunkter for forkynnelsen som overser hverdagslivet, retorikk uten bakkekontakt.) Alle kapitlene i boken er interessant lesning, men jeg fremhever særlig to. I kapitlet «Mot nye former for holisme: Om å våge å være uvitenskapelig på en vitenskapelig måte» er Gullestad en engasjert talskvinne for en analyse som knytter sammen informasjon fra ulike og ikke nødvendigvis kommensurable kilder til et inspirert helhetsbilde. Dette forutsetter at vitenskapsmenn og -kvinner våger å være litt mer filosofer og poeter, i et forsøk på å fortolke verden på en adekvat måte og skape visjoner for fremtiden. Jeg vil føye til: visjoner som det også er teologisk og homiletisk interessant å arbeide videre med! I et annet kapittel tar Gullestad for seg det sekulariserte hverdagsliv i et religionsanalytisk perspektiv. Med interessante eksempler og refleksjoner viser hun hvordan en religiøs (pietistisk) kultur kan forlenges og transformeres i verdslige tanksystemer helt nede på hverdagsplanet. For Gullestad blir religion derfor et nøkkelbegrep i kulturstudiet, også i moderne vestlige samfunn.

Den andre boken som her skal løftes frem, er en frukt av den norske selvbiografiske konkurranse «Skriv ditt liv», som foregikk i 1988–89, inspirert av finske forbilder. Det kom inn 630 bidrag, og boken gjennomgår fire av dem. I tre av disse står religiøse spørsmål sentralt. Ved siden av slekt, hjem, lokalsamfunn og nasjonalitet utgjør religion (fortsatt) en meget viktig del av identitetsdannelsen, selv i dagens Norge. Klassetilhørighet og klassekonflikter har derimot svært liten betydning, ifølge Gullestads forskning. En av hennes mange institerende analyser avsluttes slik: «I den nåværende tidsalder av 'transformert modernitet' synes mange mennesker å oppleve en akutt sårbarhet og ensomhet, som – i alle fall delvis – stammer fra den vekt som for tiden legges på valgfrihet». I denne og andre livskamper blir «hverdagsfilosofene» aktive deltakere i



sitt eget liv, og Gullestad ser ingen fundamental forskjell mellom deres egne narrative refleksjoner og de bidrag som kommer fra litteratur- og samfunnsvitere. Teologers arbeid med bl. a. fortellingsstrukturer og tidsanalyser vil vinne mye om Marianne Gullestad får slippe til som en inspirerende arbeidsveileder. På en mesterlig måte forener hun mangfoldighet og enkelthet, overblikk og konkretisering. Her er poetisk vitenskapelighet og viteskapelig poesi.

T. J. S. G.

*Informationes Theologiae Europaeae. Internationales ökumenisches für Theologie. 4. Jahrg. 1995.*  
Hgg. v. U. Nembach in Verbindung mit H. Rusterholz u. P.M. Zulehner.  
Peter Lang, Frankfurt am Main 1995. 399 s.

Denne årbok, som begynte å utkomme i 1992, tør foreløpig være relativt ukjent i Skandinavia. Det fortjener skriftserien ikke, ettersom den på kompetent nivå har tatt mål av seg til å speile viktige sider ved den teologiske og kulturelle utvikling i vår verdsdel. Diskusjonen om det fremtidige

Europa har i altfor stor grad vært et spørsmål om politikk og økonomi. Her vil ITE kalle opp teologi og kirke til å være kvalifiserte og kritiske bidragsytere til utviklingen.

Årboken blir energisk redigert av professor Ulrich Nembach i Göttingen. 1995-utgaven rommer bl.a. en rekke interessante artikler om den åndelige situasjon i Europa, skrevet av velinformerte observatører (bl.a. V. Fedrov, H. J. Held og R. v. Thadden). Aspekter ved den økumeniske utvikling kommenteres i flere bidrag, bl.a. av Åbo-professoren Fredric Cleve, som rapporterer fra Liebfrauenberg-samtalene mellom representanter for kirker tilsluttet Leuenberg-konkordien, Meissen-avtalen og Porvoo.

Det andre nordiske bidrag er levert av Vidar L. Haanes. Det omhandler teologisk utdanning i Norge. Artikkelen er bestilt av ITE.s redaksjon, som har ønsket å få presentert Det teologiske Menighetsfakultet som en interessant akademisk konstruksjon, hvor et teologisk fakultet forsker og underviser i en prinsipiell frihet både fra stat og kirkeledelse («Lehrfreiheit»). – I det minste bør våre teologiske fagbiblioteker abonnere på denne informative årboken.

O. S.

## Praktisk-teologiske kursdager ved MF høsten 1996

**Kurs 1: 24–25. sept.:** En forelesningsrekke ved dr. Marva Dawn, Vancouver

Tema: «*How to Do Practical Theology in a Post-Modern Society*»

Dr. Dawn vil bl.a. ta for seg disse emnene: «Implications for practical theology of post-Modernism», «Reaching out without dumbing down: A theology of worship», «Developing Christian community in a technological society: criteria».

**Kurs 2: 28. okt. kl. 9.15–14.00:** En fagdag i KIFO/MF-regi

Tema: «*Folkekirke og trosfellesskap*»

Fagdagens fokus er presentasjonen av dr. theol. Harald Hegstads KIFO/MF-prosjekt om folkekirke og trosfellesskap. Arbeidet vil senhøstes bli utgitt i KIFOs skriftserie «KIFO Perspektiv». Under fagdagen vil det bli gitt respons fra bl.a. Oskar Skarsaune, Pål Repstad og Ola Tjørhom.

Det er fri adgang til kursdagene. Nærmere opplysninger v/ Olav Skjevesland, MF.

# Information om PRAKTISK TEOLOGI i Norden

Material sänds till Rev. Jan-Olof Aggedal, Nyckelkroken 15, S-226 47 Lund.

## Årsbibliografi 1994

Teologiska fakulteten i Lund har nu utkommit med årsbibliografin för 1994, vilken innehåller en förteckning över de vetenskapliga arbeten, som forskare med anknytning till fakulteten, publicerat under året. Syftet med denna skrift är att sprida kännedom om den forskning som bedrivs vid fakulteten och att ge en samlad bibliografisk dokumentation. Enstaka exemplar kan beställas från Theologicum, Allhelgona kyrkogata 8, 223 62 Lund.

## Jan Arvid Hellströms bibliografi

Den tidigare professorn i Kyrko- och Samfundsvetenskap i Uppsala och senare biskopen av Växjö *Jan Arvid Hellström* var en produktiv och flitig författare. På Smålands Akademis uppdrag har Olle Wingborg sammanställt Hellströms bibliografi innehållande 324 titlar och då gör den ändå inte anspråk på att vara heltäckande. «*Jan Arvid Hellströms omfattande författarskap rör sig inom många olika områden. Vetenskapliga verk, dikter, visor, psalmer, historiska romaner, deckare, kåserier, betraktelser, studieplaner – ingen genre tycks vara honom främmande och han är hemmastadd både i medeltiden och i den moderna mediavärlden*», heter det i förordet. Bibliografin utkom på årsdagen av Hellströms tragiska och alltför tidiga död, den 29 december 1994. Den som är intresserad kan utan kostnad få skriften från Växjö Stifts-samfällighet, Box 527, 351 06 Växjö, telefon 0470-77 38 00.

## Gudstjänstfestivalen 1996

Den 16–18 augusti anordnar Pastoralinstitutet i Lund och Musikhögskolan i Malmö tillsammans med Svenska kyrkan i Helsingborg en gudstjänstfestival. Fredagskvällen inleds med en gudstjänst där kyrkans urgamla musik, den gregorianska sången, får möta elektroniska klanger. Lördagen ägnas åt de mindre gudstjänsterna i form av fyra tideböner med seminarier om det talade ordet i gudstjänsten. T ex kommer docent *Anders Ekenberg* att leda ett seminarium på temat «*Psaltaren – predikaren?*» och utbildningsledaren vid Musikhögskolan i Malmö *Johannes Johansson* ett seminarium på temat «*Kan musiken predika?*» Söndagens huvudföreläsning hålls av författaren och prästen *Lars Collmar* på temat «*Att predika för fullvuxna*».

Information ges av organist Peter Wallin, Kyrkoförvaltningen, Box 1453, 251 14 Helsingborg, telefon 042-913 80.

## Kyrkovetenskap nytt namn i Uppsala

Uppsala Universitet har efter förslag av professor *Sven-Erik Brodd* ändrat namnet på ämnet Kyrko- och Samfundsvetenskap (tidigare Praktisk teologi) till Kyrkokunskap. En översikt över ämnets utveckling i Sverige från 1800-talets mitt finns nu att tillgå i boken *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer – en vetenskapsteoretisk översikt*, Lund 1996, som distribueras via bokhandeln Arken, telefon 046-211 11 00, fax 046-211 11 12. – cf. ovan s. 46ff.

---

*Martin Synnes*  
**Vakthold om**  
**DEN SKJØNNE SKATT**

*Innføring i pastoralbrevene og  
 kommentar til første Timoteusbrev*

Pastoralbrevene er blant de mest omstridte i NT. I en grundig innledning gjennomgår Synnes de grunner som taler for og imot paulinsk forfatterskap. Selv er han overbevist om at Paulus har skrevet disse brevene.

I sin eksegesi tar han opp de mange relevante spørsmål som 1. Timoteusbrev reiser, bl.a. om kvinnelig tjeneste, om tilsynsambetet og om kirkens forhold til vranglære.



**I bokhandelen nå!**



C

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

MENIGHETSFAKULTETETS BIBLIOT  
POSTBOKS 5144 MAJORSTUA

0302 OSLO

2

FORLAG

*Ernst Baasland*  
**KRISTENDOM  
PÅ NORSK**

Kontekstualisering er et viktig ord i teologien og betegner forsøket på å formidle det kristne budskap inn i en ny tid og i stadig nye kulturer. Hvordan formidler vi evangeliet i dagens norske virkelighet?



En bok som henvender seg til alle som er opptatt av dette spørsmål: Prester, lærere, teologiske studenter, forkynnere og kristne mennesker som kjenner tiden som en utfordring.

