

Halvårskrift for

PRAKTISK TEOLOGI

TEMA:

MENIGHETSAKADEMIETETS
BIBLIOTEK

«Pastoralt lederskap»

Göran Hellberg:

Utveckling av arbetslaget

Hans Kvalbein:

Konflikter og konfliktløsning

Bernt T. Oftestad:

Hyrde – når fårene spres

Lise Tostrup Setek:

To middelalderkvinnens feminine
gudsunivers

* * *

Lars Johan Danbolt:

Allehelgensdag er mange sorgendes
gudstjenestedag

*Leif Gunnar Engedal, Tor Johan Grevbo og
Halvor Nordhaug:*

Rapport fra to praktisk-teologiske
konferanser

Ad fontes * Ex libris *

Praktisk-teologisk informasjon

Hefte 2/1995

LUTHER FORLAG

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshfte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag A/S

HOVEDREDAKTØRER:

Tor Johan S. Grevbo
studierektor

Olav Skjevesland
professor

Finn Wagle
biskop

Redaksjonssekretær: Torbjørn Holt

Redaksjonsråd: Øystein Bjørdal, Laila Riksaasen Dahl, Per Arne Dahl, Klara Myhre, Halvor Nordhaug

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 Menighetsfaktuttet, 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. Eventuelt noter plasseres som sluttnoter. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil fritt få tilsendt 5 eks. av angjeldende hefte.

INNHold HEFTE 1/1995 – 12. årgang

Redaksjonelt	1
Ad fontes: «Vi er bare arbeidsfolk» (Augustin)	2
Göran Hellberg: Utveckling av arbetslaget – att göra lärjungar till folk?	3
Hans Kvalbein: Konflikt og konfliktløsning i nytestamentlig perspektiv	12
Bernt T Oftestad: Hyrde – når fårene spres. Wilhelm Andreas Wexels og Gustav Jensen – to norske pastoralteologer fra 1800-tallet	22

Lise Tostrup Setek: To middelalderkvinnens feminine gudsunivers	34
Lars Johan Danbolt: Allehelgensdag er mange sørgendes gudstjenestedag	39
Leif Gunnar Engedal, Halvor Nordhaug og Tor Johan S. Grevbo: Rapport fra tre praktisk-teologiske konferanser	43
Ex libris	49
Informasjon om praktisk teologi i Norden	63

Tema: «Pastoralt lederskap»

Hovedartiklene i dette heftet av *Halvårsskrift for praktisk teologi* er gruppert omkring temaet «Pastoralt lederskap» – et høyaktuelt emne i nordisk kirkeliv, og ytterst relevant for hverdagen på menighetsplan.

Temaet belyses fra flere innfallsvinkler.

Göran Hellberg, som er ledende sykehusprest i Åbo, leverer en praktisk anlagt artikkel som belyser utviklingen av kollega- og stabsrelasjoner i kirkelige arbeidsfellesskap. På dette felt har Finland gjennom flere år vært i front i Norden.

Professor Hans Kvalbein drøfter så temaet konflikt og konfliktløsning i nytestamentlig perspektiv, et lenge forsømt og oversett tema, men som nå tiltrekker seg større og større interesse.

Professor Bernt T. Oftestad setter dagens debatt i kirkehistorisk relieff i et bidrag hvor han belyser Wilhelm Wexels og Gustav Jensens pastoralteologiske strategier i en periode da enhetssamfunnet var i ferd med å gå i oppløsning, og det kirkelige bilde dermed også fragmenterte. Hva gjør en hyrde når fårene spres?

I tillegg gir to av Olavsstipendiatene, Lise Tostrup Setek og Lars Johan Danbolt, glimt fra sin forskning. Leif Gunnar Engedal, Halvor Nordhaug og Tor Johan S. Grevbo rapporterer fra sist sommers praktisk-teologiske konferanser. Bolken med bokmeldinger er denne gang rikholdig og med stor faglig spredning. Nordiske informasjonen vedrørende praktisk teologi følger som vanlig til sist.

God lesning!

Red.



1996-årgangen av HPT

De to heftene for 1996 er av redaksjonen planlagt slik: Hefte 1/1996 får form av et «åpent» hefte med variert artikkelstoff. Hefte 2/1996, derimot, blir igjen et temanummer, denne gang om «Kirkerett», hvor siktet ikke minst er å belyse en rekke aktuelle pastoralteologiske problemer som har klare kirkerettslige implikasjoner.



Vi er bare arbeidsfolk

Mange gjør seg strev med byggingen, men «hvis ikke Herren bygger huset, arbeider bygningsmennene forgjeves» (Salme 127,1). Hvem er de som i sitt strev bygger? Alle som i kirken forkynner Guds ord, tjenerne av Guds hemmeligheter.

Vi taler altså utadrettet. Han bygger innenfra. Hvordan dere lytter til, det merker vi. Hva dere tenker, det vet bare Han som ser deres tanker.

Han er det som bygger, formaner, forskrekker, åpner for innsikt, tilrettelegger forståelsen av troen – og dog virker også vi som arbeidsfolk. Men «hvis Herren ikke bygger huset, arbeider bygningsmennene forgjeves».

Vi er samtidig deres hyrde, men under den store Hyrde er vi får på samme linje som dere. Vi er i vår posisjon også deres lærere, men under den ene Lærer er vi i denne skole medelever sammen med dere.

Augustin (345–430)

Utveckling av arbetslaget

– att göra lärjungar till folk?

Av Göran Hellberg

Personliga reflektioner från 25 år av arbetsledning och 10 år som arbetslagsutvecklare. Artikeln använder också utbildningstidens material och mina utbildares, konsult Harri Hyyppäs och teol.dr. Timo Totros artiklar i ämnet, främst Totros: «Som arbetshandledare och arbetslags-utvecklare i kyrkan» (1989).

Bakgrund

Arbetshandledningen utvecklades raskt inom Finlands kyrka under 1970- och 80-talet. Behovet av handledning hade vuxit fram inom de arbetsformer där man på nära håll läste «the living human document», det levande mänskliga dokumentet, och såg den handleddes nöd på nära håll. Behovet av att möta människans nöd inom familjen, par-relationerna och i sjukhusvärlden hade fått kyrkan att grunda selektivtjänster för detta arbete. Utbildningen av dessa själavårdare visade, att det behövs handledning under hela utbildningstiden, och också senare behöver församlingsarbetare, som nära arbetar med människors nöd, handledning i sin uppgift. Den erfarenhetsbaserade inläringen förutsätter detta. Så utvecklades ett nätverk av enskild handledning och grupphandledning inom hela kyrkan. Kyrkans handledare har också ställt upp för handledning av arbetare inom övriga sektorer av vårt samhälle, främst inom vårdsektorn. Så är vi t.ex. i Åbo fem heltidsanställda präster inom sjukhussjälavården och fyra av oss har handledarutbildning och en har

dessutom konsultutbildning för utveckling av arbetslag.

Arbetshandledarna möter i handledningsrapporterna frågor som inte bara gäller den enskilda prästens, diakonens eller ungdomsledarens problem i sitt arbete med församlingsbor och klienter, utan också frågor som direkt har att göra med arbetslaget: diffusa mål i arbetet, ledarskaps- och förmansproblematik, arbetslagets dåliga klimat, tävlan, avund och konflikter med arbetskamrater och andra svåra frågor. Ofta ber den handledda om hjälp att lösa problematik på arbetsplatsen i handledningen. Vi frågade oss: är det möjligt i en handledningsrelation?

Kyrkans handledningstradition är uppenbarligen ganska individcentrerad på grund av de bakgrundsmodeller, som funnits med i utbildningen (case work, Rogerskt terapi-tänkande och påverkan av psykoanalytisk terapi). Inom utbildningen av arbetshandledare gjordes på sin tid ett principbeslut att grundutbildningen koncentrerar sig på den enskilda handledningen och handledningen i grupp och frågorna som rörde utveckling av arbetslag sköts fram till fortbildningsskedet. Samtidigt diskuterade arbetshandledarna på sina fortbildningsdagar vilken effekt den enskilda handledningen har.

När en enskild församlingsarbetare kommer i en handledningsrelation som innefattar 40 handlednings-sessioner under cirka

ett och ett halvt års tid, strävar man till att lära sig av sina egna erfarenheter, hitta sin egen identitet och sitt eget sätt att arbeta. Därmed hoppas man utveckla fröträd som kan så omkring sig någonting nyttigt inom sin egen arbetssituation. Risken är dock att den som har gått i handledning och utvecklats inte kan använda sig av det nya hon lärt sig i en arbetslagssituation. Hon kan framstå som ett vackert parkträd som de övriga i arbetslaget är avundsjuka på i stället för ett fröträd som får någonting nytt att gro. Därför frågade vi oss, om vi borde utveckla våra färdigheter så, att man kunde gå in i ett arbetslag och försöka utveckla det så att man får till stånd en produktiv skog i stället för enskilda fröträd. Så uppstod en ny gren inom handledningsarbetet i Finlands kyrka och på hösten 1989 startade den första utbildningen av kyrkliga arbetslagsutvecklare. I bakgrunden fanns ett uppdrag av kyrkomötet att effektivisera ledarskapsutbildningen och att stöda utvecklingen av arbetslagen inom kyrkan. Som utbildare fungerade och fungerar fortfarande teologie doktor Timo Totro från Kyrkans utbildningscentral och konsult Harri Hyypä från Uleåborg. Samtidigt har det skett en förändring inom kyrkans personalutbildning där man jämsides med den tidigare individcenterade kunskaps- och färdighetsträningen och den personliga utvecklingen har lyft fram nödvändigheten av att hela arbetslaget utbildas och lär sig.

Vad betyder allt det här för utbildningsparadigmerna? Hur skall vi förverkliga den kollektiva utbildningen av arbetslaget? Vilken roll spelar arbetshandledningen och utvecklingen av arbetslaget i denna process? Vilka referensramar och vilka praktiska metoder ska vi använda? På detta sätt har frågan om arbetslagens utveckling blivit både en praktisk och en teoretisk fråga inom kyrkans utbildningstänkande. Innan vi söker svar på den frågan behöver vi en inblick i arbetslagsutvecklingens historia.

Arbetslagsutvecklingen började genast efter andra världskriget i USA. Om vi ser

utvecklingsverksamheten som ett träd, kan vi konstatera att det har två huvudrötter. Den ena är den laboratorieutbildning, som hänförs till utvecklingen av grupparbetet. En frukt av denna utbildning är bl.a. den nuvarande T-gruppen (sensitivity training). Som grogrund har vi det smågrupps-experiment som startade 1946. Ganska snart stötte man på svårigheter, när man försökte överföra de insikter och beteendemönster, som man lärt sig i laboratoriegrupperna, till den egna arbetsgemenskapen.

Vid samma tid startade man ett arbete med grupper och team som kom från samma organisationsbakgrund. Då började uppmärksamheten fokuseras också på hela organisationen och utvecklingen av hela arbetsgemenskapen: man började undersöka relationerna mellan olika grupper, man började stöda ledningsgruppen och använda interna och externa konsulter. Av termen development group utvecklades begreppet organisation development, OD.

Trädets andra rot utvecklades ur arbets- och verksamhetsforskningen och speciellt ur dess s.k. fråga/svar-metod. Dess grundidé var att forskarna/konsulterna föranstaltade undersökningar i arbetsgemenskapen med hjälp av frågeformulär och förde resultatet av undersökningen tillbaka till de enheter som hade deltagit i den. Det blev sedan enheternas uppgift att vidta nödvändiga korrigerings- och utvecklingsåtgärder. Konsulternas roll i denna process var att finnas till som sakkunniga och som stödpersoner (French & Bell, 1973).

Från dessa två huvudrötter har sedan det trädets utvecklats som vi kallar utveckling av arbetsgemenskaper, arbetslag eller medarbetargrupper. Det trädets grenverk består av traditioner och skolor, som betonar olika människouppfattningar, kunskapsteorier, organisationsteorier, ledarskapsmodeller och förändringsmodeller.

Utvecklingsarbetet har spritt sig från affärsföretag till den offentliga sektorn, till skolor, socialverk, ja också till kyrkor och församlingar. I Finland har utvecklingsarbetets olika skeden undersökts av Voutilainen och andra 1987, Mäkeläinen 1988 och Ryökäs 1986. Nu

talas man gärna om utvecklingsarbetet som en naturlig del av arbetslagets hela verksamhet, ja t.o.m. om helhetsutveckling och från organisationsutveckling (OD) är man t.ex. inom skolvärlden på väg att förflytta sig mera mot ett utvecklingsarbete som i huvudsak koncentrerar sig på lagets egna kraftresurser, «den sig utvecklande organisationen» (DO, developing organisation) (Lyytinen 1988).

Vad är då arbetslagsutveckling?

Warren G. Bennis, en av de stora gestalterna inom utvecklingen av OD-verksamheten i dess begynnelsestadium, definierar OD som en mångfacetterad utbildningsstrategi genom vilken man strävar till att förändra organisationens eller arbetslagets synsätt, attityder, värden och strukturer för att arbetslaget bättre skall kunna anpassa sig till ny teknologi, nya marknader och snabba förändringar (Bennis 1969).

I utvecklingsverksamhetens klassiker French och Bells verk *Organisationsutveckling* (1973) presenteras följande definition utgående från en beteendevetenskaplig referensram: «Organisationsutveckling är ett förändringsprogram på lång sikt. Dess intention är att förbättra organisationens problemlösning- och förnyelseprocesser. Detta fås till stånd genom att gemensamt reglera organisationens och speciellt dess arbetsgruppers kultur. I regleringsarbetet använder man som hjälpmedel en förändrings-agent och beteendevetenskapens teorier och metoder» (French & Bell 1973, 27). Med problemlösning avses det sätt med vilket arbetslaget diagnostiserar sitt problem och svarar på de möjligheter och utmaningar som omgivningen erbjuder. Till detta ansluter sig arbetslagets förnyelseprocess där det till en stor del är fråga om att lära sig av sina egna erfarenheter. Enligt Argyris är arbetslagets utveckling det, att vi ökar kraftresurserna och möjligheten att fungera samt förnyar gemenskapen med hjälp av tekniska och mänskliga kraftresurser. I denna definition innesluts i begreppet

kultur: verksamhetsmodeller, kommunikation, normer, känslor, synsätt, attityder, värderingar samt arbetslagets produkter, produktionstekniken inbegripen. Utvecklingsarbetet riktar sig inte i första hand på de tekniska arbetsskedena, metoderna eller verktygen fastän åtgärderna visserligen oftast inverkar också på dessa och metoderna/verktygen reciprokt också på utvecklings-åtgärderna.

Edgar H. Schein som tillsammans med Beckhardt och Bennis utgav den klassiska OD-publikationsserien, har på ett intressant sätt gestaltat ledarskapet och utvecklingen av arbetslaget inom ramen för organisationens kultur och dess förändringar. Enligt Schein borde termen kultur begränsas till att beröra endast de djupaste grundantagandena och föreställningarna, d.v.s den omedvetna nivå som är gemensam för en viss organisations medlemmar och som styr organisationens syn på sig själv och på omgivningen på ett grundläggande självklart sätt.

Dessa antaganden och föreställningar utgörs av ett inlärt sätt att reagera på de problem som omgivningen producerar och på de problem som hänför sig till gruppens bestånd och dess inre integration. Ett sådant här reaktionsmönster har blivit en självklarhet därför, att med dess hjälp har man kunnat upprepade gånger och på ett förtroendeingivande sätt lösa organisationens problem (Schein 1987, 24). Ledarens och arbetslagskonsultens uppgift är att tolka kulturen på ett nytt sätt eller förändra den när omgivningen och omständigheterna förändras. – Det verkar som om definitionen av den scheinska kulturens funktioner skulle passa bra in på kyrkans och församlingarnas arbetslag.

I Finland finns det en annorlunda formulerad modell för utvecklande arbetsundersökning och utveckling av arbetslag som grundar sig på den marxistiska kulturhistoriska skolans teorier och verksamhet och på en kognitiv syn på inläring. Utvecklingen av arbetslaget betyder utgående från detta

synsätt: en analys av verksamhetens teoretiska tänkande, en planering som utgår från uppställda mål och ett förverkligande av dem inom arbetslaget tillsammans med dem som är berörda av denna förändring (Engeström & Engeström 1985; Miettinen 1984; Kivinen 1986).

Tavistock-skolan

OD-verksamhetens träd har från början i sin rot haft en förgrening med upprinnelse i systemtänkandet (systems approach) (French & Bell 1973). Systemtänkandet strävar till att undersöka större helhetens verksamhet genom ensiktade «approach» och begrepp. Det undersökande grundgreppet i konsultationen förblir oförändrat oberoende av om man undersöker den enskilda individens, gruppens eller hela arbetslagets verksamhet och arbete. Undersökningssättet på de olika organisationsnivåerna bestäms utgående från den problematik som skall utredas.

Ett betydelsefullt utvecklingsarbete inom den här referensramen har gjorts av den engelska organisationen Tavistock Institute of Human Relations. I dess sätt att arbeta gör man, för att förstå individplanets psykodynamik, bruk av den psykoanalytiska objektrelationsteorin (Klein) till vilken man anknutit Bions formulerade smågruppsteori samt den öppna systemteorins sätt att beskriva socialorganisationer. Centralt i detta sätt att arbeta är en strävan att i varje organisation, som skall undersökas (individ, grupp eller arbetslag), se en helhet, som består av ett flertal autonoma delsystem, där de s.k. gränsfunktionerna är i en betydelsefull ställning. Deras uppgift är att foga samman de autonoma delarna till den fungerande helhet (Hyyppä 1983; Risling 1987).

Till de öppna systemens karaktär hör en kommunikation med omgivningen. Arbetsgemenskapen finns till för att utföra en bestämd uppgift. Grunduppgiften ger arbetslaget dess existenberättigande och tryggar dess kontinuitet. På samma sätt har alla delsystem, individer och grupper sina egna grunduppgifter eller mål.

Men alla dessa organisationer har förutom sin rationella sida också en irrationell inre värld och en möjlighet till verksamhet utgående från den. På alla nivåer finns det en fara och en frestelse att huvuduppgiften skymms och byts ut mot en mera behaglig och säkrare uppgift. Arbetslagsutvecklingens centrala uppgift är att hjälpa arbetslaget att se klarare på sin grunduppgift, att frivilligt våga söka svar på frågan: Vad finns detta arbetslag till för?

Inom Tavistock-skolan talar man om organisationens förändring och utveckling som ett inlärningskeende eller en mognadsprocess och om konsulten som denna förändrings katalysator och medhjälpare (facilitator). Gospelsångens ord «I can show you where to look, but you've got to seek to find», kunde användas som beskrivning på konsultens roll. Men liksom individen kan också gruppen och arbetslaget reagera på omgivningens utmaningar och förändringar på ett inadekvat sätt (t.ex. utgående från starka defenser) eller bete sig patologiskt (t.ex. Risling 1987). Därför måste konsulten eller arbetslagsutvecklaren ofta verka i en situation som karakteriseras av komplexitet och osäkerhet. Han löper också faran att sugas in i systemet och mista sin tanke- och handlingsfrihet. Det är därför av central betydelse att konsulten bevarar ett undersökande grepp i sin verksamhet.

I förändrings- och utvecklingsarbetet utgår man från den gamla definitionen: Inlärning är en relativt bestående förändring av beteendet eller en förändring av gestaltningen och av kunskapsstrukturerna, som vanligtvis förutsätter övning. Här kommer vi in på intressanta frågor om de faktorer som åstadkommer förändring, om de krafter som motarbetar förändringar. Intressant är också förhållandet mellan *att göra* och *att förstå* och prioriteterna i detta förhållande, för att inte tala om kunskaps och verklighetens karaktär och bakgrund, organisationens och kulturens betydelse osv. (t.ex. Risling 1987). Frågorna, som har att göra med att lära sig av sitt arbete och av sina erfarenheter, har utvecklats vidare i action learning- och action research-strategierna (Revans 1981; Larsson 1985).

Arbetslagsutvecklingens metoder

Vi måste här avstå från att redogöra för den uppsjö av olika strategier och metoder, som finns dokumenterade i de olika organisationsutvecklingskolornas litteratur. Den intresserade kan plöja igenom litteraturen på området. Jag tar fasta på de metoder, som vi funnit vara användbara i utvecklingsarbetet i församlingarna i Finlands kyrka.

Ett sätt att närma sig dessa frågor, när konsulten första gången möter ett arbetslag, är att ta fasta på John R. Darlings beskrivning av vad som är kännetecknande för framgångsrika organisationer. Darling har i över tjugo års tid forskat i och utvecklat arbetsgemenskaper. Han säger att de gemensamma kännetecknena för alla fungerande organisationer är: 1) att bry sig om kunden, 2) ständig innovation och förnyelse, 3) en engagerad personal (engagemanget bör omfatta både den gemensamma uppgiften och arbetslaget som team). – Närmar man sig frågorna på detta sätt, kan man genom att fråga sig vem som är kunden (församlings-medlemmen, klienten, patienten, konfidenten) komma in på ett samtal om arbetslagets grunduppgift. Då kan arbetslagets enskilda medlemmar och arbetslaget som helhet söka svar på frågan: Varför finns vi till? För vad finns vi till? Och för vem finns vi till? – Vid diskussionen om innovation och förnyelse kan man komma in på arbetslagets strukturfrågor, rutinerna i arbetet och beslutsprocesserna. – När vi åter talar om engagemanget i arbetet, kommer man lätt in på samarbetsfrågorna, arbetsklimatet och infloppet.

Från systemteorins och tavistock-traditionens synvinkel har man kommit fram till följande metodförteckning (Hyypä 1988):

- 1) Analys av arbetslagets historia,
- 2) analys av omgivningen (kultur, referensgrupper, konkurrenter mm),
- 3) analys av arbetslagets grunduppgift: vad finns detta arbetslag till för? vilken är den uppgift som

ger existensberättigande åt gruppen och tryggar dess framtid?

- 4) analys av arbetsfördelning och tjänstebeskrivningar,
- 5) analys av arbetslagets medlemmars arbete och deras roll,
- 6) analys av arbetslagets strukturer och arbetsrutiner,
- 7) en genomströmningsanalys,
- 8) en undersökning av tidtabeller och samtalsfora,
- 9) analys av arbetslagets delsystem, delar och helhet,
- 10) en analys av begränsade problem och svåra frågor,
- 11) analys av kommunikationen i arbetslaget.

Med analysernas resultat som grund är det möjligt att förstå saker på ett annat sätt än tidigare och att handla därefter.

Arbetshandledningen och arbetslagsutvecklingen

Kyrkan har redan länge haft en fungerande arbetshandledning. Sedan 1940-talet har i Finland arbetshandledningen kraftigt vuxit till ett nätverk, som sträcker sig över hela landet, alla dess stift och alla dess prosterier. Man kan idag säga, att det för varje församlingsanställd är möjligt att gå i arbetshandledning, att behandla sitt arbete och att lära sig av sina egna erfarenheter, att hitta sin egen identitet som församlings-arbetare och därmed också orka bättre i arbetet.

Sedan några år tillbaka finns det också ett fungerande samarbete mellan arbetshandledarna i de nordiska kyrkorna med gemensamma rådplägningsdagar (de nästa hålls i Tromsø sommaren 1996). Vid utvecklingen av arbetshandledning har man inom kyrkan i första hand tagit hänsyn till de enskilda individernas behov. Det är vanligtvis en präst, en diakon, en kyrkomusiker eller en ungdomsledare som söker sig till arbetshandledning, oftast då till enskild handledning som räcker 40 gånger och sträcker sig över ett och ett halvt till två år. När det var omöjligt att tillgodose behovet av enskild handledning i större skara, praktiserades handledning i grupp endera så att gruppen var homogen med några präster i en grupp, några ungdomsledare i en annan grupp, några diakoniarbetare i en tredje, o.s.v. Så småningom använde man också heterogena grupper med personer från olika församlingar och med olika arbetsuppgifter i samma grupp.

Liksom tidigare antyddes, var intentionen ändå alltid att stärka varje enskild församlingsarbetare i deras identitet och att stöda dem i sökandet efter sitt eget sätt att arbeta och ge dem en möjlighet att lära sig av sina egna erfarenheter och utvecklas som kyrkans arbetare och som privatpersoner. I det praktiska handledningsarbetet visade sig dock att den handledde ofta tog fram samarbetsproblematik och problematik som hänför sig till ledarskapet i församlingen vid handledningssessionerna. Därvid märkte vi också att våra möjligheter att behandla personella och andra problem på arbetsplatserna i en arbetshandledningssituation, där endast en av de medverkande är närvarande, inte var möjligt. Så småningom växte behovet av att ge handledning åt ett helt arbetslag, som hade kommit till insikt om att de ville utveckla sig och sin verksamhet. Därvid konstaterade handledarna att vi behövde mera teoretisk kunskap och bättre utbildning för att utföra detta arbete, som småningom kom att karakteriseras med termen utveckling av arbetslag.

Den första insikten, som hjälpte arbetshandledarna i denna verksamhet, var att förstå att arbetslaget alltid har en given plats i en viss omgivning, där dess grunduppgift ligger. Arbetslagets uppgift och mål finns alltid utanför detsamma i omgivningen. Att bekanta sig med omgivningen och dess historia (med typiska kännetecken och med dess kultur) blev därför en naturlig del av utvecklingsarbetet.

En annan insikt var det, att varje arbetslag har en dynamik på två nivåer. Arbetslaget har en viss organisation, en viss struktur och vissa arbetsrutiner för att utföra sin grunduppgift. När väl grunduppgiften har kunnat definieras, så är det naturligt att ta itu med strukturerna och fråga sig: Har vi sådana strukturer som gör det möjligt att utföra vårt arbete, vår uppgift?

Den tredje och innersta nivån i arbetslaget är dess inre värld, dess dynamik och de processer som försiggår i gemenskapen. Därför blir det en naturlig del också att lära sig att förstå dessa processer och denna dynamik och på det sättet öka möjligheterna till samarbete och öka möjligheterna till att rätta till missförstånd.

I den kyrkliga arbetshandledningen har det uppenbarligen varit naturligt att betona individen och ett arbetssätt som stöder hen-

ne/honom. Det har varit lockande att koncentrera sig på den inre världen och på människorelationerna. Men vid arbetslagsutvecklingen går man andra vägen och börjar utanför arbetslaget med själva grunduppgiften, går sedan från grunduppgiften till arbetsrutinerna, och denna nästan perifera väg har hjälpt både handledarna och arbetslaget att skapa klarhet i det kaos på det innersta planet, som öppnar sig i rapporteringen från arbetet. Detta systemtänkande har tvingat fram ett nytt paradigm. Dessutom har vi också lärt oss, både när det gäller den enskilda arbetaren, gruppen och hela organisationen, att det inte räcker med att göra. Vi behöver också begrunda görandet och fråga: Varför gjorde vi så? Utgående från vilken verksamhetstanke handlade vi? Vad gjorde vi? Vem gjorde det? Hur gjordes det? Vad lärde vi oss av detta om arbetet och om arbetsgemenskapen? Hur passar det här in i vår organisationskultur och dess bakgrund?

Vad kan ett sådant här synsätt betyda för utbildningen av arbetshandledare i kyrkan? Borde också dess paradigm förändras? Borde vi i den nuvarande grundutbildningen av arbetshandledare lägga till eller integrera en del som har att göra med arbetslagets utveckling och dess funktioner? Borde utbildningen av arbetshandledare gestaltas på nytt utgående från en systemisk scheinsk syn på arbetslaget och dess utveckling? Är det inte i individens arbetshandledning i grund och botten fråga om någonting som har att göra med hela arbetslaget? Borde vi kanske se utvecklingsarbetet i arbetslaget som ett övergripande begrepp och kanske arbetshandledningen som *en* metod i detta utvecklingsarbete och kombinera handledningen med andra arbetssätt som för i samma riktning?

Kyrkan i Finland har tillsvidare löst frågan så att den ordnat egen konsultutbildning för utveckling av arbetslag. Två sådana kurser å två år har hållits. Inträdesfordringarna kräver arbetshandlingsutbildning och lång erfarenhet av enskild handledning och handledning i grupp.

Arbetshandledarens och arbetslagskonsultens roll

Arbetshandledarens och arbetslagskonsultens roll är till stor del likadan. För båda är det naturligt att använda ett undersökande grepp och att kunna förundra sig över det som man finner. Likaledes är det nödvändigt att förstå både det inre och det yttre skeendet och att kunna ha kontakt med sin egen inre värld och att förstå sig själv. I utvecklingen av arbetslagen har det blivit viktigare än tidigare att lära sig att förstå teorier och erfarenheter om organisationer och deras verksamhet och funktioner. Ledarskapet har blivit viktigt. Konsultens roll är inte bara att undersöka om ledarskapet fungerar bättre eller sämre eller vilken betydelse det har, utan också att stöda ledarskapet i arbetslaget. I allt utvecklingsarbete i vår kyrka har vi lärt oss att ingen större förändringar och ingen tillväxt sker i arbetslaget om inte ledaren också är med om processen. Därför har ledarutbildningen fått en ny innebörd och en ny vikt.

Analysen av förändringarna i arbetslagets omgivning och att utvärdera grunduppgiften med analysen som grund är ofrånkomligt, om man vill få till stånd en framgångsrik arbetslagsutveckling. Det är också viktigt att konsulten är klar över vilken referensram han arbetar inom. På grund av de komplexa situationerna och för att kunna strukturera sin egen verksamhet är det nödvändigt att ha en teoretisk ram. I utvecklingsprocessen tvinnas en tråd eller vävs ett nätverk av handledarens/konsultens teori, handlande och en förståelse av sig själv. Det är viktigt att konsulten vet vad han gör och i vilken roll han verkar, att han känner sina gränser och sina möjligheter. När man arbetar med ett arbetslag, blir många saker och omständigheter flera gånger svårare än t.ex. i den enskilda arbetshandledningen.

Arbetslagsutvecklingens plats i kyrkan

När arbetshandledningen på sin tid kom in i kyrkan som en stöd- och utbildningsmetod, väckte den misstanke och motstånd i församlingarna och i kyrkans administration. En rörelse, som kom utifrån kyrkans eget system och beslutsfattare, sågs som ett hot. Handledningen kunde ju påverka verksamheten förbi det traditionella beslutsfattandet och de administrativa strukturerna. Förtroendet uppstod och uppbyggdes dock småningom. Arbetslagsutvecklingen kan kanske ses som ett ännu större hot. I den officiella diskussionen och i de offentliga talen betonas nödvändigheten av att utveckla församlingarnas arbetslag.

När kyrkan nu börjar ha möjlighet att erbjuda arbetshandledare och arbetslagskonsulter åt församlingarna, är efterfrågan inte så stor som man väntat. Kyrkans och församlingarnas ledning tycks vara rädda för att förlora något av sitt ledarskap om en utomstående kommer in i laget och ser dess verkliga situation. Ändå är det så att både arbetshandledningen och arbetslagsutvecklingen är ledarskapets stödfunktioner. Vi väntar oss att det i framtiden är lika naturligt att använda sig av arbetslagets utvecklingsprojekt i församlingarna, som det nu är att skicka folk på utbildningskurser och in i arbetshandledning. Stiften har redan arbetshandledare som utbildats till arbetslagskonsulter och flera kommer att utbildas.

När det gäller utvecklingsarbetet, kan man också fråga hur affärsvärldens modeller till sitt väsen passar in i en alldeles annorlunda organisation – i församlingen. När det gäller arbetslagets utveckling, är vi tvungna att gå in i ett liknande tolkningsarbete med Bibelns metafor- och liknelsevärld samt med den teologiska reflektionen, som vi redan har gjort inom handledningen i självård, där vi har vågat se in i och diskutera själavårdens terapeutiska bakgrund och tillämpningen av de pedagogiska strömningarna och förståelsen av spiritualitetens dimension, när det gäller att utforma kyrkans arbetshandlednings särdrag. Enligt Totro kan vi se tre exempel på att det i arbetslagsutvecklingen inte är frågan om en mode-

strömning som kopierats från affärsvärlden:

I ledarkapslitteraturen framhålls som linjeorganisationernas klassiska modell den situation, när Moses avstod från att själv försöka lösa alla israeliternas svåra frågor. Han delegerade beslutsfattandet till ledare på olika nivåer och höll centralt fast vid endast de viktigaste frågorna (2 Mos 18:13–27). Men Moses hade som sitt stöd en arbetslagskonsult, hans svärfar Jetro. Denna kom in i gemenskapen, följde med sin mågs verksamhet att själv lösa stora och små frågor och lade fram vad han observerat. «Vad är det allt du har att bestyra med folket? Varför sitter du här till doms ensam under det att allt folket måste stå omkring dig från morgonen ända till aftonen? Moses svarade sin svärfader: Folket kommer till mig för att fråga Gud. De kommer till mig när de har någon rättssak och jag dömer då mellan dem och jag kungör då för dem Guds stadgar och lagar. Då sade Mose svärfar till honom: Du går inte tillväga på det rätta sättet. Både du själv och folket omkring dig måste ju bli uttröttade. Ett sådant förfaringssätt är för svårt för dig, du kan inte ensam bestyra detta. Så lyssna nu till mina ord. Jag vill ge dig ett råd.»

Jetro lade fram sitt förslag till utveckling. Först skulle *kulturen* klargöras. «Du må upplysa folket om stadgar och lagar och kungöra för dem den väg de skall vandra och vad de skall göra.»

För det andra klargjordes *ledarskapets och beslutsfattandets struktur*. «Men sök ut att det bland allt folket dugande män som fruktar Gud, pålitliga män som hatar orättvinning och sätt dessa till föreståndare för dem, somliga över tusen, andra över hundra, andra över femtio, andra över tio. Kommer något viktigare ärende upp, må de hänskjuta det till dig, men i alla mindre ärenden må de själv döma.» Och *resultatet* av detta var: «Så skall du göra din börda lättare därigenom att de bär den med dig. Om du vill göra så och Gud så befäller dig, skall du kunna hålla ut och allt folket här skall då kunna gå

hem i frid. Och Moses lyssnade till sin svärfaders ord och gjorde allt vad denne hade sagt. Därefter lät Moses sin svärfader fara hem igen och denne begav sig till sitt land igen.»

Jetro kom från systemets utsida (med undantag för familjesystemet). Han var fri att observera och förstå, han gav feedback och förslag och avlägsnade sig sedan. Att dra nytta av konsultationen blev Moses och arbetslagets uppgift.

För det andra. I Nya testamentet hittar vi en analogi på församlingsorganisationen som på ett träffande sätt med en fin bild uttrycker systemtänkandet och den organiska struktur-modellen (1 Kor 12:12–31). Om alla organisationer kan sägas att de till det yttre är en organisation med viss struktur men till sitt inre väsen en organism, ett levande väsen, där ingen lem kan säga åt den andra: jag behöver inte dig, och där samverkan kan leda till att organisationens samfälliga resultat, team-arbetets resultat, blir större än de enskilda medlemmarnas sammanlagda arbetsinsats. Detta har också den empiriska forskningen av grupp- och team-arbetsinsatserna gett vid handen.

För det tredje. Om vi inom vår teologi söker efter tankar som kunde hjälpa oss vidare när det gäller arbetslagets utveckling, kan man osökt hänvisa till reformationens fäder som krävde: »Ecclesia semper reformanda est« – fritt översatt: Församlingens arbetslag måste ständigt utvecklas.

Litteratur

- Bennis, Warren (1969) *Organization development; its nature, origins and prospects*. Addison – Wesley.
- Bernler, Gunnar (1985) *Handledning i psykosocialt arbete*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Engeström, R. & Engeström, Y. (1985) *Siivoustyön hallinta, Servi Systems*.
- French, Wendell L. & Bell, Cecil H (1973) *Organisaation kehittäminen*. W & G.
- Granström, Kjell (1986) *Dynamics in meeting*. Linköping Studies in Arts and Science No 8 (Diss.)
- Harvey, Donald F. & Brown, Donald R. (1988) *An*

- experiential approach to organization development*. Prentice-Hall International, Inc.
- Jern, Stefan & Boalt-Boethius, Siv & Hidman, Urban & Högberg, Britta (1984) *Grupprelationer. En antologi om förhållandena mellan individ, grupp och organisation*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Larsson, Peter (1985) *Chefer lär chefer. Action learning – från ord till handling i chefsutbildning*. Liber Förlag.
- Revans, R.W. (1981) *Action learning*. Utbildningshuset.
- Risling, Anders (1985) *Konsult i organisation*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Rubenowitz, Sigvard (1985) *Organisaationpsykologia*. W & G.
- Schein, Edgar H. (1987) *Organisaatiokulttuuri ja johtaminen*. W & G.
- Totro, Timo (1989) *Työnohjausta tulkitsevistä kasvatuksellisista viitekehyksistä. Esitelmä pohjoismaisessa kirkkojen työnohjaajien seminaarissa 25.4.1989. Karjaalla*.
- Totro, Timo (1989) *Työnohjaajana ja työyhteisön kehittäjänä kirkossa – tehtävän persoonallista pohdintaa. Sielunhoidon aikakauskirja 2*.

Konflikter og konfliktløsning

i nytestamentlig perspektiv

Av Hans Kvalbein

For noen år siden fikk jeg i oppdrag å holde et foredrag på en internasjonal feltprost-konferanse i Oslo. Temaet lød slik: «How does God want us to solve conflicts? – from a New Testament point of view». Et greitt og rett på sak spørsmål i typisk amerikansk stil. Min første innskyttelse var at jeg heller burde snakke om hvordan Gud burde lære oss å la være å prøve å svare på umulige spørsmål. For jeg fikk ingen nærmere forklaring: Hvem er «vi» som skal løse konflikter, er det feltprestene, militærvesenet, kirken, politiske myndigheter? Hva slags konflikter tenkes det på, personalproblemer i militærledelsen eller de nasjonale konflikter som til slutt kan ende i krig? Konflikter – det er et svært så omfattende tema. For konflikter hører menneskelivet til i alle dets fasetter, som familiestrid og nabokrangel, ungdomsopprør og lederstrid, streik og tvistemål, språkstrid og rasekamp, kirkestrid og kjønnskamp, handelsboikott og borgerkrig og helt opp til den altomfattende stor-krig. Hvor det er mennesker, er det konflikter. Og i konfliktene ligger et potensial for vekst og utvikling, men også for ødeleggelse og tap av livskvalitet og av livet selv.

Men når en slik overveier hvor omfattende temaet «konflikt og konfliktløsning» er, må en også kunne snu litt på flisa og si at dersom det ikke tales om konflikter i Bibelen, så ville den ha vært en nokså livsfremmed bok. Og det er den jo ikke. Guds ord taler både om konflikter og om fred og forsoning, både med Gud og

blant mennesker. Temaet er bibelsk begrunnet: Gud vil at vi skal løse konflikter. Så kanskje det kunne være nyttig å prøve å lese i Bibelen også ut fra en slik problemstilling. Mitt forsøk på å besvare et umulig spørsmål foran en liten, men eksklusiv gruppe feltproster er altså bakgrunnen for noen av de overveielser som skal gjøres i denne artikkelen.

Det nye testamente er ingen håndbok i konfliktløsning. Hvis vi vender oss til Bibelen for å finne enkle og effektive analyser av menneskelige konflikter og klare oppskrifter på hvordan de skal løses, vil vi lett komme på ville veier eller bli grundig skuffet. Det nye testamente er en samling dokumenter fra den eldste kirke. Den handler om Jesu liv og budskap blant jøder i Israel rundt år trede, og om de første kristnes forkynnelse og kirkedannelser i det østlige Romerriket fram mot år hundre. Kirkens tro på at denne skriftsamlingen er Guds ord, kan ikke se bort fra dens historiske karakter og den konkrete kontekst den reflekterer. Det setter også klare grenser for hvordan den kan brukes til å besvare våre mange spørsmål.

Jesusbevegelsen og den eldste kirke var ikke noe eget folk eller nasjon. De startet som en liten minoritetsgruppe innenfor jødedommen og utviklet raskt en egen identitet som inkluderte både jøder og hedninger, men samtidig skilte dem ut som en egen gruppe. De hadde ingen nedarvede sosiale tradisjoner og institusjoner, men utviklet sine ledelsesstrukturer dels ut fra sin egenart, dels i analogi med sin omverden. De hadde ingen midler eller muligheter til å utøve politisk

makt. Den politiske, militære og økonomiske makt var samlet i keiserens hender og hos hans regionale og lokale styringsmenn. Disse omtales i Det nye testamente. Men det er ikke de som har hovedrollen.

Vi kan skjelve mellom tre typer av konflikter innen Det nye testamente:

- 1) *Konflikter innenfor kirken.* Dette vil dreie seg om personlige konflikter mellom individer og grupper i disippelflokken eller i kirken.
- 2) *Kirken i konflikt.* I NT vil kirkens konflikt med sine omgivelser alltid dreie seg om en liten minoritetsgruppes forhold til etablerte maktgrupper: synagogen og jødiske myndigheter, romersk forvaltning av hellenistiske byer, og provinsmyndigheter og keiseren selv. (I rettsaken mot Paulus finnes det meste).
- 3) *Konflikter utenfor kirken.* Hvordan stilte Jesus og de første kristne seg til konflikter i sin samtid, f.eks. til striden mellom fariseere, saddukeere og essenerne om lovtolkning og livsførsel, eller til de antiromerske opprørsbevegelsene («selotene») og de konfliktene som endte med den jødiske krig, eller til de mange spenninger som preget livet i de hellenistiske byene?

De fleste tekstene i NT berører konflikter av de to første kategorier. Det er få tekster som eksplisitt tar opp spørsmål om konflikter utenfor disippelflokken eller kirken. Men mange av de tekster som behandler konflikter innen kirken eller kirken i konflikt, viser til normer som har relevans for konfliktløsning generelt.

Når vi slik gjør oss bevisst at NT er blitt til i kirken som en liten minoritetsgruppe, blir det også tydelig at NT ikke kan stå alene som autoritet når kirken vil gi etisk veiledning. NT må leses sammen med den hebraiske bibel eller den jødiske kanon, som var Jesu bibel og er den første del av den kristne kirkes kanon. GT har et mye bredere stoff fordi den er lovbok og historiebok for et helt folk. NT forutsetter GT's grunnleggende lære om Gud som den

ene skaper og dommer for hele verden, som har utvalgt et folk for å gi frelse til folkene. Gud har gitt mennesket en særstilling i sitt skaperverk, og både mann og kvinne har en gudgitt *rett til å leve* og bli vernet mot sult og død, og en gudgitt bestemmelse til å *elske* sine medmennesker, å *herske* over skaperverket i ansvarlig forvaltning, og å *lovprise Gud* som skaper og frelser. GT's skapertro er grunnlaget for all etisk undervisning i NT.

Som skapt i Guds bilde har mennesket fått frihet og skaperevne. Nettopp i konfliktsituasjonene må mennesker gjøre ansvarlige valg. De kan ikke fratas det ansvar som følger med friheten eller den friheten som følger med ansvaret. Alt er ikke åpenbart i loven og profetene. Skriften selv gir rom for en erfaringsbasert visdom av almenmenneskelig art som skal brukes sammen med og i samsvar med de grunnnormer for menneskelivet som Skriften har gitt. En helbibelsk etikk kan ikke være rent biblistisk. Det er et viktig utgangspunkt nettopp når en vil snakke om konflikter og konfliktløsning, hvor en sjelden vil finne klare bibelske analogier og løsningsmønstre, men alltid vil trenge bibelsk visdom, ansvarlighet og kreativitet.

Jesus kom ikke for oppheve loven og profetene, men for å oppfylle.

Vi vender oss først til Jesus selv slik han tegnes for oss i evangeliene. Hva kan vi lære av ham om konflikter og konfliktløsning? Først deretter vil vi vende oss til bildet av urkirken.

1. Jesus skapte konflikter.

Matteus-evangeliet innledes med en god som konfliktscene. Da den mistenksomme kong Herodes fikk høre om den nyfødte kongesønnen, ga han ordre om en massakre. Alle barn under to år i Betlehem skulle drepes. Fortellingen minner om det som skjedde da Israel var i Egypt. Faraos jordmødrene om å ta livet av alle nyfødte israelittiske guttebarn. Begge fortellingene viser

om hvordan Gud måtte kjempe med onde herskere for å kunne gripe inn til frelse for sitt folk.

Jesu liv startet altså med en konflikt med kong Herodes, og det endte i konflikt. Etter en rekke sammenstøt med fariseerne og de skriftlærde ble han arrestert og brakt inn for det høye råd. Den romerske prokurator Pontius Pilatus lot ham korsfeste som «jødenes konge», som en opprører mot romernes overherredømme.

Jesus unngikk altså ikke konflikter, men han skapte konflikter som endte med en dødsdom.

Dette gir ingen legitimasjon for å gjøre Jesus til helt og forbilde for all slags opprør og alskens motstandsgrupper. Men det betyr at hverken en upolitisk eller apolitisk Jesus slik han ble tegnet i eksistensialteologien, eller vår barndoms ufarlige «milde Jesus», stemmer med evangeliene. Et bibelsk og balansert bilde av Jesus må ha plass for kampen, konflikten og lidelsen knyttet til hans person.

Jesus aksepterte ikke bare konflikten som en del av sin personlige vei. Han kalte også disipler til å følge seg på en vei som innebar forfølgelse og hat fra medmennesker, til og med fra sin egen familie:

Tro ikke at jeg er kommet for å bringe fred på jorden. Jeg er ikke kommet for å bringe fred, men sverd. Jeg er kommet for å sette skille: Sønn står mot far, datter mot mor, svigerdatter mot svigermor, og en manns husfolk er hans fiender. Den som elsker far eller mor mer enn meg, er meg ikke verd. Den som elsker sønn eller datter mer enn meg, er meg ikke verd. Og den som ikke tar sitt kors opp og følger etter meg, er meg ikke verd. Den som finner sitt liv, skal miste det. Men den som mister sitt liv for min skyld, skal finne det! (Matt 10,34–39)

Hvis man tror at NT bare taler om forsoning og fred, tar man feil. Jesus forberedte sine disipler på kamp. Han kalte til en etterfølgelse som i siste instans kunne føre til martyriet. En kristen er slett ikke kalt til å unngå konflikter. De kan være en nødvendig konsekvens av lydigheten mot disippelkallet. Det kan komme til å kreve brudd og

oppbrudd i forhold til den aller nærmeste og kjæreste familie.

Jesus kom ofte i konflikter med fariseerne og de skriftlærde i spørsmål som gjaldt tolkningen av loven eller hans egen autoritet og oppdrag. Han ble også sint på sine egne disipler, f.eks da de ville hindre barna i å komme til ham og bli velsignet. Hans helbredende gjerning innebar kamp med demoner eller «urene ånder», som han beseiret og drev ut av de besatte.

Men den eneste gangen vi hører om at Jesus er implisert i en konflikt med voldelige trekk, er fortellingen om tempelrenselsen. Da han drev ut kremmerne og veltet pengevekslernes bord, skjedde det neppe uten motstand. Men tolkningen av dette som et begynnende folkelig opprør mot tempelarikratiet og tempelbanken som kapitalmakt, har ikke støtte i kildene. Aksjonens omfang var antakelig begrenset. Pengevekslingen og handelen med offerdyr var nødvendige for å frembære de offer som loven krevde. Jesu handling må heller forstås som en profetisk tegnhandling som signaliserer templets fall og ofringens opphør. Jesu aksjon mot templet var antakelig en hovedgrunn til at han ble dømt til døden.

2. Vile Jesus være en konfliktløser?

Da Jesus red på eselfolen inn til sin siste påske i Jerusalem, ble han hyllet som den messianske konge av folkemengden:

Hosianna, Davids sønn!
Velsignet være han som kommer i Herrens navn!
Hosianna i det høyeste!

Matteus siterer uttrykkelig profetien fra Sak 9,9 som ble oppfylt ved denne begivenheten (Matt 21,4f). Sakarja-profetien taler klart om at kongens inntog i Jerusalem betyr at Gud vil gjøre slutt på krigen og at kongen skal opprette et universelt fredsrrike (Sak 9,9–10).

Det er lett for oss å se at Jesus ikke levde opp til denne forventningen. Da han døde, var romerne fortsatt herrer i landet. Jødernes konflikt med dem førte til den jødiske krig og endte med den nasjonale katastrofen da Jerusalem ble erobret og templet brent år 70. Blant Jesu tilhengere var det tydeligvis store forventninger om at Jesus som Messias skulle opprette et fredsrrike på jorden (Luk 19,11, sml Joh 6,14f). Evangeliene viser at Jesus hadde vansker med å bli forstått da han snakket om at hans reise til Jerusalem skulle ende med domfellelse og død. Jesus ventet opprettelsen av det universelle fredsriket først når han kom tilbake som den himmelske menneskesønn. Hans rolle på jorden var ikke å herske som konge og skape fred, men å dø som en løsepenge for menneskers synd.

I en liten og nesten glemt tekst nekter Jesus uttrykkelig å gå inn som konfliktløser og fredsmegler i en arvestrid mellom to brødre:

En i mengden sa til ham: Mester, si til min bror at han skal dele arven med meg!» Men Jesus svarte: «Venn, hvem har satt meg til å dømme eller skifte mellom dere?» Så sa han til dem alle: «Pass dere for pengebegjær! For det er ikke det en eier, som gir livet...» (Luk 12,13–15)

Å virke som dommer eller megler var en viktig del av gjerningen for en skriftlærd eller rabbi. Den høyeste dommer i et land var kongen selv. Et viktig trekk i det positive bildet av Salomo var hans rettferdighet og visdom som dommer (den «salomoniske dom» 1 Kong 3,16–28). Det framgår ikke av Lukas-teksten om spørsmålet stilles til Jesus som messiansk konge. Tiltalen «Mester» tyder heller på at det er læreren eller rabbi Jesus som her kalles til hjelp i en konflikt. Jesu svar viser at han skilte seg fra andre lovlærere og at han ikke gikk inn i noen kongelig Messias-rolle. Dette betyr ikke at Jesus anså rollene som lovlærer, dommer eller konge som uvesentlige. Vi vil snart se at han la stor vekt på at hans disipler skulle være konfliktløserne og skape forsoning mel-

lom mennesker. Men dette var ikke hans spesielle oppdrag.

Vi kjenner andre eksempler på at Jesus gav kontroversielle svar på kontroversielle spørsmål. Han valgte ikke den selotiske løsningen da han ble spurt om skatt til keiseren. «Gi keiseren hva keiserens er, og Gud hva Guds er.» Svaret innebærer at han viser respekt for keiserens oppgaver og hans rett til skatteinnkreving, samtidig som det antydes en grense for keiserens rett. Keiseren kan ha en plass i Guds verdensstyre, og skatten kan betales uten at det krenker den himmelske konge (Matt 22,21).

Jesu svar på spørsmålet om tempelskatten var antakelig enda mer provoserende for hans samtidige. Han erklærer her at hans disipler er fri fra tempelskatten, fordi de er Guds barn! (Matt 17,26). Men i dette spørsmålet ser vi også hans evne og vilje til å unngå konflikt: Han ber sine disipler å betale skatten selv om de er fritatt for den. Svaret har likhetstrekk med Paulus' råd til de kristne i Roma: De er fri fra Moselovens renhetskrav om mat, men de bør likevel unngå å spise kjøtt når det frivillige avhold kan bidra til å berge en bror fra fall (Rom 14,19–23). Den kristne frihet må temmes og styres av kjærligheten og bør ikke bli en kilde til unødig konflikt og splittelse.

Løste Jesus konflikter? Det spørsmålet bør ikke besvares med et ukvalifisert ja eller nei. Han var kontroversiell nok til å ende sitt liv på korset. Han oppfattet ikke seg selv som en politisk fredsstifter eller som noen megler i sosiale eller personlige strids-spørsmål. Hans hovedoppdrag var ikke å løse alle slags menneskelige konflikter. Hans oppdrag var å løse den store konflikten, at synd og egenkjærlighet har fremmedgjort mennesket for Gud.

«Menneskesønnen er ikke kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange.» (Matt 20,28).

Han skal ikke herske og utøve autoritet slik folkenes fyrste og de mektige menn gjør. Hans sønende død er den store gaven han

gav til sine disipler, som han gir til sin kirke i den hellige nattverd, og som har gyldighet for alle mennesker (1 Joh 2,2). Han har et budskap om forsoning og fred, men ikke i alle menneskelige sammenhenger, så viktige de enn måtte være. Hans gave er forsoning og fred med Gud.

Denne forståelsen av Jesu budskap innebærer en avvisning av visse typer «theology of success», slik det har vært forkynt særlig i noen karismatiske miljøer, men ikke bare der. «Kom til Jesus med dine problemer!» Det var slagordet for en kirkelig evangeliseringsaksjon for noen år siden. Men det er ikke bibelsk dekning for å gjøre Jesus til den store problemløseren. Kristen tro er ingen snarvei til suksess og harmoni.

Denne tolkningen av Jesus er også forskjellig fra tendenser i frigjøringssteologien til å gjøre Jesus først og fremst til en folkelig opprører og sosial fornyer mot urettferdighet og undertrykkelse. Jesu budskap har sosiale og politiske konsekvenser. Men kjernen i hans oppdrag, som fullendes i hans død og oppstandelse, er et budskap om fred og forsoning med Gud.

3. Jesus vil at hans disipler skal løse konflikter.

Nettopp på denne bakgrunn er det viktig å se at Jesu undervisning legger stor vekt på at disiplene skal skape fred. Mange ord om dette er samlet i Bergprekenen, som kan ha tjent som en håndbok i opplæringen av nye disipler. Både i innledningen: saligprisningene, og i begynnelsen og slutten av antitesene, som er kjernestykket i denne instruksjonen, tales det om fred og forlik:

Salige er de som skaper fred, for de skal kalles Guds barn (5,9)

...Dersom du bærer fram et offer til alteret og der kommer til å tenke på at en annen har noe å anklage deg for, da la offergaven ligge foran alteret og gå først og bli forlikt med ham. Kom så og bær fram ditt offer! Skynd deg å komme overens med din motpart mens du ennå er med ham på veien... (5,21–26)

...Om noen slår deg på ditt høyre kinn, så vend også

det andre til. Vil noen saksøke deg og ta skjorten din, så la ham få kappen også... Men jeg sier dere: Elsk deres fiender og be for dem som forfølger dere, så dere kan være barn av deres Far i himmelen. (5,38–48)

Disse ordene refererer primært til konflikter innenfor et folkefelleskap som også var et religiøst fellesskap, det jødiske samfunn på Jesu tid. De er ikke noe program for ikkevoldelig motstand som et alternativ til militært forsvar. Når den moderne fredsbevægelsen bruker disse ordene for å fremme sin sak, har de gitt ordene en helt ny sammenheng. De bruker dem til å fremme målbevisst motstand, men med ikkevoldelige midler. Jesu ord er enda mer radikale, for de taler ikke om noen form for motstand.

Jesu har gitt sine ord en universell motivering når han henviser til Guds egen godhet som skaper. Det er menneskets bestemmelse som skapt i Guds bilde å likne Ham og slik leve som Guds barn. For han lar det regne over onde og gode og viser godhet mot alle, uten grenser.

En annen motivering for grenseløs godhet finner vi i liknelsen om den ubarmhjertige medtjener i Matt 18,21–35. Tjeneren fikk først selv ettergitt en enorm gjeld til kongen. Men han ville ikke tilgi sin medtjener som skyldte ham en ganske liten sum. Poenget er klart: Du skal tilgi din neste på samme måte som din himmelske konge har tilgitt deg. Når han er så raus, kan ikke du være så smålig. Tilgi uten grenser, sju ganger sytti ganger, slutt med din smålige regnskapsførsel! Matteus gjengir det samme poeng i Jesu kommentar til mønsterbønnen Fader vår: Forlat oss var skyld, som vi og forlater våre skyldnere. (Matt 6,14f).

I sammenheng med disippeltalen i Matt 18 blir liknelsen om den ubarmhjertige medtjener primært orientert mot konflikter innenfor disippelflokken eller kirken. Det blir tydelig i Peters innledende spørsmål: hvor mange ganger skal jeg tilgi en bror som forgår seg mot meg? Men anvendelsen av liknelsen kan ikke begrenses til konflikter innenfor menigheten. Tilgivelse av urett og ettergivelse av gjeld kan være viktige

midler til å løse mellommenneskelige konflikter på mange andre områder.

Et spørsmål om hvordan kirken selv skal takle konflikter med sin omverden berøres i Matt 5,10–12. Her blir disiplene prist salige når de tåler hån, baktalelse og forfølgelse for Kristi skyld. De oppfordres til glede når de slik får bekreftet sin tilhørighet ham som først led dette (sml. 1 Pet 2,18–25; Joh 15, 18–23). Det er ikke snakk om å slå tilbake.

En liknende undervisning finner vi i liknelsen om ugresset i hveteåkeren (Matt 13,24–30.36–43). Jesu forklaring til denne liknelsen viser at den ikke har til hensikt at åpenbar synd skal tolereres i disippelfelleskapet eller kirken. Den brukes i vår tid av og til som argument mot kirketukt, med det er tydeligvis en gal anvendelse. »Åkeren er verden«, sier Jesus, og poenget med liknelsen må være en advarsel mot å ta Guds dom i egne hender. Gode og onde mennesker må leve sammen i denne verden, og ethvert forsøk på en voldelig utrenskning av onde mennesker er av det onde. Korstogene og enhver form for sverdmisjon er i strid med Jesu budskap. Vi må leve sammen, troende og vantro, inntil Jesu gjenkomst. Selotenes messianske program, som innebar væpnet konflikt med romerne, har ikke støtte fra Jesus. Dommen er Guds, og hans alene. Han alene kjenner menneskenes hjerter. Å bruke makt mot andre folk og andre religioner og ville utrydde dem, er å krenke hans majestet. Han alene er dommeren.

Jesu etiske forkynnelse samles i det dobbelte kjærlighetsbudet, som består av to vers fra den hebraiske bibel: *Sjemá*, den jødiske »trosbekjennelsen« fra 5 Mos 6,4f, og nestekjærlighetsbudet fra hellighetsloven 3 Mos 19,18. Hør, Israel! Herren vår Gud, Herren er en, og du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte... og du skal elske din neste som deg selv! (Mark 12,29–31).

I Bergprekenen tolket Jesus Guds vilje på en ny og enestående måte når han poengterte at budet om nestekjærlighet gjelder

uten noen begrensninger og til og med inkluderer ens fiender. En kjærlighet og tilgivelse uten grenser – begrunnet i Guds egen kjærlighet og tilgivelse: Det er et livsprogram i konfliktløsningens og forsoningens tjeneste. Jesu disipler er kalt til å skape fred, og slik skal de kalles Guds barn og Jesu etterfølgere.

4. Hvordan løste urkirken konflikter?

Urkirken hadde konflikter. På bakgrunn av Jesu sterke formaninger om fred og forsoning mellom disiplene, er det forbausende å registrere hvor åpent og direkte NT taler om uenighet og strid blant de første kristne. Paulus sto opp mot Peter i Antiokia, og på apostelkonsilet i Jerusalem ble konfliktstoff omkring de nyomvendte ikke-jøder lagt fram til drøfting og felles avgjørelse. Brevne tar opp en rekke kontroverser og gir både mild tilrettevisning og skarpe, uforsonlige advarsler. Når mennesker lever nært sammen, oppstår det konflikter, også der hvor en har fått en smak av det kommende fredsrike.

At det eksisterte konflikter i de første menighetene er ikke overraskende når vi overveier hvordan de var sammensatt. »Her er det ikke jøde eller greker, slave eller fri, mann og kvinne. Dere er alle en i Kristus Jesus«. Dåpen innlemmer i et fellesskap der gamle sosiale skillelinjer er overvunnet. Motsetningsparene i Gal 3,28 ser ut til å referere til en formel som beskrev dåpens sosialt integrerende kraft (sml 1 Kor 12,13. Kol 3,11). Ulike menneskegrupper som for hadde levd i mistenksomhet, hat og strid, kunne nå leve sammen og forbindes gjennom en felles Gudstro, Kristusbekjennelse og Åndserfaring. Jøder og grekere, grekere og barbarer, slaver og frie, rike og fattige, lærde og ulærde, fornemme og foraktede – i brevene finner vi en rekke begreper som refererer til dyptgående sosiale motsetninger. Slik var de første menighetene sammensatt. Det er rart at det i det hele tatt var mulig å få mennesker til å leve sammen med en så ulik bakgrunn, i status, språk, kultur og religion. Det er ikke rart at det oppsto problemer. I Kristus var skillelinjene overvunnet. Men i det daglige samkvem var de nok fortsatt virksomme. Samholdet i urkirken er mer overraskende enn stridighetene.

Hvordan løste urkirken konflikter? Det bildet vi får av konkret konfliktløsning i urkirken er både svært begrenset og svært mangfoldig.

Det er begrenset fordi vi som regel bare får informasjon fra en av partene, først og fremst fra Paulus gjennom hans brev. Motparten kjenner vi bare indirekte. Og resultatene av Paulus' konfliktløsning gjennom brev og besøk til menighetene vet vi svært lite om. Men vår informasjon er likevel mangfoldig fordi de aller fleste nytestamentlige skrifter tar opp ulike typer problemer og konfliktstoff i menighetene. Flere nyere monografier drøfter konfliktbehandlingen i enkelte skrifter og skriftgrupper. (Ben Witherington, M. Mitchell, B. Holmberg). En fin liten oversikt gir Wayne A. Meeks i *The First Urban Christians* s. 111–139, hvor temaet «governance» (ledelse) behandles ut fra synsvinkelen «dealing with conflict» (konfliktløsning). Vi må her nøye oss med noen ganske få synspunkter.

Fra Apostlenes gjerninger vil vi ta fram to eksempler, på henholdsvis vellykket og mislykket konfliktløsning. Idealbildet fra Apg 2,44: «alle som var blitt troende, holdt sammen og hadde alt felles» — tegnet ikke hele virkeligheten. Uenigheten om hvordan en skulle forholde seg til ikke-jøder som ble kristne, kom opp til direkte og åpen debatt på apostelkonsilet i Jerusalem, Apg 15. Det er tydelig at det allerede foreligger strukturer og mønstre for hvordan viktige avgjørelser kan treffes. Menigheten i Antiokia sender Paulus og Barnabas som talsmenn for den praksis som de har fulgt: ikke-jøder trenger ikke å bli omskåret og forpliktet på Moseloven. I Jerusalem mottas de av «menigheten, apostlene og de eldste» (v.4). Peters og Jakobs taler blir mest utførlig referert. Det er tydelig at de to har stor innflytelse. Men de avgjør ikke saken alene. Det er påfallende hvordan Lukas understreker Jerusalem-menighetens kollektive ansvar for resultatet:

«Da vedtok apostlene og de eldste, sammen med hele menigheten, å utpeke noen menn som skulle sendes til Antiokia sammen med Paulus og Barnabas.» (v.22).

Apostlene og de eldste alene er brevavsendere. Men hele menigheten er involvert i deres beslutning og i valget av de to som skal overbringe brevet, Judas Barsabbas og Silas. De to er tydeligvis ikke bare brevbud, men også personlige representanter for Jerusalem-menigheten, og de virker en tid i Antiokia. De var profeter, og de talte til brødrene og oppmuntret og styrket dem (v. 30–35).

Vi merker oss at framgangsmåten ved konfliktbehandlingen her først og fremst er personlig møte og samtale. Utsendinger med oppdrag fra sendemenigheten involveres personlig i å legge fram konfliktstoffet. Slik sendes Paulus og Barnabas fra Antiokia til Jerusalem for å legge fram deres syn, og Judas Barsabbas og Silas fra Jerusalem til Antiokia for å legge fram resultatet. Brevet med det såkalte aposteldekretet er ikke noe upersonlig dokument, men et hjelpemiddel i en personlig samtale mellom modermenigheten og dens lederskap og dattermenigheten i Antiokia. Det ser ikke ut til at Lukas er opptatt av selve styringsstrukturen eller maktfordelingen i menighetene. Er Peter eller Jakob den egentlige leder? Hva er forholdet mellom apostlene og de eldste? Var Judas og Silas blant de eldste, og gav deres stilling som «profeter» dem noen særlig autoritet i Jerusalem eller som utsendinger? Det er lett å stille flere spørsmål enn hva teksten svarer på. Her gis liten hjelp for dem som vil finne et normativt grunnmønster for menighetsstyring eller et kirkelig hierarki. Tydelig er det at ingen beslutninger fattes i lukkede rom hvor bare en ledergruppe er samlet. Hele menigheten er involvert i avgjørelsesprosessen. Man våger en åpen konfrontasjon, og tror på Åndens ledelse både i avgjørelsen selv og de begivenheter som har ført fram mot avgjørelsen.

Det er ingen tvil om at apostelkonsilet i Lukas' beretning står som eksempel på en

vellykket konfliktløsning og på Åndens ledelse av urkirken. Desto mer interessant er det at Lukas like etter dette forteller om en personalkonflikt som egentlig ikke endte i forlik, men med brudd. De to medarbeiderne som kom i strid med hverandre, var de to som var utsendt sammen fra Antiokia, Paulus og Barnabas. Striden gjaldt Johannes Markus. Barnabas ville ta ham med, men Paulus hadde mistet tilliten til ham etter den første reisen. Det var tydeligvis en kjedelig personalsak mellom to sterke ledertyper. De klarte ikke å bli enige. Det endte med at de to tidligere medarbeiderne, Paulus og Barnabas, dro hver sin vei:

Det ble så skarp strid mellom dem at de skilte lag. Barnabas tok med seg Markus og seilte til Kypros, mens Paulus valgte å ta med Silas. Så drog han av sted etter at brødrene hadde overgitt ham til Herrens nåde. (Apg 15,39f)

Bruddet mellom de to medarbeiderne kamoufleres ikke. Det gis heller ingen «teologisk» forklaring i retning av at denne striden ble brukt av Gud til å opprette to arbeidslag og dermed til å styrke den samlede misjonsinnsatsen. Slik kan vi tenke, vi som leser beretningen senere: Gud kan vel til syvende og sist også ha brukt den uløste konflikt til noe godt. Men for Lukas er det bare Paulus og hans gruppe som har interesse i fortsettelsen. Men han antyder også at bruddet ikke var bitrere enn at de to arbeidslagene hadde klart å bli enige om en arbeidsfordeling: Barnabas dro til Kypros og Paulus til menighetene på det lilleasiatiske fastlandet.

Kanskje den episoden Lukas her forteller om, kan minne om en erfaring mange gjør i dag: Det finnes ledertyper som er fremragende hver for seg, men som ikke kan samarbeide. Vi snakker om at «kjemien ikke stemmer». Det er ikke nødvendig at alle skal samarbeide like nært. Kanskje det gode samarbeid i noen sammenhenger nettopp innebærer å sette grenser for nært samarbeid og fordele oppgaver på en slik måte at konfliktskapende nærhet unngås? Det er

ikke alltid at virkeligheten svarer til idealbildet, at «de holdt sammen og hadde alt felles.» Paulus og Barnabas fikk tydeligvis en periode da de jobbet best sammen når de jobbet hver for seg.

Paulusbrevene inneholder et vell av stoff til temaet konflikt og konfliktløsning. Her spiller Paulus på et vidt register av strategier i forhold til menighetene, fra takksigelse, ros og anerkjennelse, til kompromissløs avvisning og forbannelse av dem som forvrenger evangeliet. Han argumenterer for sine standpunkt både ut fra sin personlige autoritet fra sitt møte med Herren, ut fra Skriften og ut fra almenmenneskelig erfaring. I Paulusbrevene møter vi et menneske med både en klar hjerne og et rikt følelsesregister. På en måte som kan virke fremmed på oss, kan han henvise til seg selv som forbilde. Han legger stor vekt på å ha nær personlig kontakt med menighetene. Han ber dem om å dømme om hans framferd og forkynnelse er rett, og å ta konsekvensene av sine egne vurderinger. Når han nettopp i en sammenheng hvor han vil avsløre motpartens overmøte våger å henvise til seg selv som forbilde, tyder det på at han er en integrert og trygg person som vet med seg selv at det er samsvar mellom liv og lære (1 Kor 4,14–21, sml 11,1; Fil 3,17). Samtidig viser det at brev og argumentasjon spiller en begrenset rolle når det er konflikt. Paulus var en mester i å skrive brev. Men brevet er likevel bare en blek erstatning for det personlige møte. De medarbeiderne som overbrakte brevene, har tydeligvis også spilt en viktig rolle i Paulus' veiledning av sine menigheter.

I det viktige parenetiske avsnittet Rom 12,9–21 ser vi hvordan Paulus bruker elementer fra Jesu etiske forkynnelse i en formaning til en menighet han ikke selv har grunnlagt eller besøkt. Oppfordringen til å vise oppriktig kjærlighet følges av en rekke formaninger som gjelder det innbyrdes forhold mellom menighetsleddene. Bergprekenen danner bakgrunnen når han taler om forholdet til en fiendtlig omverden:

Velsign dem som forfølger dere, velsign, og forbann ikke! ... Gjengjeld ikke ondt med ondt, legg vinn på å gjøre det som er rett for alle mennesker...Ta ikke hevnen, mine venner, men overlatt straffen til Gud...La deg ikke overvinne av det onde, men overvinn det onde med det gode!

At endog fienden skal velsignes, at det onde ikke skal gjengjeldes, det er grunnelementer i Jesu programtale for disipler som er kalt til å skape fred. Når Paulus advarer mot å straffe på Guds vegne, men å overlate hele vredesdommen til ham, virker det som en etterklang av Jesu liknelse om ugresset blant hveten. Dommen tilhører ham. Ta ikke hevnen i egne hender.

I denne sammenhengen er det derfor interessant å merke seg den nøkterne vurdering av muligheten for å leve i fred og forsoning som ligger i følgende formulering:

Hold fred med alle, om det er mulig, så langt det står til dere (Rom 12,18).

Fred med alle: det er idealet. Men Paulus vet at det er langt dit. Derfor føyer han til to reservasjoner. 1) «*Om det er mulig*»: Av og til er det nemlig ikke mulig. Det var umulig for Paulus å slutte fred med vranglærerne i Galatia. Fredsommeligheten kan begrenses av saklige hensyn. Samtalen med «de falske brødre» hadde ikke ført fram:

Men ikke et øyeblikk gav vi etter og bøyde oss for dem. For vi ville at evangeliets sannhet skulle bevares for dere. (Gal 2,5)

Paulus fant det i denne situasjonen umulig å unnvike en konflikt, og han fant det like umulig å prøve å finne kompromisser. Evangeliets sannhet kan man ikke drive handel med. Den må hevdes uavkortet. 2) «*så langt det står til dere*»: selv den mest fredsommelige person vil kunne møte grenser for sin evne til å løse konflikter og skape fred. Det kan finnes problemer både i oss selv og i våre medmennesker som vi ikke klarer å mestre. Vi lever enda i begrensningenes verden, «i kjødet», for å bruke Paulus' eget uttrykk. Så lenge vi lever

i spenningen mellom Ånd og kjød, må vi også erkjenne at det finnes konflikter som vi ikke er i stand til å løse, men som vi må lære å leve med.

5. Sluttord: Konfliktløsning – et kristent kall

Det er ingen kristen dyd å unngå konflikter. Det er heller ikke spesielt fromt å kamuflere og tildekke motsetninger og late som de ikke finnes. Kjærligheten vil gjerne dekke over andres synder. Men den må også våge å skjære hull på verkebyller. Den som vil skape fred, må erkjenne hvor det er strid og forstå hva det strides om.

Jesu radikale ord i Bergprekenen har blitt brukt som argument for å trekke seg ut av konfliktenes verden. En kristen kan ikke gjøre militærtjeneste, kan ikke bli politi, kan ikke bli dommer, kan ikke gå til rettssak... For Jesus sier jo at en ikke skal sette seg til motverge, men vende det andre kinnet til. – Kan jeg da i det hele yte motstand når jeg lider urett, eller når jeg ser at andre gjør det?

Hele ideen om et rettsamfunn er basert på at det skal settes grenser for urett. Den som skal håndheve grensene, må ha myndighet og makt til å gripe inn i en konfliktsituasjon. En ukritisk, men radikal og konsekvent lydighet mot bestemte ord i Bergprekenen ville være en trussel mot alt ordnet samfunnsliv, og den vil ikke svare til urkirkens egen praksis. Paulus brukte det romerske rettsapparatet og appellerte til slutt sin sak til keiseren. Kanskje de første kristne har tenkt at det lå en viss anerkjennelse av romerstaten som rettsstat i Jesu ord om at det er tillatt å betale keiseren skatt?

Bibelen ber oss ikke trekke oss ut av konfliktenes verden. De kristne, de som bærer Kristi navn, har heller fått et kall til å gå inn i konfliktenes og prøve å løse dem, på ulike måter og i ulike roller. Kirken har allerede gått inn i et bredt engasjement i familierådgivning og ekteskapsmegling. Kanskje vi

også burde ta fram den lutherske kallstanke og fremstille det som et kristent kall å bli f.eks. politi, dommer og fredsmegler. Dette er jo yrker i tjeneste for mellommenneskelig forsoning, og burde derfor ha en særlig appell til dem som vil være Jesu etterfølger. «Salige er de som skaper fred».

Moses var ikke bare en frihetshelt som ledet folket ut av undertrykkelsen i Egypt. Han var også dommeren, som gikk inn i det krevende arbeidet med å megle og dømme i folkets mange konflikter. Og den oppgaven var så krevende at han måtte innsette mange meddommere (2 Mos 18,13–27; 5 Mos 1,9–1,8). Jesus advarte mot å dømme andre (Matt 7,1). Men det er ingen grunn til å tro at han advarte mot å virke som dommer. Han ville ikke selv gå inn i rollen som megler i en arvetvist. Men det er all grunn til å tro at han ikke ville holde disiplene borte fra konfliktløsende arbeid, men tvert imot tilskyndet til en slik tjeneste.

Samtidig vet vi at den forsoning som skapes ved politiets inngrep, ved en domsavgjørelse eller ved en fredsavtale, er noe høyst foreløpig og sårbart. Den som har prøvd å være dommer eller megler, vet både noe om sine egne begrensninger og om partenes begrensninger. Den gode vilje er ofte blandet med en selvhevdelse og et hat som ikke lar seg fjerne, og som gjør at en konflikt fort kan bryte ut igjen.

Da er det en god hjelp å kjenne ham som er den himmelske dommer. Ham kjenner vi ikke bare gjennom loven, som må legges til grunn i alt menneskelig meglingsarbeid og i alle våre rettsavgjørelser. Gud våker over lov og rett. Han vil at vi skal hevde retten uten frykt.

«Gjør ikke forskjell på folk når dere dømmer! Både høy og lav skal dere høre på og ikke være redde for noen; for dommen hører Gud til» (5 Mos 1,17).

Vi kjenner ham også gjennom evangeliet

som nådens Gud. Gjennom evangeliet kjenner vi veien til den fulle og hele oppreisning, tilgivelse og forsoning. Gjennom nådens evangelium kan vi derfor møtes på tross av våre ulike roller i en konflikt og på tross av uenighet om konkrete løsninger. Troen på Gud er den dypeste motivering for konfliktløsning og fredsarbeid. Tilgivelsen er det beste våpen mot retthaveriet. Tiltiten til Guds tilgivelse kan samtidig gi mot og trygghet til å stå fast på det som vi oppfatter som sant og rett. Troen på Jesu død og oppstandelse for oss gjør det unødvendig å lete etter syndebukker. For vi kjenner det Guds Lam som bar all verdens synd.

Kirken kan ikke unngå konflikter, hverken i sin midte eller i sine omgivelser. Den fremstår slett ikke alltid som noe forbilde på harmonisk samliv i innbyrdes kjærlighet. Men den har i sin tro på Guds handling i lov og evangelium en stor ressurs for et konfliktløsende og fredsskapende arbeid.

Litteratur:

- B. Holmberg: *Paul and Power. The Structure of Authority, in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Lund: Almqvist & Wiksell 1978
- R.A. Horsley: *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper and Row 1987
- H. Kvalbein: Jesus som opprører. *Religion og livssyn*, årg 7, 1995 nr 2. s. 24–30.
- W.A. Meeks: *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven/London: Yale University Press 1983
- M.M. Mitchell: *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1991
- Ben Witherington III: *Conflict and Community, in Corinth: A socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmann 1994

Hyrde – når fårene spres

Wilhelm Andreas Wexels og Gustav Jensen –
to norske pastoralteologer fra 1800-tallet¹

Av Bernt T. Oftestad

Presten er predikant, lærer, sakramentforvalter – og han er *hyrde*. Det dansk-norske ordinasjonsritualet fra 1685 bestemte hyrdeoppdraget på denne måten: Prestene skal «(...) flittig formane deris Tilhørere til en sand og alvorlig Poenitense,» at de skal vise lydighet mot sin rette øvrighet, barmhjertighet mot «de Elendige» og kjærlighet mot andre kristne. Selv skal prestene være «gode Exempler (...) i Omgængelse, i Kierlighed, i Aand, i Tro, i Kyskhed og alle Christelige Dyder.»² Kirkeritualets krav til prestene ble utmyntet i Christian den femtes Norske lov fra 1687, der både omsorgsoppgaver og adferdskrav ble nærmere beskrevet.³

Store deler av den kirkelige rettstradisjonen fra dansketiden ble ført videre i det selvstendige Norge. Men 1814 åpnet også for noe nytt. I løpet av 1800-tallet ble det gamle hierarkiske enhetssamfunnet stadig mer liberalisert og sektorisert. Geistligheten kunne ikke unngå å bli trukket inn i denne prosessen. Fra enevoldstiden av hadde presten som kongelig embetsmann ansvar for flere offentlige sektorer enn den rent kirkelige. Men sektor etter sektor frigjorde seg fra prestens embetsmessige administrasjon, om ikke fra hans påvirkning. Hans innflytelse skulle imidlertid bli stadig svakere etter som århundret gikk.⁴ I praksis ble prestens sfære mer og mer konsentrert om kirkehuset, prestegården og miljøet blant de særskilt vakte. Men hans kirkelige ansvarsområde var langt videre. Inntil

1840-årene var så godt som hele befolkningen i prestegjeldet prestens soknebarn.⁵

I

Når «fårene» går sine egne veier, må presten ta sitt ansvar som hyrde særlig alvorlig. Men hvordan skal han oppfatte sitt hyrdeembete når den statsmakt som er øverste kirkestyre, sikrer «fårene» rett til en slik religiøs bevegelsesfrihet? Dette var det pastorale og mentale dilemma mang en prest sto overfor ved midten av forrige århundre. Viktige religionspolitiske endringer hadde funnet sted. I 1842 ble konventikkelplakaten endelig opphevet og fritt lekmannsarbeid formelt tillatt. I 1845 kom dissenterloven som radikalt endret de religiøse vilkår i riket og i lokalsamfunnet. Å tviholde på det gamle kirkelige mønster lot seg ikke gjøre. Med hvilke kirkelige *strategier* skulle man møte den nye tid? Frikirkedannelse var et radikalt alternativ, som noen få tok opp. En annen vei var å fornye kirken gjennom indremisjonsarbeid. Fra 1840-årene av kjempet mange – særlig innen presteskapet – for kirkelige reformer. Men den etablerte kirkelige struktur måtte samtidig opprettholdes og vedlikeholdes. Det var fremfor alt presteskapets oppgave.

Det fantes en geistlig og pastoralteologisk tradisjon gitt med lovgivning, konvensjon og tradisjon.⁶ Strømninger som restaurasjonsteologi, grundtvigianisme og nylutherdom formet presteskapets selvbylde

under første halvpart av 1800-tallet. Fra 1880-årene av preget det moderne gjenombrudd også pastoralteologien. Men like viktig som tradisjon og teologiske impulser var de institusjonelle vilkår. På 1830-tallet hadde det vært undervisning i praktisk teologi ved Det teologiske fakultet. Opprettelsen av *Det praktisk-teologiske seminar* i Christiania i 1848 viser at slik undervisning nå ble høyt prioritert.⁷ Blant det forrige århundres praktikumlærere peker to seg klart ut: *Wilhelm Andreas Wexels* (1797–1866) og *Gustav Jensen* (1845–1922). Begge utviklet idealer for prestedtjenesten som fikk stor breddevirkning og betydning langt ut over deres egen tid.

II

Fram til sin død i 1866 var Wexels grundtvigianismens fremste talsmann i Norge. I yngre år hadde han vært påvirket av herrnhutismen. Senere mottok han inntrykk av tysk lutherdom⁸ Wexels var av dansk herkomst med et kristendomssyn preget av borgerlig bykultur som vakte mistro i det norske bondesamfunn.⁹ Hans kultur, kirke- og embedsteologi skapte avstand til den pietistiske lekmannsbevegelsen.¹⁰ Men den kultur han sto for, formet av danske og tyske tradisjoner, kom likevel til å sette sitt preg på Den norske kirke. Mer enn mange andre formet han sin samtids presteskap. Og hans kirkelige syn levde videre innen den geistlige tradisjon. Som en frukt av undervisningen ved Det praktisk-teologiske seminar utga Wexels i 1853 sitt *Foredrag over Pastoraltheologien*.

Wexels' pastoralteologi har naturlig nok et ekklesiologisk fundament: «Som Kirkebegrebet, saa Præste-Begrebet».¹¹ Men hans ekklesiologi er satt inn i en videre sammenheng, i et bestemt samfunns- og kultursyn, ja historiesyn. Vilkårene for menneskelivet bestemmer han slik: «Der er et *Naturens Rige*, hvori alt Skabt lever og aander; der er en mangfoldig (...) *Menneskeverden*, i hvilken Naturens ypperste Kræfter komme tilsyne

og hvilken de alle tjene; der er et *Samfundsliv*, hvori Menneskelivet stedse paa ny ud-springer, udvikler og former sig, nemlig det *huuslige* og det *folkelige* (borgerlige) Samfundsliv, der igjen omfattes af, udvikler og former sig i hvad vi kalde Staten».¹² Midt i dette lever og virker kirken som har til oppgave å bringe menneskets medskapte religiøse trang til sin fullbyrdelse, som er det evige liv i Gud. Kirken oppfyller sitt oppdrag ikke ved makt og tvang, men ved sin forløsende, rensende, forklarende og styrkende innflytelse. Dens mål og «Idee» er å bidra til en *forsonet enhet* mellom natur, samfunnsliv og kirke, noe som først vil bli fullt oppnådd i det evige liv. Å være et «Redskab og Middel for Herren» til fremme av kirkens formål er det kirkelige embetes oppgave.¹³

Når Wexels nærmere bestemmer *det kirkelige embete*, holder han fram at presten er kirkens lærer, sakramentforvalter og husholder.¹⁴ Embetet er guddommelig *innstiftet*. Og de som har del i det, er apostlenes etterfølgere og som sådan en egen *stand* i kirken. Man innlemmes i den ved *ordinasjonen*, som ikke bare er en rent rettslig akt, men som gir ordinanden «præstelig Charakter» og myndighet gjennom åndelig salvelse.¹⁵ Ut fra denne basis utformer Wexels sin pastoralteologi, som har to tematiske sentra: det *personlig* innadvendte og det *institusjonelt* utadvendte. Til det innadvendte hører de personlige forutsetningene og kravene til den som trer inn i og er i embetet,¹⁶ hvilke kilder han har til trøst under motstand og midlene for dyktiggjørelsen.¹⁷ Interessen rettes mot prestens person og hans indre liv. Målet er en geistlig dannelse gjennom skriftstudium, bønn, meditasjon, «consultatio», lidelse og selvprøvelse. Utgangspunktet er bevisstheten om embetets høye kall og oppgave, gitt med Guds innstiftelse og kirkens ordinasjon.¹⁸ Hensikten med det høye kall er først og fremst å utføre den *utadrettede* nådemidelforvaltning overfor menigheten, som blir til ved embetets forvaltning av nådens midler.¹⁹

Men samtidig ser han menigheten som et prestelig folk som selv trer fram for Gud. Det prestelige er et viktig tema for Wexels, både av prinsipielt teologiske og praktisk-kirkelige grunner.²⁰ Det *prestelige* er nemlig et hovedaspekt ved Skriftens syn på frelsen, troen og gudsfolket.²¹ Når man også i de evangeliske kirker betegner embetsbærerne som prester, betyr det ikke at de har til oppgave å bære fram noe forsonende offer til Gud, slår Wexels fast. Bare Kristus er den «rette og egentlige Ypperstepræst» i den nye pakt, for han har båret fram det fullkomne og endegyldige forsoningsoffer. Men ved troen på dette offer er også alle kristne «Offerpræster» for Gud, idet de fremstiller seg selv for ham i tro, ved bønn og lovprisning. Også kirkens embetsbærere har en prestelig, sakrifiell funksjon. De utfører sin tjeneste «i og ved det aandelige Tabernakel, som er Christi Kirke,» og fører «Menigheden frem for Gud som et velbehageligt Offer (...).» Wexels viser til Fil. 2,17 og Rom.15,16.²² Og likesom alle kristne frembærer Kristi soneoffer for Gud i troen hver gang de tar imot syndenes forlatelse, så «betjene Ordets Tjenere dette Offer, saa ofte de frembære det i Ordet og Sakramentet til Annammelse og Tilegnelse af Menigheden som et Gud velbehageligt og tilfredsstillende Offer, (...).»²³

Kunne den vanlige norske soknemenighet i bygd og by betraktes som et prestelig folk som den innsatte embetsstand førte fram som et «velbehageligt Offer» for Gud? Var ikke denne tankegang – selv på 1800-tallet – vel arkaiserende, ja romantiserende? Wexels var fullstendig klar over de krefter som både brøt ned presteembetets integritet og som truet med å ødelegge menigheten som et åndelig samfunn. Mange som er kirkens «statskirkelige Lemmer», ringakter det kirkelige embete og anser det unyttig og overflødig. Og selv om de ser det religiøse og moralske betydning, fatter de ikke dets egentlige hensikt.²⁴ Verre er imidlertid alle svermere og sekter. De ser på kirken som usynlig eller åndelig, som et Guds tempel i

våre hjerter, umiddelbart oppbygget av Helligånden, eller som samlingen av de som «ved egne Gudfrygtigheds-Øvelser» er blitt «aandeliggjorte» mennesker. Slike har ikke bruk for et kirkelig midler- og forvalterembete, siden det ytre fellesskap om Ord og sakrament har en rent sekundær eller overhodet ingen betydning.²⁵

Men indifferentisme og svermeri er ikke det eneste som truer menighet og embete. Wexels stiller seg også sterkt kritisk til den frie «Prædiken af Uordinerede» som *Hans Nielsen Hauge* hadde introdusert i norsk kirkeliv. Vel skal kristne vitne om Kristus og det som hører Guds rike til, men dette vitnesbyrd må ikke forstyrre eller føre til ringakt for embetet. Vitnesbyrdets sosiale ramme er *familien*. Derfor blir de omreisende predikanter, som har forlatt den livsstilling de er satt til av Gud, et kirkelig problem. De har intet ytre kall, men handler av egen drift ut fra en «selvvalgt og derfor selvgod Gudelighed». De blir en trussel mot kirkens orden, fremkaller forakt for embetet og forstyrrer i det hele tatt det rette forhold mellom embete og menighet.²⁶ På 1840-tallet forsøkte Wexels å demme opp for at lekmannsprekenen skulle bli «fri», men lyktes som vi vet slett ikke.²⁷

Det kirkelige *organisasjonsdemokrati* ble etter hvert den institusjonelle og kirkelige basis også for den «frie» lekmannspreken. I pakt med tidens assosiasjonsånd ble allmennheten innbudt til å støtte visse *saker*. Slik også i kirken der blant annet «Missions-Sagen» og «Bibelselskabs-Sagen» samlet folket i foreninger. Wexels anbefaler presten å stille seg positiv til «Ideen i Phænomenet», men samtidig forholde seg kritisk til den religiøse selskaps- og foreningsdrift. Fremmer den «de Helliges Samfund»? Han mener å kunne registrere oppløsende virkninger også av dette. Men han kan ikke stille seg direkte negativ til de gode kristelige formål som folk samler seg om i foreningene.²⁸

Ikke bare indre oppløsningskrefter truer embete og menighet. Utenfra kommer

«Verdens Visdom» som til eks. «Kjødet Emancipation». Resultatet er panteisme, ja, ateisme. Mot denne ånd skal Ordets tjener svinge sannhetens sverd og ikke la seg anfekte av de beskyldninger som vil regne over ham om intoleranse, dømmesyke, stridslyst, hatskhet, ubesindighet, åndelig hovmot, obskurantisme, mystisisme osv.²⁹

Som pastoralteolog søker Wexels å plan- te prestetjenesten inn i tiden og på stedet. Hans situasjonsbeskrivelse synes å være realistisk nok. Den overleverte kirkestruktur står overfor et sterkt indre og ytre press. Et eruptivt åndelig liv skaper uro. Det vil ikke la seg hemme av konvensjonell kirke- lighet eller embetsautoritet. Wexels føler dette som truende oppløsning av den lokale menighet og kirken som helhet. Og han viker slett ikke unna konfrontasjonen. Den er både naturlig og nødvendig ut fra hans kirkebegrep. For han ser kirken som en konkret historisk virkelighet på den sosiale og institusjonelle arena: «Den christne Kir- ke er en objektiv, levende Kjendsgjærning», som virker gjennom «legemlige Organer» – det guddommelige virker gjennom det menneskelige. Den styres av Gud gjennom nådemidlene. Derfor kan den også kalles en «Guds Stat», et «Teokrati», der Gud regjerer menigheten gjennom Ordet.³⁰ For Wexels er kirken konkret. Vil man forsvare dens integritet, oppbygge den og styrke den, må det skje ved konkrete midler, først og fremst Ord og sakrament og den geistlige tjeneste i vid forstand, men også ved kirke- rett som er i pakt med kirkens åndelige liv og oppdrag.

III

Den «spesielle» pastoralteologi blir hos Wexels konsentrert om prestens oppgaver som *liturg*, *predikant* og *sakramentsforvalter* i kirkerommet. «Er Presten virkelig hjemme i Kirken og glad i sitt Hjem» vil han gjennom sin tjeneste få menigheten til å føle seg hjemme der, slik «at intet andet Forsam- lings- eller Bedehuus kan blive for Hjertet,

(..) hvad Herrens eget Huus, det med hans allerhelligste Navn betegnede, hans Herlig- heds Aabenbarelsesmidler omsluttede For- samlings- og Bedehuus» er for presten selv.³¹ Det presteideal Wexels tegner, reali- seres først og fremst i gudstjenesten. Men presten gjør ikke tjeneste bare på «det helli- ge sted». Han skal ut over gudstjenestefor- samlingens rammer til de dømte som aldri søker Guds hus. «Dåpspakten», som var et viktig teologisk motiv for grundtvigianeren Wexels, er et tilknytningspunkt for troen som ikke finnes hos udømte. En prest etter Wexels idealer er altså bevisst konsentrert om det gudstjenestelige sentrum, samtidig søker han å omslutte og ta på alvor som lemmer av «Pagtens Folk» alle de dømte i soknet.³² Kirketukten blir da et problem. Vel har kirken binde- og løsenøkkelen, men i en statskirke der de fleste er navnekristne og ufrivillige bekjennere, er det ikke lett å øve kirketukt.³³

Tyngdepunktet i Wexels spesielle pasto- ralteologi ligger altså i disse offisielle, «reen-kirkelige Forretninger» som hoved- sakelig foregår under eller i tilknytning til gudstjenesten. Og innenfor kirkens vegger er det på denne tiden ennå slik at det meste skjer på kirkens tradisjonsgitte premisser. Men utenfor er konfliktene, oppbruddet og de politisk-sosiale endringer. Utenfor kirke- rommet spres «fårene». Hvordan skal pres- ten nå ut til dem? Wexels drøfter dette spørsmål under to rubrikker: 1) Presten og den private sjelesorg. 2) Prestens liv utenfor den egentlige «hyrdepleie» eller prestelige virksomhet. I den private sjelesorg kommer den klassiske form for hyrdeansvar til uttrykk. Presten skal oppsøke kirkens lidende barn og utøve sitt «Trøste-Embede» overfor alle lidende – fattige, syke, kroppslig og mentalt svake. Men han har også et «Straffe-, Lære- og Lede-Embede». Han skal formane og veilede – både de som mangler innsikt, og de som mot bedre vitende avviker fra den rette vei. Når han møter de som under vredens og frekkhe- tens eller den kalde høflighets skinn er tro-

ens motstandere, skal han ta kampen opp med Guds Ord.³⁴ Kan presten klare å samle «fårene»? Da bør han kunne finne fram i det sosiale og kulturelle landskap de ferdes i. Hvordan Wexels har oppfattet dette landskap og prestens forhold til det, får vi et inntrykk av når han drøfter det «huslige og selskabelige Liv.»

Det må skjernes mellom *privatliv* og *offentlig* embete, men ikke for drastisk, mener Wexels. Det må ikke være noen moralsk motsetning mellom presten i privatlivet og i embetsgjerningen. Embetsgjerningens moral skal forme prestens ferd i privatlivet. Hans hyrdeansvar skal også praktiseres ved hjelp av hjemmets sosiale sfære: «I Præstens Huus skal man gjerne ville komme.» Prestehjemmet skal være åpent, slik at mange søker dit ut fra de forskjelligste behov. Det skal ha en offentlig dimensjon. Men på samme tid skal presten kunne hente kraft til sin *offentlige* gjerning nettopp fra hjemmets private intimsfære: «Lykkelig den Præst, der fandt en Hustru, som uden at trænge sig ind i hans Embedsgjerning, dog *forstaaer* denne, og gjør i sin Kreds *Sit* til at mildne hans Sorger, lette hans Byrder,(..).» Som «værdig Præstekone» skal hun være en «Herrens Tjenerinde i den huuslige *Helligdom* (..).»³⁵ Inn i en for ham fremmedartet sfære trer presten når han deltar i «det selskabelige Liv». Der skal han bevare sin verdighet ukrenket og iakta et «Dekorum» som klart manifesterer hans embete, og hva han står for som en kirkens mann. Presten opptrer her *representativt* offentlig. Men han kan heller ikke unngå å ha et ambivalent forhold til det selskabelige miljø. Presten trives best i familiekretsen og på sitt stille arbeidsværelse.³⁶

Wexels-presten har altså sin sosiale forankring i to sfærer: det *sakrale rom* og den *intime hjemmesfære*. Det øvrige sosiale og kulturelle miljø kan når alt kommer til alt, bli et problem for ham. Der er de frie omreisende predikanter som har «forlatt sitt kall». Der er det kirkelige organisasjonsdemokrati med sine «saker». Der er frikirkeli-

ge og vantro strømninger. Og der er et «selskabelig» liv som han som embetsmann nok tilhører ut fra kultur, tradisjon og konvensjon, men som han egentlig ikke ønsker å være knyttet særlig intimt til, dertil er det for «verdslig». Men han kan manifestere seg i dette rom embetsmessig representativt og i så henseende være offentlig i kraft av sitt embete.

Wexels har vansker med å plassere presten som prest i den nye form for *offentlighet* som vokste fram i løpet av 1800-tallet. Men nettopp i dette sosiale og kulturelle landskap var det at flere og flere av kirkens lemmer kom til å agere – ikke minst ved sin aktivitet i det kristelige foreningsvesen og etter hvert i de politiske partier. Den nye offentlighet ble preget av interesse- og idékamp og av oppbrudd fra den gamle øvrighetskirkelige struktur, men også av en ny form for intimt fellesskap som utviklingen av det borgerlige samfunn hadde frembrakt. Wexels var skeptisk til det alt sammen. Det var ikke overraskende når vi tar hans «kulturfilosofi» i betraktning. Ut fra sin idealistisk-romantiske kulturvisjon så han den harmoniske forsoning av samfunnets forskjellige segmenter som et mål. I denne prosess skulle religionen og kirken spille en avgjørende rolle. Men en slik konservativ kulturvisjon hadde dårlige vilkår fra midten av 1800-tallet. Den moderne integrering av kulturens mange deler var basert på tanken om universal rasjonalitet og individuell frihet og ikke på gudstro og religion. Tiden var utilitaristisk, praktisk og rasjonalistisk.

IV

Den andre store norske pastoralteologen i det forrige århundre var *Gustav Jensen*. Fram til sin død i 1922 hadde han en enestående posisjon i norsk kirkeliv med viktige oppdrag på forskjellige områder. Fra 1880-årene av var han den drivende kraft bak revisjonen av kirkens liturgier og i vårt eget århundre av kirkens salmebok. Han enga-

sjerte seg så vel i diakonisak som i småkirkebevegelse. For mange – både i det forrige og i vårt århundre – ble han selve idealet av en prest.³⁷

Jensen var 36 år gammel da han i 1881 ble tilsatt som hovedlærer ved Det praktisk-teologiske seminar for å undervise i liturgikk, prekenlære og pastoralteologi. Han virket der i to perioder: fra 1881 til 1888 og fra 1895 til 1902. Hans undervisning er nedfelt først og fremst i de to bøkene: *Indledning i Prestetjenesten* (første opplag i 1888, senere i mange opplag, det siste i 1969) og samlingen, *Afhandlinger om Gudstjeneste og Menighedsliv*, fra 1887. Han hadde mottatt impulser fra den haugianske tradisjon, men han ble ingen pietist og ingen Johnson-disippel. Til det var han for sterkt formet av den kirkelige grundtvigianisme, som han likevel bevarte en viss avstand til. Han ble ikke noen talsmann for «den kirkelige Anskuelse» og fulgte heller ikke den grundtvigianske bevegelse på dens vei mot en frilyndt og liberal folkebevegelse.

Kirkens praktiske teologi ble i 1870-årene stilt overfor det moderne gjennombruddets kirke- og kristendomskritikk. Det er for å kunne møte denne åndssituasjon Gustav Jensen ruster de vordende prester. Etter at parlamentarismen var innført i 1884, innledet Venstre sin liberale og demokratiske reformpolitikk – også presteskaper ble berørt. I 1887 ble de geistlige domstoler nedlagt, 1889 ble grunnskolen frigjort fra geistlig administrasjon, men beholdt sin luthersk-konfesjonelle forankring. I 1890-årene ble stadig flere kategorier av embetsmenn fritatt for sin forpliktelse på konfesjonen.

I pakt med 1800-tallets alminnelige innstilling var den *historiske utvikling* Jensens horisont, ikke bare for kirkesynet og pastoralteologien, men også for den teologisk-kulturelle orientering som helhet. Ut fra et historisk perspektiv kunne han konstatere at norsk kirke- og kristenliv hadde gjennomlevd flere botspregede vekkelse, som Hauge-vekkelsen og Johnson-vekkelsen. Det Gustav Jensen håpet på og arbeidet for, var en *kirkelig vekkelse*, som ville føre til fornyelse av kirken innenfra ved at troens folk samlet seg om kirkens nattverdbord. Ut fra denne kraftkilde til enhet og fellesskap ville

et fornyet forhold mellom kirke og folk, dvs. en sann og fordypet folkekirkelighet velle fram. Jensen var *folkekirkelig* – på sin måte.³⁸

Prestetjenesten hviler på Jesu Kristi vilje, og den er innstiftet.³⁹ Jensen gjør front både mot høykirkeligheten, som regner med en særegen embetsstand, gitt en bestemt embetsnåde, og mot lavkirkeligheten, som vil innføre demokrati og individualisme i menigheten og derved oppløse embetet. Ikke embetsteologien, men menigheten som *arbeidende fellesskap* er kjernen i Gustav Jensens kirketanke.⁴⁰ Å lede mennesker til disippelskap ved forkynnelse og sakramentforvaltning er prestetjenestens fremste oppgave. Man skal ikke bare *lære* folket, men lære det å *holde* Jesu Kristi bud og befalinger. Til det trengs det også *hyrdetjeneste*, som ifølge Jensen ytrer seg i en fars omsorg for sine barn. Omsorgen har et ubegrenset omfang og er av den mest personlige art. Det er *lydige barn* som skal stilles fram for Gud.⁴¹ Hyrdetjenesten har både sin *ytterside* og sin *innside*. Gustav Jensen sammenfatter dem på denne måten: 1) Gi akt på deg selv. 2) Gi akt på hele hjorden. 3) Hold ikke opp med å formane enhver. 4) En hellig tjeneste og tjener som helliges, er uadskillelig forbundet i Den hellige Ånd. Derfor må en kirkens tjener fastholde både tjenestens rett og myndighet og tjenerens ydmykhet, tjenestens herrlighet og Kristus som det fullkomne forbilde for etterfølgelse.⁴² Her reflekteres tradisjonen fra det gamle ordinasjonsritualet. Wexels uttrykte dets anliggender i tidlig 1800-talls språk. Gustav Jensen er bestemt av den uttrykksform og det tenkesett som slo igjennom under siste halvpart av århundret – først og fremst tidens konsentrasjon om *personlighetens* indre liv. Allerede i hans litterære form finner vi denne innadvendte tilnærming. *Indledning i Prestetjenesten* er ikke noen vanlig lærebok, men en samling prekenes eller bibelmeditasjoner som åpnes med et skriftord og en bønn og fortsettes med en praktisk-oppbyggelig utleggelse med formanende og moti-

verende sikte. Dette hindrer ikke at prinsipielle anliggender kommer fram, og Jensen gir høyst konkret og aktuell veiledning.

Det stilles store krav til presten. Gjennom Ordet skal han dannes, idet hans kall fordypes: «Thi naar Ordet, det Guds Menneskes rette Mad, bliver flydende som Blodet gennem hele hans aandelige Legeme, da forvandler det sig efterhaanden i ham, (...) til et stærkt Hjerter, et klart Øje, en rede Mund, og kloge og snare Tanker; idet han deler sit Menneskeliv med Ordet, deler det sit guddommelige Liv med ham og gjør ham skikket til at være en Kristi, en 'Ordets' Tjener.»⁴³ Ved siden av kravet om å gå inn i denne *mystisk-religiøse* dannelsesprosess, som har sin basis i den offerhandling som ordinasjonen er,⁴⁴ må presten også underlegge seg håndfaste moralske krav. Han skal være et forbilde for menigheten etter de ideal som tegnes i Skriften (1. Tim. 3,2–7 og 2. Tim. 2,22–25).⁴⁵ Fordi presten står fremst i «Kristi hær», i en «hellig krig» for evangeliet, er dette nødvendig. Han er en «Herrens stridsmann», og det krever en kompromissløs konsentrasjon om tjenesten. Den helstøpte prestepersonlighet, som frivillig gir avkall på menneskelivets gaver for å ofre seg for sitt livskall, er Jensens presteideal. Men intet går egentlig tapt ved offeret for tjenestens skyld. «Alle menneskelivets knopper beholder i undergrunnen sin livskraft (...)», selv om de ikke utfoldes fullt ut her i livet.⁴⁶ Det finnes et idealistisk, ja nesten militant drag i Gustav Jensens pastoralteologi. Det har sitt bibelske utgangspunktet i 2. Tim. 2,3–5.

V

Hvordan blir vilkårene for prestedtjenesten i fremtiden, spør Jensen. Under 1880-årenes dramatiske brytninger var det sannelig et naturlig spørsmål. I en artikkel fra 1887, søker han å besvare det.⁴⁷ For den radikale del av kultureliten var presten på reaksjonens side, en talsmann for dumhet og fordom, hans embete en antikvert ordning.

Men presteembetet var ikke bare under ideologisk trykk, også de ytre institusjonelle og rettslige vilkår for prestedtjenesten var under sterk forandring på denne tiden.

Gustav Jensen ser klart embets- og øvrigetskirkens krise under den liberaliserings- og demokratiseringsprosess som følger med utviklingen av det borgerlige samfunn. «Autoritetstiderne er begyndt at gaa forbi», og en ny tid er i anmarsj, skriver han i 1877.⁴⁸ Å fungere «i ly av Samarien» er ikke lenger mulig. Det geistlige embetet er blitt rammet av liberalismens stormløp mot all autoritet som er knyttet til stand og institusjon. Bare en *personlig* autoritet kan ha gjennomslagskraft i den moderne tid. Derfor stilles det personlige krav til alle som har offentlig myndighet og oppdrag i samfunnet. Tiden forlanger personlig dekning for bekjennelsen til idealene – også hos presten. I ham skal «Kristendommens Liv og Sandhed» være «kjendelig».⁴⁹ Den religiøsetiske dannelsen av prestepersonligheten spiller en stor rolle hos Gustav Jensen, og de ideale krav han stiller, er høye. Som sine samtidige – uansett tro og livssyn – anlegger han et kritisk historisk perspektiv. Og som mange andre holder han fram individets og personlighetens avgjørende betydning.⁵⁰ Han er et barn av sin tid, og han har en bevisst vilje til å være det.

Nå stiller ikke den moderne kultur bare krav, men går også til *angrep*. Jensen venter seg stadig mer alvorlige konfrontasjoner mellom kirken og den verdsliggjorte kultur. Og presten er særlig utsatt. «Ringaktens Sting for sin Tjenestes Skyld» vil han få merke. Det krever større innsats og oppofrelse, for presten bør stå i fronten for Gudsrikets kamp med motstanderne. Slik har det slett ikke alltid vært, men nettopp på den plass bør han være i fremtiden. Men presten er ikke bare en «Herrens stridsmann», han er også *hyrden* som verner og vokter «fårene». Derfor vil de antikristelige krefter fremfor alt søke å felle ham. Det stiller nye og vanskelige krav.⁵¹ Likevel er ikke situasjonen håpløs. Det er ingen grunn til å bli

skremt av trykket fra de sekulariserende krefter, for situasjonen bærer også store muligheter i seg. Kirke- og kristendomskritikken bringer de dypeste og mest avgjørende livsspørsmål fram i dagen. «Kristendommen har aldri tabt ved at komme i en mer klar og avgjort Stilling; den er derved blevet noget bedre, hvad den er; Staden paa Bjerget, der ikke kan skjules, men kalder fra det lave op til sig og Lyset.»⁵²

I samtidens norske kirkeliv fantes det forskjellige holdninger til de religiøse og kulturelle utfordringer som det moderne gjenombudd hadde brakt med seg. På den ene side presten I.C. Heuchs kompromissløse oppgjør med nåtidens «vantro», på den annen professor Fredrik Petersens apologetiske forsøk på å komme tiden i møte – dens sannhetstrang og verdifølelse. I sin pastortaleologi er ikke Gustav Jensen opptatt av prestens oppgave som intellektuell apologet, men er konsentrert om hans indre personlighetsdannelse og hans utadrettede innsats som en «Kristi stridsmann». Det er hans apologetikk. Men han opptrer også som analytiker og kritiker i kulturdebatten.⁵³ I *Kristenlæren* fra 1899, som er en kortfattet tros lære på et elementært nivå, berører han forholdet til naturvitenskapen, evolusjonslæren, underet, «det sosiale spørsmål» og forskjellige ikke-kristne livssyn.⁵⁴ Holdningen er nokså lik den vi finner hos Fredrik Petersen. Sammen førte de an i den teologiske nyorientering fram mot århundreskiftet. Petersen som systematiker, Jensen som praktisk teolog.⁵⁵

Gustav Jensen pastorale resept for et fruktbart møte med den nye tid er først og fremst personlig konsentrasjon, dvs. *indre selvfordypelse*. Derfor kritiserer han prester som under trykket fra samtiden verger embedets formelle myndighet og posisjon. Det er en håpløs linje.⁵⁶ De krav som stilles til prestens person fra venner og fiender, rimelige og urimelige, kan få en positiv virkning. Det «indvortes menneske» vil gjenkjenne Guds hellige krav i dem. Ved det ytre trykk føres presten dypere inn i

botens og «det sønderbrutte Hjertes hellige Stand» og fylles av et stadig større behov for et fordypet fellesskap med Kristus. Tidens preste- og kirkekritikk, som kom fra så mange hold, ikke minst gjennom skjønnlitteraturen, besvarer han med å legge sterkere vekt på den kristelige og pastorale personlighetsdannelsen – i bot, helliggjørelse og Kristus-identifikasjon.⁵⁷ Det negative bilde av presten, som kritikerne holdt opp for allmennheten, skulle overvinnes ved et positivt idealt prestebilde, fremstilt av levende personligheter. Tidens trykk kunne med andre ord få en fruktbar pedagogisk funksjon.

En hindring for denne strategien er det skarpe skillet mellom person og embetsinstitusjon. For Jensen er målet at personligheten skal «lyse gjennom» institusjonen, prestepersonligheten gjennom det geistlige embete. Ledet av et slikt ideal kunne han øve kritikk mot kirkeliv i fortid og samtid. Hans tilnærming er ikke helt ulik de angrep på samfunnsinstitusjonene som vi finner hos datidens sekulære problemdiktere. For Jensen som for dem står den individuelle personlighet og troen på dens moralske muligheter i sentrum.⁵⁸

Når presten utsettes for ringakt og trengsel, vil det forhåpentligvis føre til at prestetjenesten vil «vinde mere Tillid, faa mere Støtte, bæres af en sterkere Samfundsaand».⁵⁹ Det er i *den lokale menighet* Jensen venter at denne samfunnsånd vil utvikles. Han er altså ikke bare opptatt av individet, men også av kirkens fellesskap. Men er det realistisk å forvente at det skal vokse fram kirkelig fellesskap i Den norske kirke under den statskirkeordning som rår? Ut fra sitt folkekirkelige syn er Gustav Jensen meget skeptisk til *statskirkesystemet*. Også på det punkt tenker han moderne historisk-evolusjonistisk: Statskirken tilhører fortiden, dvs. enevoldstiden. For 1900-tallets mennesker kan det derimot ikke være noen tjenlig kirkeordning.⁶⁰ Denne skepsis skyldes også hans prinsipielle ekklesiologi: Kirken er et organisk-kultisk fellesskap, og ingen orga-

nisasjon.⁶¹ Statskirkesystemet kan hemme og hindre «organismen». Ikke statskirken, men folkekirken vil han arbeide for. Som så mange andre ser han folkekirken som en konsekvens av misjonsbefalingen: «De kristne Folk og Folkekirkerne maa saaledes siges at være efter Herrens Vilje. Han har ikke blot villet have enkelte Mennesker til Disciple ved Daab og Undervisning, men gennem dem udtrykkelig ogsaa Folkene.»⁶² Han er ikke minst opptatt av de sosiale og kulturelle virkninger av folkekirken, noe man blir vår ved å besøke de hedenske land. Gjennom folkekirken når folkene fram til en høyere form for menneskelighet, samtidig som den er uttrykk for «Guds almindelige Kjærlighed».⁶³

Staten har for stor makt over folkekirken, slik at den oppsmuldrer og splittes. Er «foreningskirken» en løsning? Jensen ser at indremisjonsforeningene er et uttrykk for kirkelig nød, og at de samtidig dekker et legitimt åndelig behov. Forsøk på å undertrykke foreningslivet fra kirkelige myndigheters side kan han ikke godta. Tvert imot er indremisjonen ikke bare hensiktsmessig, men naturlig.⁶⁴ Noen kirkeerstatning kan foreningen likevel aldri bli.⁶⁵ Hva da med «nattverdforeningene», der troende samles nettopp om sakramentet? Fram mot århundreskiftet oppsto det såkalte «nattverdforeninger» som ledd i kampen for «fri nattverd».⁶⁶ Heller ikke det er noe kirkelig alternativ, mener Jensen. For det som samler disse radikale kretser, er bare foreningen, dvs. det gjensidige sosiale og religiøse fellesskap, og ikke menigheten i genuin og fullgyldig forstand. Det som her forener en gruppe kristne, er det særlige, avsondrende og adskillende.⁶⁷

Ennå lever vi i *folkekirkens* periode. Og ut fra det må nødvendigvis kirkens liv gestaltet. Men Jensen vil slett ikke å sementere «status quo». Kirkelivet må utvikles og fylles med nytt åndelig liv. I dag må det skapes et åndelig potensiale som senere kan folde seg ut i full kraft.⁶⁸ Et slikt potensiale er den gudstjenestereform som han selv så

sterkt bidro til.⁶⁹ Et av målene med Gustav Jensens *gudstjenestereform* var å foreta et definitivt og totalt brudd med den gamle salmemessen fra reformasjonstiden.⁷⁰ Den hadde gjort messen til en undervisningstime og menigheten til en umyndig skoleklasse belært av presten. Gudstjenesten må bli menighetens sak. Og sentrum og høydepunkt i menighetens liv må bli mottakelsen av nattverdsakramentet. For kirkens egentlige liv er kultisk og sakramentalt. Gudstjenestereformen skulle ikke oppheve eller innsnevre folkekirken, men fremme sakramental konsentrasjon av menigheten i en synlig «communio» under den lokale gudstjenestefeiring. Den folkekirkelige menighet må ha sitt åndelige og sakramentale sentrum.⁷¹ Dette sentrum er også sosialt, for nattverden skaper med nødvendighet et ytre, legemlig fellesskap. Derfor anbefalte han i det kirkelige program han lanserte kort før århundreskiftet, at de mer bevisste og «avgjorte» kristne måtte slutte seg nærmere sammen og bli fortrolige med hverandre. Med basis i dette intime fellesskap kan de sammen med presten bære et felles ansvar for det evangeliserende og diakonale arbeid som menigheten er satt til å utføre. Derfor må også de folkekirkelige sokn deles i mindre enheter som kan gi en større grad av intimitet. Det kreves fromme og dyktige prester som kan lede arbeidet i menigheten og som selv kan arbeide midt i den, men det er også nødvendig med en sterk indremisjon som kan hjelpe menighetsarbeidet i bygd og by. Dette er i korte trekk Jensens program for «levende og arbeidende menigheter».⁷²

Med Gustav Jensen kommer den pastoralteologiske aksept av det moderne samfunn og den moderne mentalitet. Ja, det er her tale om en bevisst tilegnelse av den nye tids tenkesett for å kunne gjøre det kirkelig og teologisk fruktbart: Embetsinstitusjonen skal gjennomtrenges av den rette kristelige prestepersonlighet. Den geografiske menighet skal i sitt sentrum ha et intimt kultisk og sakramentalt fellesskap som skal virke slik

at mennesker trekkes inn i det. Den gamle prestegjeldsstruktur – som er et av de mest konkrete uttrykk for øvrighetskirken og det tradisjonsgitte kristne enhetssamfunn – bør helst brytes opp i mindre enheter, der intimitet og personlige relasjoner mellom menneskene, altså «småkirker», kan utvikles.⁷³

VI

Wexels og Gustav Jensen var forskjellige i mangt, men har også grunnleggende felles trekk. De sto overfor mange av de samme utfordringer, og de besvarte dem et stykke på vei med de samme løsninger. Begge ser det er nødvendig med kirkelig konsentrasjon. Kirkelig konsentrasjon i Wexels utgave skjer om *embete, gudstjeneste og kirkeinstitusjon*. Dermed utfoldes konflikten mellom kirken og den nye samfunnsutvikling både på det ideologiske og det institusjonelt-organisatoriske plan. Hans konsentrasjon blir en slags konsolidering – ikke i privat-sfæren, men i det gudstjenestelige rom. Wexels har en «liturgisk» løsning av 1800-tallets pastoralteologiske dilemma. For Gustav Jensen er presten som *kristenpersonlighet* og det personalt-organiske *sakramentale fellesskap*, som leves innen kirkeanstalten, pastoralteologiens utgangspunkt og basis. Her finner han kategoriene for å møte den nye tid. Dette er en moderne og offensiv tilnærming. Ut fra disse moderne premisser søker han så å overvinne den sekularisering som moderniteten har brakt med seg. Personlig religiøsitet levd ut i det sakramentale fellesskap skal danne utgangspunktet for en ny folkekirkelig allmennhet. Også hos Gustav Jensen finnes det en kulturvisjon, men den mangler de institusjonelle momenter som vi kan se hos den konservative Wexels, og er derfor mer tilpasset den moderne tid.

Men «den nye tid» ble likevel annerledes enn Jensen hadde forestilt seg. «Statsreligionen» forble formelt sett intakt, men ble etter hvert rekonstruert ved utviklingen av

et stadig større frihetsrom så vel for forskjellige læresyn som for ulike utgaver av kristen fromhet. Allerede ved begynnelsen av vår århundre ser vi at «fri nattverd» og «fri dåp» blir lovlig, og både ortodoks og liberal teologi ble ansett som mulige tolkninger av kirkens evangelisk-lutherske læregrunnlag (Grunnlovens § 2). Ut over i det 20. århundre ble folkekirken i stadig større grad et pluralistisk prosjekt. Jensen pastoralteologi er nok moderne, men slett ikke post-moderne. Under post-modernismen er det tvilsomt om det kan gis én pastoralteologi for Den norske kirke.

Noter:

1. Denne artikkelen er blitt til innen rammen av NAVF-prosjektet: «Kirkegeografi for Østfold 1820–1920».
2. Se *Danmarks og Norgis Kirke-Ritual*, X. Capitel, II. Art, (utg. v/ Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi) 1985, s.129
3. Se *Kong Christian den femtes Norske Lov*, Anden Bog, Cap.7, 9, 11, s.76, 78–83, 85–87, Oslo 1982.
4. I *Ullrik Anton Motzfeldts kirkerett fra 1844* blir presten tildelt et bredt spekter av tjenesteoppgaver. Sentralt står den gudstjenestelige forvaltningen av Ord og sakrament. Som en del av den kateketiske tjeneste kommer ansvaret for skolevesenet. Presten ivaretar dessuten det offentlige meklingsinstitutt ved skilsmisse, har ansvar ikke bare for å besøke syke og straffedømte, men også for den kommunale fattigkommisjonen. Han skal i tillegg bistå både det politiske «Valgvæsen», «Medicinalvæsenet» og administrasjonen av verneplikten. Se *Den norske Kirkeret tilligemed den øvrige Geistligheden især vedkommende Lovgivning*, Christiania 1844. I 1917, da professor Absalon Taranger utga sin lærebok i kirkerett, er bildet annerledes. Mange av de tidligere oppgaver er falt bort. Men fortsatt har presten med skole- og fattigvesen å gjøre. Han er nå én blant flere instanser og autoriteter. Og kirkerettens oppgave blir blant annet å regulere grensene mellom det kirkelige og det sekulære på disse områder. Se *Norsk kirkerett. Forelesninger ved det praktisk-teologiske seminar*, Kristiania 1917.
5. Arne Bugge Amundsen har påpekt det tvetydige i prestens situasjon i siste halvpart av forrige århundre. Presten var forvalter av «forretningskristendommen». Han forsøkte samtidig å oppfylle «de vaktes» kriterier for en «kristelig prest». Se Arne Bugge Amundsen: «Presten som kulturbærer»

- Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn* 1990, s.67–81, se særlig s.78. Se også Knut Aukrust: «Prest, prost, enkemann, fattigmann...» En studie av kirkelig sosialt arbeid i Norge fram til 1914, Universitetet i Oslo 1990, og Bernt T. Oftestad: «Kirkelig sosialt arbeid,» *Norsk Teologisk Tidsskrift* (NTT) 1991, s.29–45, se særlig s.35–37.
6. Så sent som i 1850 ble Erich Pontoppidans *Collegium pastorale practicum*, fra 1757 utgitt på ny.
 7. Seminaret hadde i alt 5 lærere: res.kap. W.A. Wexels (pastoralteologi), tredjeprest A.Stenersen (liturgikk, pedagogikk, metodikk), professor Kaurin (homiletikk), res.kap. Jensen (kateketikk), organist Ludvig Lindemann (musikk). Alt i 1851 forlot både Wexels og Kaurin seminaret. I 1852 ble res.kap. A. Grimelund tilsatt som hovedlærer med ansvar for pastoralteologi, homiletikk og liturgikk. Han var ansatt til 1856. Ny hovedlærer ble tukthusprest Julius Bruun som fungerte til 1869. Etter ham fulgte res.kap. P.Blessing, ansatt til 1875. Da ble kst. prest ved Christiania sykehus J.C.Heuch tilsatt. I 1880 ble han sokneprest i Uranienborg i Kristiania. Det ble strid om tilsetningen av Heuchs ettermann. Både Thv. Klaveness og Karl Roll var søkere. Men det ble til sist den unge kalskapellan Gustav Jensen som overtok i 1882. Se Knut Rygnestad: «Noko om det praktisk-teologiske seminar i Noreg frå 1848 til 1905,» *Tidsskrift for Teologi og kirke* (TTK) 1948, s.36–52.
 8. Noen større monografi over W. A. Wexels er ennå ikke skrevet, men se E.Mau: *W. A. Wexels's Liv og Virken*, Christiania 1867; D. Thrap: *Wilhelm Andreas Wexels. Livs- og tidsskildre*, Christiania 1905; Anders Skrondal: *Grundtvig og Noreg. Kyrkje og skule 1812–1872*, Bergen 1929. Om Wexels skriftsyn, se R. Slaattelid: «Wexels' forhold til Skrift og bekjendelse indtil 1834,» NTT 1915, s.27–57 og 193–224 og Gunnar Kile: «Wexels' skriftsyn – påvirket av Grundtvig?» *spesialavh. MF 1984/1*.
 9. Denne motsetning kom til uttrykk under forklaringsstriden på 1840-tallet, da en folkelig opposisjon reiste seg mot forsøk fra den sentrale kirkemyndighets side på å revidere Pontoppidans forklaring i grundtvigiansk retning. Wexels, som deltok i revisjonsarbeidet, ble den viktigste skyteskive for den til dels hatske kritikken. Se Skrondal 1929, s.110–127.
 10. Wexels deltok i den offentlige utredningskommisjon som var med å forberede den endelige behandling av konventikkelplakaten i 1842. Kommisjonen påpekte at den frie lekmannspreken var i strid med CA XIV, likevel måtte den tolereres. Men både de omreisende forkynnere og konventiklene burde stå under en viss geistlig kontroll. Se *Indstilling fra den under 12te Februar naadigst anordnede Commission til at afgive Betænkning og Forslag til Lov om Grændserne for Religionsfriheden og navnlig om gudelige Forsamlinger m.v.*, s.83, 86, 96–99, Christiania 1842. Se også Andreas Seierstad: *Kyrkjelegt Reformarbeid i Norig i Nittande Hundreaaret I*, s.312–314, Bergen 1923.
 11. Se W.A.Wexels: *Foredrag over Pastoraltheologien*, s.1, Christiania 1853.
 12. Ibid.
 13. Ibid.s.2.
 14. Ibid. s.9–50.
 15. Ibid. s.34ff., 44ff.
 16. Ibid. s.67–96.
 17. Ibid. s.96ff.
 18. Ibid. s.116ff., 148ff., 151ff., 157ff.,
 19. Ibid.s.20. Wexels viser ofte til den nylutherske pastoralteologen *Wilhelm Löhe* og hans bok: *Kirche und Amt, Neue Aphorismen*, Erlangen 1851. Se Knut Rygnestad: «W.A.Wexels sitt syn på det kyrkjelege embetet og prestegjeringa,» NTT 1948, s.77–90, se særlig s.82f.
 20. Se *Foredrag*,s.62–66.
 21. Det var ut fra tanken om de troendes allmenne prestedømme at også tidens frie lekmannspreken ble begrunnet. Så sent som i 1858 drøfter Wexels «det præstelige» i et foredrag i «den geistlige Forening i Christiania». Se «Det bibelske Begreb af 'det almindelige Præstedømme',» *Norsk Kirketidende* 1858, sp.97–110.
 22. Ibid.s.62–64.
 23. Se *Foredrag*, s.63f. Til Wexels embedsteologi, se foruten Rygnestad 1948 også Carl Fr. Wisløff: «Det geistlige embede og det almennelige prestedømme i norsk pastoralteologi fra W.A.Wexels til Gustav Jensen,» TTK 1958, s.49–68.
 24. Se *Foredrag*, s.101ff.
 25. Ibid.s.105f.
 26. Ibid. s.48–50, se også Wexels 1858, sp.106ff.
 27. Se *Indstilling*,1841, s.96–99.
 28. Se *Foredrag*, s.302.
 29. Ibid. s. 102–105.
 30. Ibid. s.3–5.
 31. Ibid. s.163
 32. Ibid. s.173
 33. Ibid. s.270.
 34. Ibid. s.286–297.
 35. Ibid. s.309.
 36. Ibid. s.310f.
 37. Se Michael Hertzberg: «Stiftsprovst Gustav Jensen,» *Norvegia Sacra* 1923, s.242–269; J. Maroni: *Stiftsprovst Gustav Jensen. Trak av hans kirkehistoriske profil*, Kristiania 1923; Olaf Moe: «Gustav Jensen i anledning av 100 års dagen for hans fødsel,» TTK 1945, s.79–85; Eivind Berggrav: *Norske kirkeprofiler fra siste slektledd*, s.127–168, Oslo 1946; Wisløff 1958, s. 62–65; Lars Flatø: «Gustav Jensen som teolog,» NTT 1974, s.209–248 og av.s.forf.: *Den store liturgirevisjonen i vår kirke 1886–1926*, Oslo 1982; Jan Schumacher: «Folkekirke og nattverdmenighet hos Gustav Jensen,» *Halvårsskrift for praktisk teologi* 2/1988, s.23ff.; Ottar Myrseth: «Gustav M. Jensen –

- ein gudsteneste- og kyrkjefornyar,» *ibid.* 1/1989, s.11–19.
38. Se *En Folkekirkes Betydning og Opgaver*, Kristiania 1898.
39. Se *Indledning i Prestetjenesten*, s.8, Kristiania 1888 og Flatø 1974, s.223ff.
40. Se «En levende og arbeidende kirke,» *Luthersk Kirketidende* (LK) 1896 II, s.370–375.
41. Se *Indledning...*, s.8f.
42. *Ibid.*s.14f.
43. *Ibid.*s.46.
44. *Ibid.*s.59.
45. *Ibid.*s.63ff.
46. *Ibid.*s.83–88.
47. Se «Om Prestetjenestens Fremtidsvilkaar,» i: *Afhandlinger om Gudstjeneste og Menighedsliv*, s.197–211, Kristiania 1887. Han kom tilbake til spørsmålet også i *De nuværende Vilkaar for den norske Kirkes Prestetjeneste*, Kristiania 1898.
48. Se «Om Statskirke og Frikirke,» *Luthersk Ugeskrift* (LU) 1877, 1.halvår, s.297ff., 313ff., 321ff.
49. Se *Afhandlinger...*, s.198f.
50. Se Flatø 1974, s.213f.
51. Se *Afhandlinger...*, s.199–202.
52. *Ibid.*s.204.
53. I 1879 rettet han søkelyset mot «de vantro Retninger», dvs. tidens positivisme og naturalisme. Noen år senere foretok han en nyansert vurdering av den nye realistiske skjønnlitteratur, som han så som et fremskritt i forhold til romantikken. Både i kirkeblader og dagspresse vurderte han Ibsens og Bjørnsons diktning. Se «Om de vantro Retninger,» LU 1879, 5.halvår, s.375–383, 391–398, «Om den realistiske diktning,» *ibid.* 1882, 12.halvår, s.1–8. Se også *Morgenbladet* 1880, no.8, 1883, no.279, no.332.
54. Se *Kristenlæren i kort Fremstilling*, Kristiania 1899.
55. At de sto hverandre nær, viser bl.a. deres samarbeid om den oppbyggelige publikasjonen, *Kristelige Blade*, fra 1893. Se også Flatø 1974, s.215.
56. Også den konservative biskop I.C. Heuch gjorde tilsvarende vurderinger gjeldende. Se LU, 4.R. 1891, 2. halvbind, s.63–79, 97–103 og *Visitatsberetninger 1889–1902*, (utg.: Gunvald Bøe) s. 24ff., Gjøvik 1965.
57. Se *Afhandlinger...*, s.202f.
58. Se *Indledning...*, s.94–98.
59. Se *Afhandlinger...*, s.205.
60. Se *Forelesninger i Pastoralteologi I*, s.36. Se også Flatø 1974, s.219.
61. Se «Om Statskirke og Frikirke,» LU 1977, s.297–304, 313–320, 321–330, 337–343.
62. Se *En Folkekirkes Betydning...*, s.4, se også *Indledning...*, s.9f.
63. Se *En Folkekirkes Betydning...*, s.5–8.
64. Se «Nogle Spøragsmaal fra Nutidens praktiske Teologi,» NTT 1900, s.84–102, se særlig s.95ff.
65. Se *Indledning...*, s.138ff. og «Foreninger, Foreningsmenigheder og Menighedsdannelse,» i: *Afhandlinger...*, s.210–232.
66. Se «M.J.»: *Nadverndnydelse udenfor Kirkehuset. Et Udslag af Menighedsvækkelsen*, Kristiania 1907 og Birger Gulbrandsen: *Nattverden i norsk kirkeliv*, s.330–349, Oslo 1948.
67. *Ibid.* Se også Gustav Jensen: «Nadverforeninger,» LK 1889, s.49–50.
68. «Det gjælder, mens Tiden er der, at arbejde paa bedste Maade for den kommende bedre og stærkere Kirkeskikkelse (...).» Se *Afhandlinger...*, s.231f.
69. Se til Gustav Jensens liturgiske syn, Flatø 1982, s.262–273.
70. «Det er derfor ingen tvil om at hvor den nye høymesse-liturgien ble innført (...) der skjedde det et så plutselig og så markant brudd i den liturgiske kontinuitet og tradisjon at det etter all sannsynlighet overstiger til og med det som skjedde ved reformasjonen.» Se Helge Fæhn: *Høymessen igår og idag*, s. 81, Oslo 1977 og av s. forf.: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*, s.307ff., Oslo 1994.
71. Se *Afhandlinger...*, s.72–88, 89–116.
72. Se *En Folkekirkes Betydning...*, s.12–15 og NTT 1900, s.84–102, se særlig s.95ff.
73. Se Carl Fr. Wisløff: *Norsk kirkehistorie III*, s.139f., Oslo 1971.

Fra Olavstipendiatenes forskning I:

To middelalderkvinnens feminine gudsunivers

Av Lise Tostrup Setek

«Søk visdom!» oppfordret kirkestatsråd Gudmund Hernes de tre første Olavstipendiater ved tildelingen i 1993. Jeg måtte virkelig kjempe med å fastholde statsrådets ord gjennom stipendieåret.

Jeg hadde kalt mitt prosjekt: «Oratio – meditatio – tentatio. Bønn – meditasjon – anfeltelse tematisert i kvinneerfaring av i dag og i lys av Hildegard av Bingen (1098–1179) og med sideblikk på Julian av Norwich (død etter 1416).»

Kvinnens erfaringer med bønn og meditasjon, ville jeg studere. Bønn og meditasjon måtte også fungere for meg selv, slik at det praktiske sikte ikke ble tapt av syne. Derfor har en del av fremgangsmåten min blitt preget av 17 års erfaring fra menighetsprestetjeneste. Hele tiden har jeg holdt samtalekontakt med kvinner som er opptatt av egen og andre kvinners spiritualitet.

I denne artikkel vil jeg gi et glimt inn i disse to middelalderkvinnens teologiske univers. Deres integrering av selvbylde som kvinner og Gudsbylde er viktige bidrag til inspirasjon for dagens teologer.

Grunnleggende analytiske kategorier

Kjønn fungerer som grunnleggende analytisk kategori i mine antropologiske overveielser og er et av de konstitutive elementer i antropologien. Jeg begrenser meg til kvinners erfaringer både nu og før; fordi kvinners erfaringer har oftest vært skjult og usynliggjort. De trenger derfor å synliggjø-

res! Det er viktig å analysere kvinners erfaringer med Gud. Slik kan de bli medkonstituerende i utformingen av en ny grunnkonsepsjon for prekenlæren.

Derfor har jeg valgt å beskjeftige meg utelukkende med kvinner. Det er ikke fordi jeg ikke ønsker å finne menns erfaringer i lys av deres kjønn som grunnleggende antropologisk kategori; men fordi jeg konsenterer problemstillingen om kvinner for at bidraget skal kunne få en viss fordyppelse.

Jeg har intervjuet 15 norske kvinner, og i mitt prosjekt lar jeg det teologisk feminine univers som to kvinner fra Middelalderen oppviser, nemlig benediktinerabbedinnen Hildegard av Bingen (1098–1179) fra Tyskland og anakoreten Lady Julian av Norwich (død etter 1416) fra England være speil fra en fjern tid.

Kvinnelig Gudserfaring

Kvinnelig Gudserfaring ikke er et nymotens påfunn. Kvinnelig Gudserfaring er en inkulturering av kristen tro som er adekvat, teologisk legitim og viktig. Den har navn som Hildegard av Bingen og Julian av Norwich.

Kan kvinnelig Gudserfaring fra kvinner i Middelalderen kaste lys over kvinners Gudserfaring i dag?

Sikkert er at alle mine informanter viste interesse for de to Middelalderdamene. En del hadde hørt om dem; andre hadde ikke. De sistnevnte ville at jeg umiddelbart skulle fortelle om dem. Det viste seg at mitt behov for å lese kvinners fremstilling av Gudserfaring var jeg slett ikke alene om. I Europa og U.S.A. utkommer stadig arbeider om disse to kvinnene, nettopp utfra kvinners behov i dag for å tolke sin egen religiøsitet.

Vi vet meget om livsløpet til benediktiner-abbadissen Hildegard av Bingen (1098–1179), mens når det gjelder anakoreten Julian av Norwich (død etter 1416) er de biografiske opplysningene meget sparsomme.

I mitt arbeid med Hildegard av Bingen og Julian av Norwich har jeg i all hovedsak basert meg på sekundærlitteraturens hypoteser. Problemer med kronologi, historisitet, datering og tradering av manuskripter bygger jeg helt ut på hovedtrendene i sekundærlitteraturen.

Hildegard av Bingen

Kvinnens kjønn var meget begrensende for kulturell utfoldelse i Middelalderen. Derfor var det av skjelssettende betydning for Hildegard at pave Eugenius III på syonden i Trier 1147–48 autoriserte henne til å skrive og profetere. Dette var kort etter at Hildegard hadde begynt å skrive sitt visjonsverk «Scivias», det første av tre store visjonsverk. I visjonsverkene viser hun stor personlig integritet. Hildegard var abbedisse, arkitekt, poet, hun komponerte, var urtelege, koreograferte liturgisk dans, men fremfor alt er hennes teologiske visjonsverker viktige, foruten musikken hennes.

P.g.a. migreneplager og annen sykkelighet var hun klar over sin personlige svakhet, men dette hindret henne ikke i å leve et aktivt liv som Guds «løytnant» og profetinne i en tid som hun oppfattet var preget av åndelig forfall. Hun dominerer sine skriftefedre, refser presteskap og øvrighet.

Hun er den første *kvinne* som anvender profet-kallelshistorie fra Det gamle Testamentet som litterært topos for sin egen kallelse til å skrive ned visjonene hun fikk.

Oppsiktsvekkende drar hun frem kvinnelige symboler. «Sapientia», visdommen, er den viktigste kvinnelig korporative figur i Hildegards visjonsunivers. Utifra visdoms-teologien (kfr. Ordsp. 8, 22ff) skilddrer Hildegard visdommen som guddommelig skjønnhet, Guds feminine aspekt, den absolutte predestinasjon av Kristus og Maria, det moralske og estetiske ideal for jomfrudom og håpet om kosmisk befrielse. Vi får en absolutt inkarnasjon, hvor Kristus gjenoppretter en harmoni som flyter ut til all naturen også.

Visdommen, «Sapientia»-figuren, er en paradoksal blanding av mykhet og fryktinngytenhet, en guddommelig ild som gløder, men ikke brenner, stråler og varmer, mildt som solskinn. Teologisk representerer den guddommelige visdom aktiviteten i kirken og i kosmos. Sapientia er det kvinnelige gudommelige, «divinitas», som omslutter den patriarkalske treenighet. Hun er fryktinngytende og mild i enhver skapning. Gud alene kjenner hennes hemmeligheter. Hun er creatrix, formende skaperinne. Hun danser sin brudedans med Gud, (se Ordsp.8.30–31) i et evig kosmisk spill.

Dette spillet utvider seg til å omslutte all skapningen i symfonisk harmoni med de hellige og englene. Som Guds brud er «Sapientia» identisk med sitt alter ego, «Caritas». Visdom og kjærlighet er ett. Hildegards teofanier er her fulle av erotisk symbolikk. «Caritas» etablerer jordens grunnvoller, og skapelsen er «Sapientia's» drakt.

«Viriditas» – den grønne grokraft – er en av Hildegards pittoreske termer, som innbefatter alt naturlig og åndelig liv som fremkommer av Den Hellige Ånd. Slik som et menneskes klær antyder menneskekroppen under klærne, slik taler skaperverket om den skjulte Gud. Viriditas, grokraften er livets farge.

Frelsheshistorien åpenbarer den skjulte Gud.

Hildegard ser frelseshistorien som et treleddet alter-skap eller en symfoni med tre satser. Midtbildet er Maria som føder Kristus, på venstre side står Eva som en forløper og «Ecclesia» er den eskatologiske skikkelse på høyre som går mot fullendelsen.

For Hildegard var kirken, Ecclesia, en kvinnelig skikkelse i enhet med guddommelig moderskap, en korporativ skikkelse som favner hele menneskeheten. Menneskene kommer inn i hennes livmor, kommer gjennom hennes skjød og hjerte og kommer ut av hennes munn, vasket med dåpens vann og Den Hellige Ånd slik at de er «divinitas»-guddommen til velbehag. Hildegard bruker månen som symbol for kirken. Fase-ne ny og ne er som kirkens vekslende kraft i verden gjennom historien. «Ecclesia» vinner over Antikrist til slutt selv om Antikrist angriper hennes edlere deler og hun blir martyrkirke før Antikrist kastes ned i møkka!

Teofaniene av det feminine i historien åpenbarer de tre menneskelige ansikt av det guddommelige feminine. Kristus som preeksistent, er «Sapientia Dei», Guds visdom, skaperen og befrieren. Femininitet er ikke et bilde bare knyttet til jorden og historien, men det er trukket inn i pre-eksistensen og det guddommelige. Således blomstrer Hildegards feminine teologi i hennes visjoner av «Ecclesia.» Samtidig blir det en ambivalens i disse kvinnelige bildene fordi hennes billedbruk er kryss-seksuell, og både maskuline og feminine trekk kan symbolisere Gud.

Det er ingen harmoni mellom hennes symbolikk og hennes meninger om kvinnespørsmål. Hun er en konservativ benedikterabbeddisse som er i mot kvinner som prester.

Det er viktig når den moderne leser studerer Hildegards visjoner å legge seg på sinne at hun forsøker med alle sine levende bilder å formidle én visjon.

Når Hildegard opplever visjoner, føler hun seg som en ungpige, i godt humør, selv om visjonene gjør henne veldig sliten. Opplevelsen av «Timor Dei»-gudsfrykten, var en vidunderlig opplevelse for henne. Til sym-

bol for dyden å være Gud til behag, velger hun da en enkel, beskjeden ung pike helt i samsvar med hennes egen erfaring under visjonene.

Også sterk mannlig symbolikk benytter hun i beskrivelsen av Gud. Trinitetslæren utfoldes på tradisjonell vis i hennes kommentar til den atanasianske trobekjennelse. Ellers benytter Hildegard «Sancta divinitas», som omslutter trinitetsteologien. Når Hildegard snakker om Det gamle testaments Gud bruker hun «Deus». Ellers, med unntak av de trinitariske sammenhengene, snakker hun mest om «Divinitas».

Mikrokosmos og makrokosmos taler om Gud i korrespondanse til hverandre, begge er fylt med guddommelig pust. Naturen påvirkes av menneskene som skader den, og en stemme fra elementene klager til Gud. Menneskene og kosmos er sammenknyttet. Hildegards teologi om menneskeheten er inkluderende kjønnsmessig, og i teksten trekker hun inn trekk som er både mannlige og kvinnelige. Slik som hennes antropologi er kjønnsmessig inklusiv, er hennes kosmologi knyttet til antropologien.

Når bølgen slår mot stranden om kvelden, hører Hildegard at bølgenes puls er som hennes eget hjertes puls. Den guddommelige puls slår og gjennomstrømmer hele kosmos. Dette ligger svært nær opp til moderne holisme.

Hildegards betydning for vår tid

Hildegards teologi vil bekrefte at sann kunnskap om mennesket og verden vil korrespondere med sann kunnskap om den skjulte Gud. Hun innså at både maskuline og feminine trekk, slik hennes kultur hadde lært henne å definere disse, var likeverdige og like anvendbare i teologisk arbeid, skjønt de formidler Guds-symbolikken på hver sin måte.

Hildegard er ikke en mystiker i den forstand at hun søker Gud på «via negativa», men hun får et inklusivt Gudsbegrep ved å

la mannlige og kvinnelig bilder blandes sammen og overlapper hverandre. Slik kan hun være oss til hjelp, så vi unngår å tenke om den guddommelige Ene som bare maskulin eller bare feminin eller kun begge deler. En slik teologi ville være for grunn og forfalle til ideologi. Vi må ta inkulturasjonen av gudsbildet på alvor i vår egen tid, hvor maskulintet og feminitet defineres på stadig nye måter og er i en veldig endring i kultur og samfunn. I denne prosessen er Hildegard en kilde som vi kan øse av når det gjelder kvinnelig religiøs erfaring og få et språk som dekker denne.

Julian av Norwich

Anakoreten Julian av Norwich (død etter 1416) i England har skrevet «Showings»¹, hvor hun benytter adskillig feminin terminologi om guddommen. I sine trinitariske overveielser kan hun ordlegge seg som følger: «Jesus er vår mor, velsignet være Ham. Vår jordiske mor føder oss bare til lidelse og død, mens vår himmelske mor Jesus føder oss til evig liv og nærer oss med sitt hellige sakramentet.» Slik fullfører Julian på et stilrent, vakkert engelsk den teologiske utvikling av kvinnelige Gudsmetaforer som vi så utfoldet hos Hildegard.² Vi er senere i tid, og høymiddelalderens lidelsesmystikk med Kristus betoner Kristi menneskelige natur, og denne er i ferd med å bli femininisert.³ Budskapet til Julian står i kontrast til tidens dommedagsangst. Kristus på korset taler til henne: «Jeg vil, jeg skal, jeg må og jeg kan gjenopprette alle ting til det gode. All shall be well, all shall be well and all manners of things shall be well.»

Ved å kalle Gud for mor viser Julian at barmhjertighet er moderlig, medfølende kjærlighet. Morsfunksjonen gjelder ikke bare Kristi menneskelige natur, men hele treenigheten, hele guddommens forhold til oss mennesker. Hun uttrykker opplevelsen av enhet mellom Gud og verden som en mystiker:

«Den allmektige sannhet er far, den dype visdom er mor og den store godhet er herre og hellig ånd». Denne treenigheten omslutter oss som en helhet, vi er innhyllt i kjærlighet. Det er harmoni mellom Gud og skaperverket.

Lady Julian er talskvinne for håp og absolutt tillit til Guds godhet. Guds kjærlighet er for Julian ikke bare det som nøytraliserer og opphever straffedommen, (slik det var vanlig å forstå det i samtiden), men Guds kjærlighet er selv den altomfattende kvalitet ved Gud, Guds eget vesen.

Det er den inkarnerte Kristus som annen person i treenigheten som er bindeledd mellom Gud og menneskehet. Kristus han opptre som en belevet og oppvartende kjærlig frier (in his courtesy) i visjonene. Kristologi og antropologi sammenknyttes på en harmonisk måte.

Julian bruker begrepene faderlighet (fatherhood) og moderlighet (motherhood) og herredømme (lordship) for å beskrive den treenige Gud. Kristus er vår mor til sjel (substantially) fra skapelsen av. Ved inkarnasjonen ifører han seg hele vår menneskenatur og blir vår mor til kropp (sensually). Slik knytter morsbildet treenighetslære og antropologi sammen. Gud fremtrer både som far og mor.

Julian taler konsekvent om Kristus vår Mor og bruker pronomenet Han. Denne inkonsekvensen understreker at menneskelig tale om Gud er aldri helt dekkende. Julian definerer vår forståelse av Guds virke som en ABC. Det er bønn utført i kjærlighet som åpner våre hjerter og vår forståelse. Gud som Far og Mor viser transcendent-dimensjonen Gud-menneskehet, som en kjærlighetsfull relasjon mellom foreldre og barn heller enn den tradisjonelle ekteskapsanalogi med Kristus og kirken hvor det er tale om underordning.

Julian understreker helhet og harmoni og altomfattende kjærlighet i et stilrent, vakkert språk og med en ydmykhet i talen om Gud som inspirerer til prekenarbeid i dag.

Noter

1. «Showings» er utgitt i serien «The Classics of Western Spirituality» i oversettelse av Colledge, Edmund og Walsh, James 1978. New York. Et lite utvalg tekster finnes på norsk, oversatt av Rekdal, Jan Erik (1986): «Innhyllt i kjærlighet». Oslo.

2. Se Børresen, Kari Elisabeth(1982): «Gud vår mor»- Julian of Norwich(ca.1342- efter 1416), s. 72-83 i «Den skjulte tradisjon» red. Vogt, Kari. Bergen.
3. Se Bynum, Caroline Walker (1982): «Jesus as Mother». Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkley.

Fra Olavstipendiatenes forskning II:

Allehelgensdag er mange sørgendes gudstjenestedag

Av Lars Johan Danbolt

Jeg var så heldig å få Olavstipendet i 1993, og det ga meg anledning til å arbeide med en undersøkelse som har arbeidstittelen «De sørgende og begravelsesriten». Prosjektet ble påbegynt i 1992 og er knyttet til Institutt for Sjelesorg og Forskningsinstituttet ved Modum Bad og til avdelingen for religionspsykologi ved universitetet i Uppsala. En utførlig forskningsrapport vil etter planen foreligge våren 1998. Dette er en empirisk studie av hvordan etterlatte gjennomlever den akutte sørgeuka etter at de har mistet en av sine, hvordan de opplever sørgeritualene og hvordan sorgen forløper gjennom det første året etter begravelsen.

Selv om materialet ennå ikke er ferdig analysert, er det klart at undersøkelsen gir sterk empirisk støtte til den bakenforliggende antakelsen om at begravelsesritens avskjedshandlinger, så som å se den døde, stelle og legge i kiste, ha uttaking fra hjem og bæreandakt, ha åpen begravelse, minnesamvær osv, alt dette er av stor verdi for de sørgende og reduserer muligheten for forlenget eller patologisk sorg. Begravelsesriten er derfor vesentlig for det videre sorgarbeidet, og betydningen av begravelsesuka ser ut til å bli større jo mer dramatisk dødsfallet er.

Jeg vil selvsagt understreke at denne undersøkelsen ikke avdekker noen enkel oppskrift på en «vellykket sorg». Det har f.eks. vært hevdet fra psykiatrisk hold at å se den døde eller å senke kisten på kirkegården er av avgjørende betydning. Slike enkelthendelser får ikke gjennom denne undersøkelsen empirisk støtte som avgjørende for sorgutviklingen. Derimot er det summen av en rekke forhold, atferdsmønstrene, som ser ut

til å innvirke. I hvilken grad de etterlatte lar denne uka være en tid til å sørge, påvirker intensiteten i sorgen både på kort og lengre sikt. Og her har selvsagt miljøet omkring de sørgende, deres bakgrunn og generelle livssituasjon, religiøsitet og livsanskuelse stor betydning. Altså ingen enkle løsninger, men likevel tydelige sammenhenger.

Undersøkelsen viser også at jo mer dramatisk dødsfallet er, jo mer får de etterlatte ut av selve begravelsen i form av trøst og håp, følelse av samhörighet med andre osv. Det indikerer at ritualet fungerer dynamisk og imøtekommer de enkelte sørgendes situasjon. Særlig salmer og musikk, men også tekster og taler betyr mye for de fleste. Det betyr selvsagt ikke at sider ved begravelsesritualet ikke kan bli bedre, men er oppmuntrende sett med pastorale øyne.

Religiøsitet innvirker i liten grad direkte på hvordan sorgen forløper, men det ser ut til at både religiøs oppdragelse, tro og praksis innvirker på hvordan begravelsesriten gjennomleves og ritualene erfares. Allehelgensdagens gudstjenester har stor oppslutning, og mange tenner lys på gravene denne dagen. Ellers er julaften og nyttårsaften viktige lystenningsdager, i tillegg til de private minnedagene. Både selve begravelsen og Allehelgensdag er interessante ut i fra praktisk-teologisk og religionspsykologisk perspektiv, da dette er gudstjenester som forholder seg til folks primære livserfaringer.

Siden vi nå er et stykke ut på høsten, skal jeg dvele litt ved de to store gudstjenestedagene for etterlatte det første året etter begravelsen, Allehelgensdag og Julaften. Dette er dager som for de etterlatte fortøner seg

svært forskjellige. 30% av de etterlatte var på Allehelgensmesse i løpet av det første året etter dødsfallet. Mange menigheter sender ut invitasjon til de etterlatte om å komme til gudstjeneste Allehelgensdag, og særlig to forhold innvirker på om de deltar eller ikke: Sorg og religiøsitet. Halvparten av dem som hadde mistet ektefellen var på gudstjeneste Allehelgensdag, men bare en firedel av dem som hadde mistet foreldre (tabell 1). Nå hører det med til bildet at 80% av dem som har mistet ektefelle er kvinner og at gjennomsnittsalderen er høyere for dem som har mistet ektefelle (67 år) enn for dem som har mistet foreldre (56 år).

Men det er ikke dermed sagt at grunnen til at så mange av enkene deltar på Allehelgensgudstjenesten har med deres kjønn og alder å gjøre. Det har antakelig mer med det å gjøre at de er dypt sørgende og at den religiøse samhandlingen møter dem i nettopp det som er lengst framme i deres bevissthet (tabell 2-3). Allehelgensgudstjenesten er kontekstuell. Den angår folk i deres livssituasjon på en annen måte enn hva tilfellet kan være med mange andre gudstjenester som for folk flest nok kan bli opplevd som hyggelige, men til dels uengasjerende fordi handlingen ikke finner gjenklang i det som er vesentlig i deres egen livssituasjon. Sammenlignet med Allehelgensdag går svært få av enkene og enkemennene på gudstjeneste Julaften, bare 14% (tabell 1). Det kan skyldes at glade familiegudstjenester er vanskelige å delta på når man selv kjenner sorgen og savnet etter en kjær livsledsager. Flere av dem som har mistet ektefelle (21%) går heller på gudstjeneste Første Juledag.

Det har vært advart mot å gjøre Allehelgensdag til «alle dødes dag». Det ser snarere ut til at den er i ferd med å bli «mange sørgendes dag», der det ikke handler om å gjøre de døde til helgener, men de gjenlevende til gudstjenestefeirende menighet. For også religiøs tro og praksis motiverer for å delta på Allehelgensgudstjenesten (tabell 4-6). Både sorg og religiøsitet er primære virkelighetsforandrende erfaringer som flyter sammen i den gudstjenestelige samhandlingen der de næres av de samme symbolene. Kors og lys er blant de viktigste.

Om Allehelgensdag er den viktigste gudstjenestedagen for etterlatte, så er Julaften den dagen hvor flest tenner lys på kirkegården. Hver tredje etterlatte tenner lys Allehelgensdag (33%), mens tre av fire (73%) tenner lys på Julekvelden. 75% av dem som har mistet ektefelle tenner lys Julekvelden, men bare 14% av dem går altså på gudstjeneste i forbindelse med det.

For dem som er interessert i tall og tabeller har jeg tatt med noen nedenfor som sammenstillir Allehelgensdag og Julaften med variabler for sorg og religiøsitet.

Tabeller

a) *Tabeller som viser sammenhenger mellom sorg og deltakelse på gudstjenester Allehelgensdag og Julaften.*

Tabell 1: Hvem etterlatte hadde mistet og deltakelse på gudstjeneste Allehelgensdag og Julaften.

Tabellen skal leses slik: Første tallinje viser hvor stor andel av det totale materialet hver kolonne representerer. I denne tabellen vil det si hvor mange som hadde mistet nabo, besteforeldre, foreldre, søsken, ektefelle og barn. Som vi ser er de to store gruppene de som har mistet ektefelle og de som har mistet foreldre. De to neste tallinjene viser hvor stor andel av de forskjellige gruppene av etterlatte som hadde deltatt på gudstjeneste Allehelgensdag og Julaften. Eksempelvis var snaut 14% av dem som hadde mistet foreldre på gudstjeneste Allehelgensdag og 24% på Julaften, mens av dem som hadde mistet ektefelle er forholdet 50% og 14%.

	Nabo/ venn	Beste- forel.	For- eldre	Søsken	Ekte- felle	Barn	% av alle
Alle	4.3	2.9	41.4	2.9	40.0	8.6	100.0
Alle- helgens	66.7	0.0	13.8	0.0	50.0	16.7	30.0
Julaften	33.3	50.0	24.1	0.0	14.3	0.0	18.6

Som vi ser har nesten en tredel av de etterlatte deltatt på Allehelgensmesse, mens mindre enn hver femte var på gudstjeneste Julaften. Jeg minner om at utvalget som tallene refererer til er nærmeste etterlatte ved dødsfall, og ikke det samme som befolkningen som helhet. Det hadde vært svært fullt i kirkene Allehelgensdag om en tredel av befolkningen hadde møtt fram. Når det gjelder Julaften er likevel en andel på snaut 20% omtrent det samme som oppslutningen pleier å være i Elverum sett i forhold til hele befolkningen (for å ta et eksempel fra egne nære omgivelser). Jeg vil anta at det ikke er så veldig annerledes i resten av landet. Det er derfor også god grunn til å feste lit til tallene som viser hvor mange av de aller nærmeste etterlatte som deltar på den første Allehelgensgudstjenesten etter at dødsfallet har skjedd.

De to store gruppene med etterlatte er dem som har mistet ektefelle og dem som har mistet foreldre. Sammenhengen mellom disse og gudstjenestedeltakelse er entydig. De andre gruppene med etterlatte blir så små at det gir lite mening å trekke statistiske slutninger i forhold til dem.

Tabell 2: Hvor dramatisk dødsfallet var krysstabulert med deltakelse på gudstjenester Allehelgensdag og Julaften.

Hvor dramatiske dødsfallene var for etterlatte er gruppert ut fra to forhold: hvor brått dødsfallet skjedde og hvilken relasjon det var mellom den døde og den etterlatte. Det gir et bilde av hvor dramatisk dødsfallet var for etterlatte. Materialet er delt i tre omtrent like store grupper: «Lite dramatisk», «ganske dramatisk» og «svært dramatisk».

	Hvor dramatisk dødsfall:			% av alle
	Lite	Ganske	Svært	
Alle	32.9	35.7	31.4	100.0
Allehelgens	13.0	36.0	40.9	30.0
Julaften	26.1	16.0	13.6	18.6

Tabellen viser at det er en klar sammen-

heng mellom hvor dramatisk dødsfallet var og deltakelse på Allehelgensgudstjeneste, mens tendensen er motsatt når det gjelder Julekvelden.

Tabell 3: Hvor tung sorg og deltakelse på gudstjeneste Allehelgensdag og Julaften.

Hvor tung sorgen opplevdes den første jula, dvs 1–3 måneder etter dødsfallet, er målt etter en psykometrisk indeks for sorg. I tabellen er materialet delt ved medianen i to omtrent jevnstore grupper med «lite» (55,7%) og «mye» (44,3%) sorg.

	Hvor tung sorg:		% av alle
	Lite	Mye	
Alle	55.7	44.3	100.0
Allehelgens	17.9	45.2	30.0
Julaften	17.9	19.4	18.6

Hvor tung sorgen var har ingen innvirkning på om etterlatte går på gudstjeneste Julekvelden. Derimot er det en klar sammenheng mellom sorgens intensitet og deltakelse på Allehelgensgudstjeneste.

b) Tabeller som viser sammenhenger mellom religiøsitet og deltakelse på gudstjenester Allehelgensdag og Julaften.

Tabell 4: Hvor ofte etterlatte pleier å gå på gudstjeneste krysstabulert med om de deltok på gudstjeneste Allehelgensdag og Julaften.

På et spørreark har etterlatte referert om han eller hun vanligvis pleier å gå på gudstjeneste «aldri», «sjelden», «av og til» eller «ofte». Respondentene har selv avgjort hva som menes med «sjelden», «ofte» osv. Vi får altså vite hvor ofte respondentene selv synes at de går til gudstjeneste.

	Aldri	Sjelden	Av og til	Ofte	% av alle
	Alle	24.3	41.4	24.3	10.0
Allehelgens	5.9	24.1	58.8	42.9	30.0
Julaften	0.0	24.1	23.5	28.6	18.6

En av ti rapporterer at de går ofte i kirken, hvilket antakelig betyr en gang i måneden eller oftere. Tallet er høyere enn tilsvarende for befolkningen som helhet, men virker sannsynlig når vi tar i betraktning dette spesielle utvalget med relativt høyt aldersgjennomsnitt og stor andel kvinner. En interessant gruppe er de som sier at de «sjelden» pleier å gå i kirken. Hver fjerde av disse har deltatt på gudstjeneste både Allehelgensdag og Julaften.

Tabell 5: Forholdet personlig bønn og deltakelse på gudstjeneste Allehelgensdag og Julaften.

Tabellen viser de etterlattes selvrappotering om hvor ofte han eller hun ber. Også her har respondentene selv bestemt hva som er «ofte» osv. Vi ser at mer enn hver fjerde oppgir at de synes de ber «ofte», mens snaut halvparten (42,8%) ber «sjelden» eller «aldri».

	Aldri	Sjelden	Av og til	Ofte	% av alle
Alle	25.7	17.1	30.0	27.1	100.0
Allehelgens	11.1	25.0	28.6	52.6	30.0
Julaften	5.6	33.3	23.8	15.8	18.6

Det er en klar sammenheng mellom personlig religiøs praksis som bønn og deltakelse på Allehelgensdag. Personlig religiositet har derimot ingen innvirkning på om de etterlatte deltok på julaftengudstjenesten.

Tabell 6: Forholdet mellom å tro på et liv etter døden og deltakelse på gudstjeneste Allehelgensdag og Julaften.

Etterlatte har svart på om de tror det er et liv etter døden ut i fra følgende svaralternativer: «Nei», «antakelig ikke», «antakelig» og «ja». Som vi ser, er det et flertall (57,2%)

som tror eller holder for sannsynlig at det er et liv etter døden.

	Nei	Antakelig ikke	Antakelig	Ja	% av alle
Alle	17.1	25.7	24.3	32.9	100.0
Allehelgens	16.7	22.2	29.4	43.5	30.0
Julaften	16.7	5.6	23.5	26.1	18.6

Religiøs tro har stor betydning for oppslutningen om Allehelgensdag. Her går skillet mellom dem som har en mer avklart tro («ja») og dem som er avvisende eller usikre.

Konklusjon

Sorg og religiositet er de to viktigste forholdene som motiverer etterlatte til å delta på gudstjeneste Allehelgensdag. Krysstabellene over illustrerer dette, og det samme resultatet får vi ved regresjonsanalyser. Allehelgensdag ser dermed ikke ut til å være en «alle dødes dag», men en menighetens gudstjeneste for mange sørgende der tapserfaringen og den religiøse dimensjonen er representert i deltakernes bevissthet, slik den også er det i gudstjenestens oppbygning. Allehelgensdag er dermed et eksempel på kontekstuell praktisk teologi i vår hjemlige kirkevirkelighet, der evangeliet gir livstolkning inn i folks erfaringsammenheng.

For de etterlatte skiller Allehelgensdag seg klart fra Julaften, som i befolkningen som helhet er den største kirkedagen. Få av dem som sørger mest går i kirken på Julekvelden, men svært mange av dem går i stedet på kirkegården og tenner lys ved den dødes grav. Det ser ut til at etterlattes religiøse tro og praksis i liten grad innvirker på om de går i kirken Julaften. Men for å si noe mer generelt om hva som får folk til å gå på julegudstjeneste, trengs en annen studie enn denne.

Rapport fra tre praktisk-teologiske konferanser

Normativitet og kontekst i praktisk teologi

Den praktiske teologi har i alle år hatt en svak posisjon innenfor teologisk forskning og utdanning i vårt land. Målt opp mot de klassiske teologiske disiplinene, har den praktisk-teologiske refleksjon ofte framstått som en form for appendiks til «det egentlige» teologiske studium.

En rekke ting tyder imidlertid på at dette bildet er i ferd med å endres. I mange sammenhenger kan man spore tegn på en oppvurdering av den praktiske teologiens status og betydning. Dette gjenspeiles også i en markert nyorientering med tanke på den praktiske teologiens selvforståelse som teologisk disiplin. Den konferanse det her skal gis et glimt fra, hører hjemme i denne sammenheng.

I. «International Academy of Practical Theology»

ble etablert i Princeton, New Jersey, i 1993 på initiativ fra en amerikansk-tysk-nederlandsk arbeidsgruppe. Akademiet er interkonfesjonelt sammensatt, og har idag i underkant av 100 medlemmer fra alle verdensdeler. De fleste medlemmene innehar akademiske lærestillinger ved universiteter eller teologiske høyskoler, og er engasjert i forskning og formidling innenfor ulike sider av det praktisk-teologiske fagfelt.

Den overordnede målsetting for Akademiets arbeide er «the study of and critical reflection on practical theology». På det før-

ste møtet i Princeton, var det overordnede tema for arbeidet formulert på følgende måte: «The Struggle over the Future of the Church: The Contribution of Practical Theology as a Discipline». En rekke verdifulle bidrag fra denne konferansen er nå trykket og tilgjengelig for interesserte lesere i tidskriftet *Pastoraltheologische Informationen* nr. 1/1995.

Akademiets andre møte ble holdt i Bern/Sveits i sommer. Det innholdsmessige fokus for denne konferansen var formulert i følgende tema: «Normativity and Context in Practical Theology». Arbeidet med dette tema ble interessant på flere måter. Viktige sider ved Akademiets egenart ble betydelig demonstrert. Jeg begrenser meg her til å peke på to forhold:

II. «Praktisk teologi» – mangfold og motsetninger

En konferanse som søker å tydeliggjøre teologiens kontekstuelle forankring, vil ifølge sakens natur straks synliggjøre et voldsomt mangfold i problemstillinger og tilnæringsmåter. Så også i Bern. «Praktisk teologi» framsto i svært forskjellige skikkelser alt ettersom konteksten for den teologiske praksis var f.eks. en blodig afrikansk stammekonflikt, en nyindustrialisert koreansk kultur, en amerikansk storbyslum eller et sydtysk katolsk universitet – for bare å nevne noen av de «kontekster» som ble tematisert i Akademiets arbeide. For en heimfødd lutheraner med norsk kirke-virkelighet som sosial og kulturell kontekst, opplevtes møtet

med et slikt mangfold i all hovedsak som meget sunt og lærerikt.

Mindre fruktbart, mere motsetningsfylt, men ikke mindre interessant opplevdes forsøkene på å klargjøre teologiens «normative basis». Her preges Akademiets arbeide av dyptgående motsetninger og strevsomme forsøk på å etablere meningsfulle dialoger og bærekraftige «structures of mutual accountability». Av åpenbare grunner er det ikke enkelt for professoren fra Pavens universitet i Roma å føre meningsfulle dialoger om teologiens «normative basis» med f.eks. progressive feministiske teologer fra det nord-amerikanske kontinent eller radikale frigjøringssteologer fra Latin-Amerika.

Å lytte til og delta i drøftingene, er allikevel nyttig og utfordrende. Vi er en del av den samme verdensvide kirke, og strekker oss mot samme mål: Å avlegge troverdig vitnesbyrd om Gud og hans gjerninger i og for den verden Han har skapt. Derfor er det nyttig og nødvendig både å lytte og å spørre: Hvilke særlige utfordringer stiller Evangeliet til oss og vår praksis? I hvilke sammenhenger fristes vi særlig sterkt til å forråde svake grupper og tie med Evangeliets kritikk av etablerte sosiale strukturer? Akademiets arbeide gir her sårt tiltrengte øvelser i å lytte og lære med tanke på fornyet teologisk refleksjon og kirkelig praksis.

III. «Praktisk teologi» – konturene av en selvforståelse

Det store mangfold og de dype motsetninger som kommer til uttrykk i Akademiets arbeide, aksentuerer samtidig spørsmålet etter sammenbindende elementer: Finnes det – tvers gjennom alle sosiale, kulturelle og teologiske variasjoner – visse grunnleggende felles trekk som binder «den praktiske teologi» sammen og gjør den til en relativt enhetlig faglig-akademisk disiplin?

Dette spørsmålet står helt sentralt i Akademiets arbeide. Man kan godt si at hele Akademiet er grunnlagt på følgende felles forutsetning: Gjennom de siste par ti-år har det funnet sted en ganske stillferdig, men allikevel dyptgående revolusjon med hensyn til «den praktiske teologis» selvforståelse som akademisk-teologisk disiplin.

Denne nye forståelse ble programmatisk formulert i Bern-konferansens åpne universitetsforelesning. Den ble holdt av en av Akademiets framstående medlemmer, nemlig prof. James W. Fowler fra Emory University, Atlanta, USA. I det følgende vil jeg antyde noen viktige anliggender i denne selvforståelse med utgangspunkt i visse sentrale begreper som har fått en sentral posisjon i Akademiets faglige debatt.

(a) «Praxis»: I forståelsen av den praktiske teologiens egenart spiller «praxis»-begrepet en sentral rolle. Begrepet aktualiserer primært den klassiske filosofien hos Aristoteles, men også det marxistiske frigjørings/ endrings-perspektiv spiller en viktig rolle. Anvendelsen av praxis-begrepet ivaretar både en markert kritisk og en konstruktiv funksjon.

Det kritiske poenget er dette: Det tradisjonelle skillet mellom «den egentlige» teologiske kunnskapen (jfr. «theoreticum») og de praktiske ferdigheter som trenges for å formidle denne (jfr. «practicum»), er ugyldig og ødeleggende. Det bygger på en forståelse av forholdet mellom teori og praksis som ikke lenger kan forsvares – aller minst innenfor teologien. Målet må istedet være å utvikle en teologisk refleksjon og utdanning der teoretisk analyse og sosial praksis holdes sammen og får belyse hverandre innenfor et gjensidig, kritisk dialogforhold.

All levende teologi er i dette perspektivet på grunnleggende måte «praktisk teologi»: Det springer ut av og vil gi svar på presserende praktiske problemer og eksistensielle aporier i samtidens livserfaring. På denne måten vil den praktiske teologi bidra til en kritisk prøving av «... the viability of the practices of the churches and their missions ... (and) engages in ongoing critical and constructive efforts at transformation toward the greater faithfulness and effectiveness of the churches in the societies in which they offer their witness» (Fowler).

(b) «Hermeneutikk» og «korrelasjon»: Når forholdet mellom teori og praksis bestemmes som ovenfor antydnet, initieres to nært sam-

menhengende prosesser: For det første søker den praktiske teologi å bevare og utvikle *nærhet til konkret livserfaring* – den utformes altså som «kontekstuell» og/eller «lokal» teologi. For det andre rykker (dermed) *den hermeneutiske refleksjon* inn i sentrum av det praktisk-teologiske arbeidet. I denne sammenheng spiller den hermeneutiske filosofien – ikke minst i tradisjonen fra H. G. Gadamer og J. Habermas – en viktig rolle. Det fellesskap («den troende menighet») som bærer og utformer det praktisk-teologiske engasjement, framstår i denne sammenheng derfor som «a community of interpretation»: Den Hellige Skrift og kirken tradisjon må stadig på ny leses, forstås og anvendes med basis i og med henblikk på nåtidens sosiale og kulturelle vilkår. På denne måten søker den praktiske teologi å etablere kunnskapsmessig begrunnede og eksistensielt meningsfulle forbindelser (jfr. «systematisk korrelasjon») mellom menighetens gudstro og nåtidsmenneskets livserfaring.

Den praktiske teologi vil altså på systematisk måte – og ved hjelp av (empiriske) human- og sosial-vitenskapelige metoder – hjelpe menigheten til å få kunnskaper om og tyde den konkrete livsvirkelighet som evangeliet om Jesus Kristus og Guds Rike skal forkynnes inn i. Slik kan en mest mulig innsiktsfull konstruktiv og kritisk «adresse-ring» av budskapet finne sted.

Denne vekselvirkning mellom «budskapet» og «den konkrete livsvirkelighet» tolkes strukturelt ofte ved hjelp av formelen «mutually critical correlation» (jfr. D. Tracy). I lys av denne formel framstår egenarten i «den nye» praktiske teologi på følgende måte: «Interpretations of the situations of present challenges and their contexts are brought into mutually critical correlation with interpretations of the normative sources of Christian tradition and practices» (Fowler).

(c) «*Theologia habitus*»: Ved hjelp av dette begrepet framheves to meget vesentlige

anliggender som det blir spennende å følge utviklingen av i tiden framover:

For det første fokuserer «*theologia habitus*» på *menigheten som fellesskap* samlet i bønn, lovprisning, gudstjenestefeiring og diakoni. Det framheves at det er dette fellesskapet (jfr. «Kristi kropp») som er den praktiske teologiens sakramentale basis og eksistensielle forankring. Her skapes og fornyes den tro og det engasjement som er utgangspunkt og forutsetning for den praktiske teologiens arbeide. Slik sett er «menigheten» den praktisk-teologiske refleksjonens kilde og egentlige «subjekt».

Også den utadrettede, samfunnskritiske og diakonale tjeneste i møte med et sekulært samfunn, må være rotfestet her. Fowler uttrykker saken slik: «... the shaping and reshaping of the public witness in secular societies must be rooted in a vigorous life of worship, prayer, proclamation and study of scripture and tradition».

I forlengelsen av dette anliggendet fokuserer «*theologia habitus*» for det andre på det vi med et moderne pedagogisk begrep kunne kalle «erfaringslæring»: Den særlige form for kunnskapstilegnelse som studium av «teologi» representerer, kan ikke gjennomføres på saksvarende måte ved ensidig kognitivt-teoretisk studium. Kunnskapstilegnelsen må knyttes sammen med en teologisk-kristelig normert personlighetsdannelse. Læringsprosessen må sikte mot å involvere hele personen, og den må ta form innenfor en spesiell erfaringskontekst: Kropp, følelser, relasjoner, vilje og intellekt skal mobiliseres i den prosess der mennesker lærer Gud å kjenne. Og konteksten for denne læringsprosess er på avgjørende måte knyttet sammen med menighetens felles liturgiske og diakonale liv.

Annerledes sagt: Man møter i rammen av «den nye» praktiske teologiens selvforståelse, et gryende engasjement for og en revitalisering av et teologisk paradigme med historisk feste tilbake i den tidligste kristne tid: En skjerpet erkjennelse av «kirken» som teologiens primære kunnskapsmessige og

eksistensielle kontekst. Derfor også en skjerpet vaksomhet mot tendensene til splitting og adskillelse mellom «auditoriet» og «kirkerommet», «forelesningen» og «liturgien», «studiet» og «bønnen», «analy-sen» og «etterfølgelsen».

Dette innebærer imidlertid ingen som helst tendens til kirkelig tilbaketrekking eller esoterikk. Man kan godt si snarere tvert imot. Nettopp det sterke kall til «å gå ut», nødvendiggjør bevegelsen «innover». «De sentrifugale» og «de sentripetale» kref-ter betinger hverandre i rammen av menig-hetens liv i verden.

De ansatsene som herved er antydnet, rommer etter min oppfatning mange spennende muligheter med tanke på fornyelse av praktisk-teologisk undervisning og forskning. Bl.a. kaller det åpenbart på et tettere samsyn av og nærere samarbeide mellom de to disiplinene «praktisk teologi» og «systematisk teologi». Jeg vil tro: til nytte for begge parter.

Det blir spennende å følge Akademiets videre arbeide og utvikling. For lesere som ønsker å gjøre seg grundigere kjent med den tenkning som her er antydnet, kan det i første omgang henvises til følgende arbeider fra Akademiets to første presidenter:

- Don S. Browning: *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. (Fortress Press, Minneapolis, 1991)
- Don S. Browning (ed.): *Practical Theology*. (Harper& Row; San Francisco, 1983)
- Johannes van der Ven: *Entwurf einer empirischen Theologie*. (J. H. Kok; Kampen, 1990)
- Johannes van der Ven: «Practical Theology: From Applied to Empirical Theology» (*Journal of Empirical Theology*, nr. 1/1988).

Leif Gunnar Engedal

Homiletisk konferanse om Bergprekenen

Societas Homiletica er navnet på det internasjonale laug for faglig samarbeid og utvikling innen homiletikken. Organisasjonen er en forholdsvis ny skapning innen den prak-

tiske teologi. Den første konferanse fant sted så sent som i 1993 på MF i Oslo. Denne sommeren var det igjen stevnetid, nå i den fordums delte by Berlin.

Konferansens tema var: «*The Sermon on the Mount: A School for Preachers*». Det er brennbart stoff. Hvilken prest har vel ikke krympet seg under arbeidet med å formidle mellom Bergprekenens radikale disippelfordringer og en velstandsmett, statsstøttet norsk menighet av i dag? Fristelsen til å file ned tekstenes brodd har vært stor for mange.

De mest interessante bidrag på konferansen ble levert av to av homiletikkens giganter, henholdsvis på europeisk og nordamerikansk mark:

Professor Manfred Josuttis (Tyskland) åpnet konferansen med sin forelesning: *Predigen mit der Autorität der Bergpredigt*. Hans bidrag artet seg som en velformulert og intelligent ytring fra en luthersk teolog med tydelig bathiansk pregning. Karakteristisk for Bergprekenen er, i følge Josuttis, at den er båret oppe av Jesu særlige fullmakts- og sendelsesbevissthet. Den autoritet som griper ordet på Berget er absolutt. Denne autoritet tilegnes også de disipler som taler i Bergprekerens navn. Homiletisk innrettet betyr dette at prekenen må overskride «die Horizont von Allerweltswahrheiten».

Dagens bergpredikanter må heller ikke svekke tekstens radikalitet ved systematisk å ramme den inn i det lutherske lov/evangelium-skjema på en slik måte at tekstens funksjon innsnevres til bare å gjelde lovens andre bruk. Bergprekenen selv regner nemlig med at den er realiserbar! Får bare teksten slippe løs, har den selv skapende kraft. Teksten vil bevirke forskrekkelse, men også nysgjerrighet (jfr. Matt 8,1), tilslutning, bot og etterfølgelse. En sann bergpreken i dag må søke lydighet, konfrontasjon og «Ent-scheidung», den må bevirke at det kommer til en avgjørelse, og dermed også en splittelse.

I samtalen etter Josuttis' foredrag klaget

noen av deltakerne – ikke overraskende – over at han i for stor grad stilte predikanten i en posisjon preget av «von oben herab». Mer konkretisering i retning av Bergprekenens faktiske tekst og dennes utleggelse og fortolkning ble også etterlyst. Og det må medgis: Foredraget var temmelig prolegomena-aktig i sin tilnærming til Bergprekenen, hvilket ikke er atypisk for den barthianske tradisjon. Likevel opplevde jeg for egen del Josuttis som en energisk forsvarer av prekenens avgjorte hovedsak: Å la teksten selv slippe til, slik den faktisk står, uten å la frykt, bekymring eller «realisme» ta overhånd. Foredraget var båret oppe av et markant, konservativt teologisk anliggende (slagordaktig sagt: «Wort Gottes – Theologie») uten den ringeste interesse for prekenens språklige og estetiske utforming. Slik sett er Josuttis ikke representativ for homiletikken internasjonalt. Jeg vil tro at det volder ham svært liten bekymring.

Professor David Buttrick (USA) som fulgte etter Josuttis, står derimot i en tradisjon preget av sterk interesse for språklige og formmessige aspekter ved prekenen (jfr. hans hovedbok *Homiletic* med den talende undertittel: *Moves and Structures*). Buttricks tema: *Who hears the Sermon on the Mount?* drog ham likevel i en annen retning ved dette høve.

Buttrick viste til at den mattianske menighet, som redigerte Bergprekenen, fortsatt kjente spenningen fra en ennå ikke utdødd eskatologisk nærforventning. Denne forutsetningen finnes ikke nå. Dermed faller en vesentlig premiss for å kunne høre teksten rett. Resultatet blir at Bergprekenen reduseres til *a psychological piety or ethical casuistry – a plea for tame moderation*.

En annen avgjørende forskjell i forhold til dagens situasjon fant Buttrick også i det menighetsfellesskap som de første kristne levde i. Innenfor et slikt nettverk oppstår nye handlingsmuligheter. Det som for enkeltmennesker i et kapitalistisk og individualistisk samfunn kan synes utopisk, får

en annen grad av realisme innenfor et solidarisk kristent fellesskap. Bergprekenen er derfor et rop om *a new order community*, bestemt av vissheten om Guds rikes nærver blant oss.

Avslutningsvis hevdet Buttrick så at prekenens oppgave var å gi språk, form og bilder, slik at Guds rike kunne formes i menighetene. I en tid preget av flukten fra bøkene og de lange resonnementer til bildet og fortellingen, blir prekenen det sted hvor kristen tro kan finne sitt mest tidsriktige uttrykk: *Quite deliberately we may have to design preaching to build a God-world into contemporary human consciousness and some theological reasoning as well*.

Buttricks foredrag var preget av lærdom og kreativ tankekraft. Han møtte da også nærmest bare åtgauv fra alle hold. Dette var konferansens høydepunkt!

Når det gjelder *fremtiden*, ble vi i Berlin enige om å møtes om to år igjen i Japan. Ved å legge møtet til Japan, håper vi at flere fra Asia kan delta. *Societas Homiletica* har utvilsomt for sterk nordamerikansk og europeisk dominans. I Japan vil trolig emner som har å gjøre med den kristne misjonspreken stå sentralt.

Norske deltakere i Berlin var professor Olav Skjevesland, som sitter i styret for *Societas Homiletica*, stipendiat Rolv Nøtvik Jakobsen og undertegnede.

Halvor Nordhaug

Dansk–norsk sjelesorgseminar

For første gang er det i rammen av fondet for dansk–norsk samarbeid arrangert et seminar for danske og norske prester som helt stod i sjelesorgens tegn. Seminaret fant sted på Lysebu konferansesenter ved Holmenkollen i Oslo 13.–16.8.1995, og hadde ca. 15 deltagere fra hver nasjon.

På sjelesorgens område er forskjellene mellom dansk og norsk tradisjon meget følbare. Mens man i Norge har hatt nær kon-

takt med den internasjonale sjelesorgbevegelse og har forsøkt å omplante det beste i denne, har man på dansk hold valgt en mere lukket, nasjonal linje. Særlig har man vært engstelig for å miste sjelesorgens teologiske forankring i dansk kirkeliv, og dessuten har man hittil vært skeptisk til alle former for spesialistutdannelse på dette område.

Programmet for seminaret var lagt opp av rektor Ole Jensen (Præsternes Efteruddannelse), lektor Eberhardt Harbsmeier (København universitetet), biskop Sigurd Osberg (Fondet for dansk-norsk samarbeid) og studierektor Tor Johan S. Grevbo (Den norske kirkes presteforening). Man ønsket bevisst å sette teologiske og kirkelige spørsmål i sentrum. Hver av de fire dager seminaret varte, fikk sitt hovedtema.

1. dag: *Sjelesorgens situasjon og status*. Denne dag drøftet man særlig det ulike preg som sjelesorgtenkningen har i de to land. Tor Johan S. Grevbo – som også har undervist mye i Danmark – holdt innledningsforedraget med tittelen: Sjelesorgen i dagens situasjon – med særlig henblikk på Danmark og Norge. Den danske biskopen Kjeld Holm (Århus) fulgte opp med et foredrag om: Sjaelesorg og livsverden.

2. dag: *Sjelesorg og ritual*. Dette er en spørsmålsstilling som får stadig større oppmerksomhet innenfor sjelesorgen, nemlig spørsmålet om den (ofte oversette) sjelesørgerske kraft i de kirkelige ritualer. Fængselsprest Elmo Due holdt den prinsipielle innledning om: Sjaelesorg og ritual. Eberhardt Harbsmeier fortsatte med å ta for seg: Velsignelsen i sjaelesorgen. Endelig holdt Sigurd Osberg en forelesning om: Sjelesorg og skriftemål. Hele tiden fulgte deltagerne opp med spørsmål og kommentarer som viste forskjellen på dansk og norsk tradisjon, samtidig som begge parter øyensynlig var glade for å kunne bryne seg på hverandres synspunkter.

3. dag: *Sjelesorg i psykoteraapeutisk kontekst*. Denne dagen dro hele seminaret til Modum Bads Nervesanatorium og Institutt for sjelesorg, som befinner seg samme sted. Dette er institusjoner som utvilsomt representerer et kraftsentrum i norsk sjelesorg. Interessant nok var forelesningen til instituttstyrer Leif Gunnar Engedal om sjelesorgens dynamiske og teologiske egenart og sykepleier Sigrid Holm Larsens innføring i kirkeromets betydning for behandlingen av angstpasienter, bidrag som selv i en psykoteraapeutisk kontekst dro klart i en teologisk og kirkelig retning. I tillegg foreleste overlege Arne Austad om de nyere psykiatriske diagnoser (narsissisme, borderline osv.) som utfordring til sjelesorgen.

4. dag: *Sjelesorgutdannelsen*. Siste dag prøvde seminaret å trekke noen foreløpige konklusjoner om hvilken vei man bør gå innenfor sjelesorgutdannelsen. Sykehusprest Kirsti Mosvold bidro til en nyansert og kritisk gjennomgang av den pastoral-kliniske utdanning (PKU) som har spilt en stor rolle i Norge, og rektor Niels Thomsen kom med vektige danske refleksjoner omkring sjelesorgutdannelsen. Enkelt sagt: Alt i sjelesorgen som går på å utvikle kunnskaper og ferdigheter (som f.eks. aktiv lytting) er begge land med på. Danskene er imidlertid – sett med norske øyne – ekstremt tilbakeholdende når det gjelder å legge til rette for et utdannelsesforløp som inkluderer øket selvinnsikt og vekt på trosserfaring. Sett med danske øyne er den «personlige befangling» da vanskelig å unngå.

Nasjonene snakket, som sagt, godt sammen under seminaret – og samtalen bør nok fortsette med lignende intensitet før altfor mye vann er rent i havet. Den nye lektorstillingen i sjelesorg på Præstehøjskolen i Løgumkloster (Marianne Bach) vil nok bl.a. bidra til det.

Tor Johan S. Grevbo



Bred presentasjon:

En milepæl i dansk praktisk teologi

Den 1. september i år lanserte Eberhardt Harbsmeier og Hans Raun Iversen, kolleger ved Universitetet i København (Institut for systematisk teologi), den første helhetsfremstilling av den praktiske teologi (PT) på dansk i moderne tid. Det er ikke for mye sagt at dette er en milepæl i dansk, og nordisk, praktisk teologi. Det er blitt en vektig «reader» å holde i hånden, nær 500 sider i alt. Dessuten er boken grafisk-estetisk meget vellykket.

Vi må faktisk tilbake til Erik Pontoppidans *Collegium pastorale practicum* (1757) for å finne en bok med tilsvarende heldekkende ambisjoner. Boken har vokst frem av undervisningen i praktisk teologi. Fra 1989 er PT et selvstendig, obligatorisk fag ved de teologiske fakulteter i Danmark.

Etter en felles innledning, hvor forfatterne gir en kort faghistorisk skisse, deles stoffet i to nokså like store deler. Hans Raun Iversen har ansvaret for 1. del «Kirken og dens livsytringer» (s. 31–228), hvor kirken som teologisk og sosiologisk dobbeltvirkelighet diskuteres. Eberhardt Harbsmeier svarer for 2. del, «Kirkens kommunikasjonsformer» (s. 231–460), hvor kirken som forkynnende og formidlende fellesskap trer frem. – Deretter følger oversikt over bokens tabeller, videre registre over person- og stedsnavn, samt et omfattende emneregister. Forbilledlig! – Man kan merke visse ulikheter i teologiske aksentueringer hos de to forfattere, men helhetsinntrykket er alt i alt at det er blitt et ganske homogent verk.

Den definisjon av faget praktisk teologi som forfatterne legger til grunn, lyder slik: «Praktisk teologi forstås i denne bok som læren om kristendommens livsytringer og kirkens kommunikasjonsformer i gudstjeneste, forkynnelse, undervisning, sjelesorg, diakoni, misjon og menighetsliv i det forhåndenværende samfunn» (s. 21).

Boken er videre ekklesiologisk profilert: «At kirkesynet er avgjørende for den praktiske teologis orientering av kirkens arbeide, kommer man ikke utenom» (s. 22). Dessuten har boken som mål å balansere forholdet mellom det menneskelige og det kristelige, det empiriske og det teologisk normative. Forfatterne ønsker ikke å argumentere for ett bestemt helhetssyn i det praktisk-teologiske studium, men de har det uttalte mål «å skjerpe sansen for hvorfor og hvordan tingene henger sammen» (s. 22). – PT forstås omfattende som en teori om alle menighetens livsytringer.

Hvert emne drøftes fra tre innfallsvinkler: historisk, empirisk og prinsipielt teologisk. Først må vi forstå hva vi historisk har å gjøre med (f.eks. i et praksisfelt som diakonien). Så må nåtidig praksis undersøkes. Disse analyser føres så frem til en teologisk veiledet praksis for kirken i nåtid.

Bokens corpus starter med Hans Raun Iversens drøfting av kirken og dens livsytringer. Jeg spør meg om «livsytringer» her er treffende som betegnelse på kirkens misjon, diakoni

og koinonia. Begrepet gir løgstrup'ske og «Lebens»-filosofiske assosiasjoner. Mon det ikke hadde vært bedre å betegne misjon, diakoni og koinonia som «grunndimensjonene» ved kirkens liv – som så utfolder seg i de ulike kommunikasjonsformer?

Denne hoveddel gir en dansk kirkekunnskap og -sosiologi i kondensert form, samt en drøfting av kirkesynet. I kapitlet om kirkekunnskap gis det ingen ideologisering av de rådende tilstander i den danske folkekirke. Drøftingene er realistiske og nøkterne: «Forestillingen om en identitet mellom kirke og folk er en illusjon som er typisk for den folkekirkelige epoke: Historisk sett betegner folkekirken et overgangsstadium mellom statskirken og hva som måtte komme etter folkekirken» (s. 32).

Med et nokså rikt oppbud av religionssosiologiske data beskrives danskenes hang til kirkeløs kristendom. «Folkekirken er verdens svakeste monopolkirke, og sådan ser danskene helst at det blir ved å være» (s. 74). En forklaring på dette er: «Vi mangler nesten totalt sans for 'ekklesia'». Danskene venter ikke å finne holdbare svar i kollektive sammenhenger (s. 74f). Som overgripende forklaring på den generelle tendens til sekularisering i de lutherske land fremsettes tesen at de lutherske statskirker «aldri har hatt en sterk positiv og frivillig tilslutning fra befolkningene. Og hva mere er: eneveldet ga statskirken monopol på å være religiøst og kulturelt samlingssted for den alminnelige befolkning, så man tenkte aldri i alternativer» (s. 76).

I kirkesyns-kapitlet fremgår det tydelig at boken er båret av en klar ekklesiologisk fundamentering. Det er for det første menigheten som er det primære handlende subjekt i kirken (jf. C. I. Nitzsch ved midten av 1800-tallet). Dessuten vil lesere som har dannet seg sjablongmessige forestillinger om dansk ekklesiologisk bevisstløshet, bli overrasket. Vi møter her margfull kirketeologisk tenkning, hvor A. Dulles' *Models of the Church* og A. M. Agaards *Identifikasjon af kirken* har levert viktige impulser. – Vi ser i boken alt i alt konturene av den gudstjenestefeirende og arbeidende menighetskirke.

De grunnleggende livsytringer i kirken er altså martyria, diakonia og koinonia. I diakoni-kapitlet blir spørsmålet om diakoniens subjekt (individet/menigheten/diakoniinstitusjonene) noe vagt behandlet. Definisjonen av diakoni som «hjelp hvor livet er truet» blir noe formal. – Koinonia betegner her ikke, som man kunne vente, kirken som gudstjenestlig og sakramentalt forankret fellesskap, men rommer en drøfting av «de døptes fellesskap og presteembete». Kapitlet er i stor grad preget av nyere praktisk-ekkklesiologisk tenkning omkring menighetsmodeller og presterolle. Fremstillingen er instruktiv, men som følge av dens markante anlegg i de døptes prestedømme blir selve behandlingen av prestejetenes teologi i knappeste laget. Avsnittet om autentisitet i prestejetenen, med henvisning-er til moderne skjønnlitteratur, er derimot utmerket (s. 222ff).

Bokens 2. del presenterer så i tur og orden de sentrale kirkelige praksisfelter, eller «kommunikasjonsformer», som det heter her. Hvert delfag er tildelt mellom 40–60 sider.

Kapitlet om *gudstjenesten*, «kirkens sentrale livsytring», gir en meget god historisk fremstilling – verdifull ikke bare for danske lesere. Fremstillingen fanger videre opp den økende tendens til å betrakte gudstjenesten også i dens psykososiale dimensjon. Punktet om gudstjenestens teologi er derimot magrere. Summen av 3–4 siders drøfting er at gudstjenesten primært må forstås ekspressivt som en «livets fest», og løper dermed ut i en nærmest schleiermacher'sk forståelse av gudstjenesten som «Darstellung» (jf. D. Rösslers tilsvarende bestemmelse i hans store *Grundriss*).

I kapitlet om de kirkelige handlinger blir det tydelig at boken, tross sin nøkterne beskrivelse av danske folkekirkeforhold, klokkelig og realistisk relaterer seg til den gitte folkekirkelige virkelighet. Fremstillingen her er velorientert, både i sin historiske og aktuelle tilrettelegging av de enkelte casualhandlinger. Her understrekes rite-perspektivet som viktig

for å forstå kasualias store folkekirkelige betydning i dag. Også her blir festens kategori en sentral forståelsesnøkkel, jf. Harbsmeiers bidrag i boken *For festens skyld*, 1990).

Et kapittel om *prekenen* på knapt 40 sider må få problemer med både stoffutvalg og -prioritering. Det som er tatt inn her er sentralt, om enn meget knapt. Det kommunikative og retoriske aspekt er betont. Det håndverksmessige ved prekenutarbeidelsen er så vidt berørt.

Kapitlet om *sjelesorg* definerer sjelesorgen som «en hjelpende samtale med det enkelte menneske, som skjer i en kirkelig kontekst og på menighetens vegne» (s. 384). Definisjonen blir igjen formal. Man savner en formålsbestemmelse. Kapitlets mest verdifulle poenger er for det første dets impuls til – i god mening – å avprofesjonalisere sjelesorgen ved på ny å betone den som «brødrenes (og søstrenes!) gjensidige samtale og trøst» – og for det andre fremstillingen av sjelesorgfagets utvikling i nyere tid.

Et kapittel om *undervisning* avslutter dette verket, som det er all grunn til å gratulere våre danske kolleger med. De har levert en kraftprøve! En dansk bok om PT må nødvendigvis være «kontekstuell» og i lange partier preget av diskusjon med danske kirkeforhold. Men de historiske og aktuelt-faglige avsnitt er av allmenn interesse og tilsier at boken bør få mange lesere her på berget også. – Til bokens mange plusspoeng hører de gode litteraturhenvisninger for dem som vil grave dypere på spesialfelter.

Eberhardt Harbsmeier & Hans Raun Iversen:
Praktisk teologi. Forlaget ANIS, Fredriksberg
490 s. Dkr. 398,-.

Olav Skjevesland

Bred presentasjon:

«Et løft for skandinavisk homiletikk»

Olav Skjevesland har tre målsætninger for sin nye homiletiske lærebog: 1) at hjelpe til forståelse af, hvordan en prædiken skal forberedes og fremføres, 2) formidle bærende elementer i en teologi om forkyndelsen, og 3) give oversigt over det homiletiske kærnestof, som giver udsyn og lyst til videre studier.

De tre målsætninger afspejler smukt den person, som forener dem. Som præst skal han prædike, som rektor for Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar skulle han indtil 1994 vejlede studerende i at prædike. I dag er Skjevesland professor i praktisk teologi sammesteds og så meget mere teologisk og akademisk forpligtet på den faglige og internasjonale debat. Det sidste varetager han blandt andet i Societas Homiletica, et internasjonalt selskab for prædikenlærere, som han selv er medstifter af. De forskjellige opgaver lader sig let forene i en enkelt person. Lidt vanskeligere bliver det, hvis de skal ind i samme bog.

Teologi og forberedelse

Alene de to første opgaver – formidling af en teologi om forkyndelsen og vejledningen i forberedelse og fremførsel – volder ofte overraskende problemer, fordi den konkrete søndagsprædikens tilblivelsesprosess ofte er betydelig mere åben og varierer end det, der kan rummes indenfor en teologi om forkyndelsen. Den kreativitet, der ligger bag søndagens prædikenhåndværk, kan f. eks. have udgangspunkt i en kommunikation mellom presten og hans/hendes samtid, tilhørere og kulturelle forudforståelse – og denne kommunikation

kan komme til at sætte dagsordenen på banen og tilmed selv være teologisk produktiv, mens den etablerede «forkyndelsesteologi» halter bagefter eller reducerer sig selv til at være linievogter på sidelinjen.

Skjevesland anerkender tydeligvis problemet, men insisterer på at holde det kommunikative/arbejds-mæssige og det skriftteologiske sammen. Det er fortjenstfuldt gjort, og langt fra en selvfølge i den homiletiske litteratur, som i det mindste i Tyskland stadig arbejder indenfor implicite sondringer mellem den principielle (opgavebestemmende, prædiken-definerende), den materielle (stoforienterende, bibel, fortælling, erfaring) og den praktiske homiletik. Sondringerne kan ofte virke så selvfølgelige, at teologisk orienterede homiletikere end ikke bemærker, at de overser alt andet end den skriftteologisk relevante del af den pastorale virkelighed, mens de kommunikativt orienterede (som der siden Ernst Lange har været flest af) ser bort fra de teologiske implikationer, der ligger skjult i «redskabsfag» som retorik, kommunikations-teori, psykologi og pædagogik.

Søndagsprædikenen i centrum for syv dage og syv kapitler

Skjevesland prøver nu originalt at finde vejen ud af dette dilemma ved at organisere det homiletiske stof i en komposition, som i centrum har et stort, ja, bogens største, kapitel om det praktiske arbejde med søndagsprædikenens forberedelse og fremførelse. Det er jo denne konkrete prædiken, som er det centrale for ham, og nu også i bogen. Kapitlet (kap. IV) omhandler først sprog og eksegese som redskaber for prædikenen. Dernæst beskrives håndværket: metoder for arbejde med tekster, herunder også arbejdet med det gamle testamente, specielle forberedelsesproblemer, et syv-dages forslag til arbejds-gang, forhold omkring stil – og mangel på stil –, og til slut et afsnit om opfølgning med menigheden.

Centralt står selve arbejdsmodellen: Første fase er en førkritisk læsning, der lytter efter trøst, berøring, uro, stæmning, en læsning på menighedens vegne, siger han. Anden fase er selve den kontante eksegese, der afsøger tekstens betydningsindhold og dens sigte. Tredie fase sætter teksten ind i den kristne lære- og udlægningstradition og søger aktuelle applikationer, mens fjerde fase applicerer den på menighedens og tilhørernes situation, der opfattes mere eksistentielt end kontekstuel. Femte fase er formgivningen, sjette arbejde med dens hørbarhed, og søndagens personlige forberedelse. Modellen er ikke et uomgængeligt ugeskema, men derimod en fokusering på arbejdsopgaver og antydning af deres sammenhæng.

Resten af bogen følger sig omkring det centrale kapitel som en sekskant omkring et centrum, der indbyder til at man går ind mod centrum fra det hjørne, som nu passer sig – samtidig med at man udmærket kan læse fra en ende af. Det er en åben form, som giver en vis rummelighed og inspirerende muligheder for at tanker og ideer kan få lov til at stå blandt hinanden uden altid at skulle afvejes og undertiden i foreløbig, prøvende form. Kompositionen giver altså plads til en klædelig livfuldhed, som dog stadig er i teologisk kontrol.

Bibelen (kap. I) indsættes som basis og kilde for prædikenen og dens autoritet. Samtidig peger bibelen på prædikenens opgave (kap. II). Her bruger Skjevesland treklangen: kerygma, didache og paraklese til at beskrive opgaverne. Ikke mindst udfoldelsen af de to sidstnævnte i undervisende og sjælesørgerisk forkyndelse bliver til to meget fine afsnit om livsvækst, trosmodning og trøstens kamp mod synden. Skjevesland vil ofte for meget med sin bog og forsømmer derfor iblandt den homiletiske opgave det også er, at løbe læseren igang, give lyst til at tænke og tale videre. Men disse afsnit hører til de steder hvor det virkelig lykkes.

Næste opgave er prædikantens person (kap. III). Præsterollens intimisering har givet psykologiske type- og problemstudier adgang til homiletikken, samtidig med at spørgs-

målet om autoritet og troværdighed kommer op på ny. Det bliver hos Skjevesland igen et spørgsmål om bibelbundethed og tro, mens overvejelser over personlig autencitet og integritet ikke rigtig får plads. Det gør til gengæld kvindelige prædikanter! Det er nok første gang i en europæisk lærebog, tror jeg. Er der forskelle? Måske. Skjevesland er klogt forsigtig her. Men et spændende sted at gå videre fra.

Efter det fjerde kapitel i midten kommer to små: om liturgien (kap. V) og kulturen som kontekst (kap. VI). Korte berøringer af væsentlige temaer, som nok burde været indraget mere centralt. Rummets betydninger, liturgisk forløb, kulturelle forudsætninger og moderne kommunikationsvilkår, blandt andet TV-alder og privatreligionen er for Skjevesland ikke vigtige som en del af forståelsesvilkårene og dermed af det, man nærmer sig en prædiken og en tekst med. Kulturen og gudstjenesten ser han væsentlig som noget, man taler ind i, ikke som noget man forstår med – så vidt jeg fornemmer. Afsluttende (kap. VII) fremdrages så teologiske positioner og elementer af en luthersk teologi om prædikenen, herunder en indføring i lov-evangelium.

Leder man efter de gængse prædikentemaer, skal man ofte søge vidt omkring i denne bog (et sagregister hjælper godt til). Retorikken behandles i første kapitel (kritisk) og derefter mere nuanceret i tredje, fjerde og sjette og syvende kapitel. Narrativitet på samme måde. Og teksten? Jo, i første, andet, tredje, fjerde, og syvende kapitel. Det lyder sært, men der er mening med det. Det giver nemlig i realiteten plads til flere forskellige skriftsyn (sådan set fra Danmark, i det mindste), samt til – ikke altid klare – skift mellem en luthersk tale om skriften med Kristus som midte, og en tale om den enkelte perikope eller tekst. Skriftens autoritet og historisk-kritisk eksegesis støder ikke sammen, men henvises til hvert sit niveau, lov-evangelium og skriftens sigte støder heller ikke sammen med den enkelte perikope. At en bibeltekst kan være uevangelisk eller virkningshistorisk undertrykkende kommer ikke inden for de nævnte muligheder, så vidt jeg kan se.

To veje

Det «lutherske» udgangspunkt for Skjeveslands homiletiske indsats er den akademiske lutherdom. Den tænker i realiteten prædikenen som en eksegetisk-teologisk forelæsning om tekstens sande betydning, og fortsætter så tankegangen med at applicere tekstens sandhed på tilhørerens situation og endelig med at gøre dette videnskabelige arbejde hørbart for menigmand. Til dette skema føjer Skjevesland først og fremmest den personlige refleksion, som var første fase i arbejdet. Med eller uden første fases arbejde anskues prædikenen stadig som det sted, hvor igennem vi gøres samtidige med teksten og dermed bringes nærmere det egentlige gudsnærvær – sådan kort sagt.

En anden, ikke akademisk, men retorisk-liturgisk model ville sige: i gudstjenestens samtale hævdes Gud selv at være tilstede for os, i blandt os. Prædikenens opgave er, at vise os, hvilken Gud, der er tilstede, og hvad det vil sige, at han er tilstede, hvad det betyder og hvordan det viser sig. Perikopen kan ikke sige meget om de første spørgsmål, hertil er svarene fra skriften og gudstjenesten bedre. Men perikopen eller teksten er et godt eksempel på, hvordan det går der, hvor den i Kristus tilsykomne Gud er tilstede. Er det en uluthersk tankegang? Ja, måske. Dog ikke u-Luthers, for den bygger på nadver- og gudstjenesteskriverne, hvor prædikenen placeres som udfoldelse af indstiftelsesordenes: «til ihukommelse af mig».

Samtalen

«Homiletikk er det uavbrutte faglige samtale om forkynnensens muligheder og problemer», siger Olav Skjevesland til indledning. Den kortest mulige anmeldelse af bogen måtte

standse her, og derefter tilstå: «Det lever denne homiletik fuldt og helt op til». Gennem alle syv kapitler går nemlig een lang dialog med moderne protestantiske homiletikere, mest skandinaviske, tyske og amerikanske - alle navngitte, citerede og refererede. Og netop dialog. Selvom Skjevesland gerne vil lægge afstand til en a-teologisk retorik (som Gert Otto) eller receptionsæstetik (som Umberto Eco) og til en rigid fundamentalisme (her nævnes ingen eksempler), så har han i forsøget på at finde sin *via media* sjældent behov for konfrontation, men kan nøjes med samtalen. Han presenterer sine samtalepartnere, tænker med så langt han kan, og går derefter videre selv.

Det er ikke almindeligt, at en prædikenlære lader andres stemmer komme til orde i den grad. Skjeveslands belæsthed er stor, hans internationale interesse ligeså, og bogen skal også danne som grundbog for studenter, præster eller andre, som vil gå videre med akademiske studier i prædikenteori og -praksis. Sådan kan og bør den også bruges og det ganske uanset, hvordan man forholder sig til de teologiske udgangspunkter. Prøv engang at læse bogen bagfra, d.v.s. fra dens emne- og navnregister og litteraturliste (med over 300 titler!). Mine stikprøver ind i bogen ad bagevejen viser mig, at jeg meget ofte får gode, kortfattede introduktioner til bøgernes hovedsynspunkt og forfatterens arbejdsområde. En nyttig bog, for den, som gerne vil igang selv, en bog, man glæder sig til at henvise studenter og præster til, og et løft for skandinavisk homiletik.

Olav Skjevesland:

Det skapende ordet. En prekenlære

Universitetsforlaget 1995. 286 s. Kr. 265.

Mogens Lindhardt

(rektor ved Pastorseminariet i København)

Homiletikk

Ansv.: Olav Skjevesland

Runar Eldebo:

Konsten att predika

Verbum, Stockholm 1995. 128 s.

Bokens forfatter er pastor i Svenska Missionsförbundet og lærer ved Teologiska Högskolan i Stockholm. Siktet med denne hellige, lille publikasjon er å si et «tross alt»: Selv om prekenen er kommet i en utsatt posisjon i dagens kulturelle og kirkelige klima, må den *tross alt* ikke oppgis. Dermed er dette blitt en sympatisk bekjennelse til prekenen som en uoppgivelig kommunikasjonsform for evangeliet.

Bokens tese er enkel, sier Eldebo i forordet: «Att predika er att gå ut ur sin egen lilla värld och in i ett större och okontrollerbart

sammanhang» (s. 8). I knappe, nokså antydende kapitler, åtte i alt, utfoldes så denne tesen: «Predikan är tal», «Predikan är händelse», «Predikan är offentlig», «Den nya homiletiken», «Berättaren och poeten», «Den homiletiska komplotten», «Absoluter och tvetydigheter», og til sist et mer meditativt bidrag om «Farisén Simon och kvinnan som var en synderska».

I bunnen hos forfatteren merkes en Barth-Wingren-forankring, men denne er supplert med impulser særlig fra nyere amerikansk homiletikk, hvor Eldebo åpenbart er godt innlest. (Boken er så amerikansk at til og med Georges Bernanos' *En landsbyprests dagbok* siteres etter sin amerikanske tittel, s. 68).

Forfatteren har ikke lagt vekt på prekenens liturgiske forankring. Det er Ordet som alene er i fokus her. Det mest verdifulle

ved boken er de glimt av innføring den gir i nyere amerikansk prekendebatt. Forøvrig er dette en meget vel skrivende broder!

O. S.

Sjelesorg

Ansv.: Tor Johan S. Grevbo

Rita Nielsen/Mogens Kaasgaard:
Roserne vokser i dale. Temaer i sjælesorg.
Unitas Forlag, Valby 1995. 175 s.

Forfatterne er henholdsvis høyskolelærer og sykehusprest. Boken de har skrevet, føyer seg inn i rekken av enkel dansk sjelesorglitteratur (Lissner, Geil), beregnet på en bred leserkrets. Den har 13 hovedkapitler: 1. Hva er sjelesorg? 2. Fokus på sjelesørgen, 3. Hjelpemidler i sjelesorgen, 4. Samtalen – sjelesorgens rom, 5. Lidelse og sjelesorg, 6. Angst og sjelesorg, 7. Skyld og sjelesorg, 8. Tilgivelse og sjelesorg, 9. Krise og sjelesorg, 10. Sjelesorg overfor alvorlig syke og døende, 11. Sjelesorg overfor etterlatte, 12. Sjelesorg overfor psykisk syke, 13. Sjelesorg ved selvmord. Mengden av temaer gjør det forståelig at boken ikke blir dyptpløyende, men den er meget vel gjennomarbeidet på det nivå den legger opp til. Språket er rett og slett en nytelse i enkelhet og presisjon.

Bokens grunnsyn sammenfattes i fire setninger: 1. Sjelesorg er omsorg for det hele menneske i samtalen form. 2. Sjelesorg er en samtaleprosess om livs- og trosvanskeligheter. 3. Sjelesorgens mål og hensikt er å hjelpe mennesket inn i et rett forhold til seg selv, til medmennesket og til Gud. 4. Sjelesorgen har sitt utgangspunkt i Guds skapelse, henter sin begrunnelse i Jesus Kristus og virkeliggjøres ved Den hellige Ånd (s. 21). Ikke minst det trinitariske grunnsyn hindrer fremstillingen i å bli fanget i et psyko-terapeutisk verdensbilde, selv om boken helt klart er åpen for psyko-terapeutiske erkjennelser på en rekke områder. Personer

som har arbeidet litt med sjelesorgen, finner knapt noe egentlig nytt i boken. Men mange av de litterære eksempler er glimrende og det er ikke tilfeldig at også eventyr, drømmer, bilder og musikk aktivt blir regnet til sjelesorgens hjelpemidler. Den ensidige fokusering på livs- og trosvanskeligheter og en litt harmoniserende behandling av Bibels syn på lidelse, kunne gjerne vært unngått. Boken har heller ikke nærkontakt med den aller seneste utvikling i internasjonal sjelesorg. Til tross for disse og andre svakheter er boken i dag den beste populære fremstilling av sjelesorgens hovedtemaer på et skandinavisk språk. Med fare for å bli misforstått: Dette er den mest norske, danske sjelesorgbok jeg har lest!

T. J. S. G.

Howard W. Stone:

Crisis Counseling

rev. utg. Fortress Press, Minneapolis 1993. 96 s.

Brief Pastoral Counseling

Fortress Press, Minneapolis 1994. 176 s.

Stone er lutheraner og sjelesorgprofessor i Fort Worth, Texas. Han er tidligere utførlig presentert i dette tidsskrift (2/1992). Denne gang skal det først gjøres oppmerksom på at hans vel ansette, lille bok om kritesjelesorg fra 1976 er kommet i ny og sterkt revidert utgave. Styrken til den nye utgave er bl.a. presentasjonen av en rekke fantasifulle og spennende intervensjonsteknikker. Den nye boken har også et bevisst ønske om å

utvide den individuelle fokusering med familieperspektiv og systemisk tilnærming. Dessuten er en rekke nye områder som bl.a. Alzheimers sykdom, inkludert i overveiel-sene. Interessant nok har Stone denne gang også funnet det nødvendig å skrive et lite kapittel om sjelesørgerens egen sikkerhet i forbindelse med kriserådgivningen. Som en elementær innføring i krise-sjelesorgen vil boken etter revisjonen kunne anbefales i mange år fremover. Den mangler imidlertid fortsatt en skikkelig teologisk tilnærming til problematikken.

Så over til bok nr. 2. Nesten all sjelesorg som utføres, hører hjemme i kategorien *kort*. Det vil si at den består av mindre enn ti sammenhengende samtaler med de(n) samme person(er). Gjennomsnittet ligger antagelig helt nede på 1–3 samtaler, og for noen sjelesørgere er selv dette mye. Det er derfor utrolig viktig at den vanlige, relativt kortvarige sjelesørgeriske kontakt får en adekvat faglig oppmerksomhet. Den gir Stone gjennom sin siste bok. Bokens første del diskuterer det som er typisk for kortvarig sjelesorg og hvor denne skiller seg fra den mer langvarige kontakt, f.eks. kalt pastoral psy-

koterapi. (Det er denne siste modell som siden 20-årene særlig har preget veiledningen av «profesjonelle» sjelesørgere.) Innledningsvis behandles også metoden med «hjemmelekser» mellom samtalen og en grunnleggende modell for kortvarig sjelesorg. Denne omfatter mål, ressurser, alternativer, handlingsberedskap og evaluering. Selvsagt er ikke alle tilfeller egnet for korttidssjelesorg, og boken har også et kapittel som særlig redegjør for begrensningene ved denne arbeidsform. Det skulle likevel være mer enn nok i vår sjelesørgeriske hverdag som kan profitere på en kort form.

Bokens hoveddel består av 8 kapitler som på bakgrunn av en case-presentasjon introduserer ulike metoder for sjelesorg av den kortvarige type. Den sjelesørgere som synes at han eller hun stadig trækker i samme spor og ønsker fornyelse, har en meget god samtalepartner i Stones bok. Noen ganger er ønsket om å gjøre ting grundig og dypt rett og slett en hindring for den rette sjelesorg. En av konklusjonene etter å ha lest Stones bok, er at det faktisk blir morsommere å drive sjelesorg på denne måte. En slik oppdagelse er knapt skadelig!

T. J. S. G.

Liturgikk

Ansv.: Øystein Bjørdal

S. Anita Stauffer (ed.):
Worship and Culture in Dialogue.
LWF-Studies. Geneva 1994.

Det lutherske verdensforbundet har gjeve ut ei studiebok om korleis gudstenesta og dei kulturelle vilkåra for gudstenesta verkar inn på kvarandre. Den raude tråden i boka er kontekstualisering. Redaktør er S. Anita Stauffer, som er studiesekretær for gudstenesteliv i Det lutherske verdensforbundet, og bakgrunnen for dette arbeidet er ein konferanse i Sveits 1993. Deltakarane var omlag 25 lutheranarar frå alle kantar av verda,

med observatørar frå den anglikanske kommunen, den Romersk-katolske kyrkja og frå Verdskyrkjerådet.

Boka tek føre seg både det historiske perspektivet med dei jødiske og hellenistiske røttene som den kristne gudstenesta vekste ut ifrå, og den gresk-romerske kulturen som var kyrkja sin næraste kontekst. I innleiinga blir det understreka at å studere desse røttene ikkje er eit mål i seg sjølv, men at det er nødvendig for å forstå korleis kyrkja i vår tid kan vere autentisk kristen og kulturell relevant på same tid.

I opningskapitlet held S. Anita Stauffer

fram dei fundamentale spenningane i gudstenestelivet, balansen mellom å vere autentisk og relevant, konfesjonell og økumenisk, lokal og global, kristosentrik og antroposentrisk. Ho understrekar at gudstenesta skal vere meiningsfull og relevant i sin kultur, men åtvarar mot ei gudsteneste der vi dyrkar oss sjølve og våre kulturar. Då risikerer vi å kutte røttene til gudstenesta og blir årsak til døde greiner. Boka har i hovudsak tre forfattarar. I tillegg til S. Anita Stauffer har Prof. Gordon W. Lathrop, Lutheran Theological Seminary, Philadelphia, og Anscar Chupungco frå Den romersk-katolske kyrkja, fleire bidrag.

Det andre hovedkapitlet er prega av dei bibelske og historiske fundamenta for dåpen og nattverden. Men her finst også eit par kapittel med sjeldnare problemstillingar, som dei kulturelle premissa for døypefontane si utforming i oldkyrkja, og eit instruktivt kapittel om dei kulturelle rammene for den tidlege liturgiske musikken. Lathrop reflekterar også over temaet «gudstjeneste og kultur i den lutherske reformasjonen». Her viser han til lutherdomens mellomposisjon der både tradisjonen og nyskapinga er framheva. Han poengterar at i arbeidet med den lutherske gudstenesta er både rennessansens «tilbake til det opprinnelege» og tysk språk og kultur viktige ingrediensar. Mange vil vere samde med Lathrop i at Luther var meir kritisk til tradisjonen enn han var oppteken av å skape nye liturgiske former. På den andre sida kan det seiast at mykje av Luther sin teologi kan brukast med større liturgisk frimod enn tradisjonen etter han gjorde. Her synes eg systematikaren Lathrop kunne ha utfalda seg noko meir.

Frå konferansen i Sveits vart det også laga eit «Statement on Worship and Culture». Det er verken omfattande eller profilert, men det gir nokre viktige signal t.d. om at kyrkja sitt gudstenesteliv må sjåast på som ein «vedvarande inkarnasjon av evangeliet» (s. 130). Det blir også framheva at gudstenesta skal vere autentisk og relevant,

både i høve til kulturen og Evangeliet. «Ved Den Heilage Andens kraft kan kyrkjene sjølve finne ein alternativ livsmodell som dei kan løfte fram for verda sine mange samfunnslag» (s. 135).

Det tredje og siste av hovudkapitla tek føre seg dei moderne og postmoderne problemstillingane i tilhøvet mellom gudstenesta og kulturen. Gordon Lathrop reflekterar over ein liturgisk hermenevtikk frå luthersk perspektiv. Det gjer han ved å framheve både ja og nei til dei kulturelle impulsane. Gudstenesta må vere open og kritisk på same tid. Det sentrale må ha førsteprioritet. Dei sentrale tinga i liturgien «må gjerast sterkt og tydeleg» (s. 142). Alle kulturimpulsane er viktige og velkomne i den gudstenestelege samanhengen, men dei må underordnast det styrande sentrum, Kristi nærver i Odet og Sakramenta.

Dette er interessant og utfordrande lesnad for folkekyrkjer som i vesentlege spørsmål er underlagt stat og kommune. Lathrop viser til korleis dåp og nattverd byggjer på jødiske reinsingsbad og måltidsskikkar, men at reine og rette seremoniar og praksis ikkje er nok. Det er Kristus som er den einaste vegen til Gud, og einkvar praksis skal prøvast på om den vitnar om Han. Guds gåver i badet og måltidet – i, med og under menneskeleg natur og kultur, treng Kristi ord ved sida av seg for å bli forvandla og for å vise oss kor stor Guds nåde-gåve er (s. 150).

Ein særleg interessant bidragsytar i denne boka er benediktinaren Anscar J. Chupungco. Han held til ved eit liturgisk institutt på Philippinene. Chupungco tek utgangspunkt i korleis kristendomen utvikla seg frå sitt jødisk-kristne opphav til den hellenistiske og romerske kulturkrets, og vidare til franko-germansk oppland. Kontekstualisering og inkulturasjon har alltid vore kyrkja sin «klednad». Liturgi kan ikkje feirast i eit kulturelt vakum. Chupungco understrekar soleis at «sensivitet i høve til kulturen» er viktig og nødvendig (s. 154), og han framhevar breidden i kulturforståinga.

Det er ikkje berre den kultiverte tanke og kunnskap det handlar om, men ein kulturantropologi med mange kjennetegn. Chupongcos analyse av liturgiens vesen i denne samanheng er viktig og utfordrande for den kyrkjelege sjølvforståinga. Han konkluderer med at inkarnasjonen ikkje høyrer fortida til. Den gir liv til lokalkyrkjelydane idag og krev at kyrkjene engasjerer seg i kulturspørsmål og kontekstualisering. Spørsmålet om dette engasjementet kjenner noko grense blir eigentleg ikkje reist. Er det ikkje ein fundamental forskjell på inkarnasjonen i Kristi liv og gjerning og kyrkja sin inkulturasjon i dagens samfunn? Her kunne Chupongco med fordel vore tydelegare. Men han konkluderer i alle fall med at dei kulturelle mønstra og verdiane, som den kristne liturgien helsar velkomen, må vere instrument for Kristi bodskap.

Boka inneheld også interessante artiklar om arkitektur og musikk. Her finst fleire små feltstudier og ei fyldig litteraturliste. Ei interessant studiebok som alt er blitt pensum i vårt land for LIV – Liturgisk vidareutdanning for prester.

Ø. B.

Video (PAL/VHS):

«This is the Night.

A Parish welcomes new catholics».

Liturgy Training Publications

1800 North Hermitage Ave.

Chicago, Ill. 60622-1101, USA

Fax: 095 1 800 933 7094

Liturgy Training Publications in Chicago har produsert ein spesielt interessant video om dåpspraksis i St. Pius V katolske kyrkje i

Pasadene, Texas. Videoen som varer i 30 min. har fokus på dåpshandlinga i påskennattsvigilien, men vi følgjer også dåpskandidatane gjennom førebuingfasen og korleis dei blir tekne inn i nattverdfellesskapet etter den store dåpshandlinga.

«This is the Night» har undertittelen «A parish welcomes new catholics». Døypefonten er nedfelt i golvet. Det er «levande vatten» som renn ned i bassenget frå ein font som står tett attmed. Ordninga som blir brukt er frå «Rites of Christian Initiation of Adults». Den katolske kyrkja har tilliks med den episkopale og den anglikanske kyrkja arbeidd mykje dei seinare åra med å utvikla ritual og ordningar for vaksne som vil bli medlemar i den kristne kyrkja, men som ikkje er døypte eller kjem frå andre kulturar og religionar enn den kristne.

I denne videoen er det i hovudsak dåp av vaksne vi møter, men vi får også sjå ein dåp av eit lite barn. Og det vi ser er ein særst frødig praksis med full neddykking, chrisma (olje) som flyt over hovudet på den nydøpte idet han eller ho blir salva m.m. Det er tydeleg at dåpspraksisen er inspirert av oldkyrkjelege føredøme, og mykje av det som skjer svarar til dei tankar og idear som Anita Stauffer har løfta fram i boka «Baptismal Fonts: Ancient and Modern», som vert meldt i HPT 1/1996.

Vi ser at fadderane har ei sentral og aktiv rolle i denne heilage handlinga, både før, under og etter dåpen. Kyrkjelyden er prega av eit ope og omsorgsfullt fellesskap der det er stort alvor og stor glede på same tid. Om eg skulle sette fingeren på noko, så måtte det vere at musikken ikkje står i stil med det øvrige språket i den liturgiske handlinga.

Ø. B.

Kateketikk

Ansv.: Finn Wagle og Birger Henrik Fossum

Kirke og skole – i medgang og modgang.

Red.: Birgitte Thyssen, Lars Nymark Heliesen og Helle Krogh Madsen. Materialcentralen, Fredriksberg 1995.

Kristendomsfaget i den danske folkeskolen var fra begynnelsen av og opp til vår tid både formelt og reelt kirkens dåpsoppløring, slik som det også var hos oss fram til 1969. Den tilsvarende endringen i Danmark kom med skoleloven av 1975, som ble vedtatt under undervisningsminister Ritt Bjerregaard. Allerede i 1970 var den kirkelige tilsynsrett med faget blitt borte. I skoleloven av 1975 ble så kristendomsfagets konfesjonelle *basis* fjernet, loven fastsatte imidlertid at fagets sentrale *kunnskapsområde* stadig var den danske folkekirkes evangelisk-lutherske kristendom. Konfesjonaliteten ble altså pedagogisk forstått, slik som i NOU 1995:9 *Identitet og dialog*. Faget var fra 1975 av i skolen på skolens premisser, ikke på kirkens. Den gjeldende danske folkeskolelov av 1993 har tilsvarende bestemmelser.

Endringen i 1975 medførte en kirkelig besinnelse og et engasjement for kirkens egen undervisning. Man tok fatt på det man hadde, og på anmodning fra det danske bispemøtet høsten 1977 ble det satt i gang et studiearbeid ved Præstehøjskolen om konfirmasjonsforberedelsens forutsetninger, oppgaver og innhold. Ved kongelig anordning av 20.05.1987 er det etablert en frivillig innledende konfirmasjonsforberedelse for barn i ca. 11 års alder (4. klassetrinn). Erfaringene med denne har vært gode, og den innledende, frivillige konfirmasjonsforberedelse er ved kgl. anordning av 09.05.1994 gjort til noe permanent. Ny anordning om konfirmasjon kom i 1989, Folkekirken Pædagogiske Institut kom i 1992.

Samtidig som kirken rustet opp sin egen undervisning var det klart at det var ønske-

lig å føre en samtale med skolen. For å lette denne samtalen er det i København etablert en «Kirkens skoletjeneste», tilsvarende finnes også flere andre steder. Jeg tror dette kan være en aktuell arbeidsform også hos oss – eksempelvis på prostibasis. Skoletjenestene har laget materiell om kirkene i området, om tilgjengelig undervisningsmateriell, opplegg for temagudstjenester, lister over personer som kan delta i et samarbeid osv.

Foreliggende bok er også ment å skulle befordre samtalen og samarbeidet mellom skole og kirke. Den er redigert av Birgitte Thyssen, Lars Nymark Heliesen og Helle Krogh Madsen. Birgitte Thyssen er lektor ved Folkekirken Pædagogiske Institut, Lars Nymark Heliesen er lærer i kateketikk på Pastorseminariet i Århus tilknyttet det lokale skole-kirkesamarbeidet, Helle Krogh Madsen er hjelperest ved Fredriksberg kirke og leder av Folkekirken Skoletjeneste, København-Fredriksberg. Boken er den første i en serie religionspedagogiske skrifter fra Materialcentralen, Religionspædagogisk Center i København, et dansk motstykke til IKO.

I første del av boken skriver Birgitte Thyssen om «At døbe og lære» – kirkens forpliktelse på dåp og dåpsundervisning. Fremstillingen er kortfattet, men instruktiv. Som i Norge kan kirkens undervisning inndeles i tre epoker: Dåpsundervisningen før folkeskolens tid, dåpsundervisning som skolefag og dåpsundervisning ved siden av skolen. Ikke minst gir Birgitte Thyssen et interessant oversyn over den siste fasen av dåpsundervisningen i skolen og en den kirkelige besinnelse som kom i Danmark etter 1975.

Helle Krogh Madsen skriver om samtalen mellom skole og kirke «samtale i øjenhøjde». Det viser seg at den atskillelsen som formelt fant sted i 1975 har gitt nye forutset-

ninger for en samtale mellom skole og kirke. Artikkelen gir et interessant innblikk i samtalens vilkår, problemer og muligheter.

Lars Nymark-Heliesen skriver om «Tidens kirke.» Et samarbeid mellom skole og kirke krever en ekklesiologisk besinnelse, skriver Nymark-Heliesen. Han vil gjøre opp med det han kaller «den moderne ekklesiologiske minimalisme» – og til møtet med skolen vil han ha med en kirke med et undervisningsoppdrag, en kirke med Luthers syv kjennetegn (i skriftet *Von den Konziliis und Kirchen*), en kirke som er mer enn presten og mer enn sognemenigheten.

John Rydahl skriver om «Tidens skole.» Det er en nyttig innføring i så vel dansk skolelovgivning som tendenser nyere dansk pedagogisk tenkning. Endelig skisserer han hvordan samarbeidet med skolen kan sees fra skolens side.

Til slutt i denne delen av boken skriver Ole Varming om «Tidens barn og unge.» «Nutidens barn får større inblik i, hvordan man ødelegger andre menneskers liv end i, hvorledes man fremmer andre menneskers livsutfoldelse,» skriver Varming. Så opplever da også mange unge at livet er meningsløst, lite innbydende å engasjere seg i. Det gjelder at de blir i stand til å svare på hva de vil med sitt liv.

Andre del av boken er en praksisdel som redegjør for forskjellige modeller for samarbeidet skole-kirke, en idekatalog presente-

rer forskjellige enkeltprosjekter og opplysninger om de kirkelige barne- og ungdomsorganisasjoner. Deretter følger en ideliste og endatil en ønskeliste, før boken avsluttes med en presentasjon av forfatterne og en adresseliste.

De prosjekter som beskrives viser at samarbeidet skole-kirke også under dagens danske vilkår kan bestå i rett så omfattende opplegg. Jeg nevner noen eksempler:

- Salmeverksted for seks 7.–8.-klasser over minst 11 timer + 5 timers kurs for lærerne på forhånd og 2 timers evaluering for lærerne etterpå.
- Skoleklasse til ettermiddagsgudstjeneste eller Familiegudstjeneste
- Prosjekt «Altertavle» over 3 dager med til sammen 18 klasser, hovedsakelig 6.–10. klasse.
- Kirken som institusjon og arbeidsplass, 20 timer.
- Besøk av presten i klassen – en dobbelttime.
- Fra fødsel til død, 26–30 timer.

Alt dette gjør boken til en nyttig håndbok, et lite oppslagsverk som danske prester og skoleledere vel vil vite å sette pris på. Vi kan lære fra de danske forholdene, om problemer og holdninger, om organisering og konkrete samarbeidstiltak. Det kan komme godt med.

B. H. F.

Kirkerett

Ansv.: Per-Otto Gullaksen

Den svenska kyrkorätten:

Bind 1: Robert Schött, Göran Göransson, Eskil Hinn: *Kyrkolagen. En kortfattad kommentar.* Andra upplagan. Nordsteds Juridik, Fritzes Förlag AB, Stockholm 1995, 344 s.

Bind 2: Göran Göransson: *Svensk kyrkorätt. En översikt.* Nordsteds Juridik, Fritzes Förlag AB, Stockholm 1993, 331 s.

Bind 3: Eskil Hinn: *Kyrklig arbetsrätt. En kommentar.* Nordsteds Juridik, Fritzes Förlag AB, Stockholm 1993, 173 s.

Det har de senere år pågått et omfattende reform- og lovrevisjonsarbeide i den svenske kirke. I 1993 ble Karl IX's kirkelov fra 1686, og en rekke mindre lover og enkeltbe-

stemmelser av nyere dato, erstattet av en ny samlet og enhetlig kirkelov. Etter endringer i Regjeringsformen (svensk grunnlov) er hovedprinsippet om riksdagen som eneste lovstifter gjort gjeldende også på kirkerettens område. Kirkemøtet er imidlertid forutsatt å medvirke i lovprosessen, og vil dessuten uten statlig basert normgivningskompetanse fortsatt ha myndighet til å regulere indre kirkelige anliggender bl.a. ved å beslutte om kirkens lære, om det kirkelige embete og om kirkens bøker.

Nordsteds juridik under forlaget C.E. Fritzes AB har siden 1993 hatt under utgivelse en kommentarserie, *Den svenska kyrkorätten*, som gir en grundig og oppdatert oversikt over den moderniserte kirkelige lovgivning i Sverige.

Utviklingen går imidlertid så fort at det allerede har vært behov for å utgi 2. opplag av bind 1, der det gis en samlet kortfattet kommentar til kirkelovens enkelte bestemmelser. Kommentaren er etter dette ajourført i forhold til bestemmelser som er fastsatt fram t.o.m. utgangen av 1994. Innatt er også de forskrifter om kirketilhørighet som Kirkemøtet vedtok i 1994, og som Riksdagen senere har sluttet seg til.

I innledningskapitlene til bind 1 gis en informativ oversikt over reformene og utviklingen av den kirkelige lovgivningen i Sverige. Herunder er også kirke-stat-relasjonen raskt beskrevet, men dette punkt må utfylles etter «Regjeringens skrivelse til Kyrkomötet 1995:1 Andrade relationer mellan staten och Svenska kyrkan» og de beslutninger som er fattet på det grunnlag. (Jfr. Kyrkoberedningens endelige utredning «Staten och trossamfunden SOU 1994:42 og høringsuttalelsene utgitt av Civildepartementet: Remissammanställning Ds 1995:34).

I del 2 gis en kortfattet kommentar til gjeldende kirkelovs ulike bestemmelser. Kommentaren følger lovens oppbygning og paragrafene er inntatt kapittelvis. Dette gir en god oversikt og gjør boken svært velgnet som oppslagsverk.

I del 3 finnes kommentarer til lovbestemmelser som anknytter seg til kirkeloven. Det gjelder ulike overgangsbestemmelser til kirkeloven og lov om medlemskap i ikke-territorielle menigheter.

Som vedlegg er bl.a. inntatt de sentrale bestemmelser som Kirkemøtet har vedtatt vedrørende de indrekirkelige forhold (kyrkliga kunngörelser).

I bind 2, «Svensk kyrkorätt. En översikt», gir Göran Göransson en historisk og rettssteologisk bakgrunn for kirkelovgivningen. Göransson har vært en svært sentral skikkelse i det kirkelige reformarbeidet i Sverige i en mannssalder, bl.a. som departementsråd og leder av kirkeenheden i henholdsvis kommune- og sivildepartementet. Han behersker det kirkerettslige feltet som få andre, og har også en kirkelig og økumenisk refleksjon som på fruktbar måte får ligge til grunn for hans tenkning. Ikke minst i sin drøfting av spørsmålet om rettskilder på det kirkerettslige området gir han ansatser til en rettssteologisk avklaring som har relevans også for andre land og kirker.

Hovedsekretær for kirkeforfatningsutredningen, Eskil Hinn og lærer i kirkerett ved Pastoralinstituttet i Uppsala, Robert Schött, har skrevet bind 3 i serien; *Kyrklig arbetsrätt*. En kommentar. Av særlig interesse er det skillet man har gjort i svensk kirkerett mellom «ämbete» og «tjenst». Enkelt sagt innebærer dette at til «ämbete» regnes de indrekirkelige spørsmål som bl.a. ordinasjon. Dette reguleres av Kirkemøtet gjennom «kyrkliga kungörelser». «Tjenesten» går på ansettelsesforhold, lønns- og permisjonforhold. Dette reguleres gjennom lov- og avtaleverket.

«Kyrklig arbetsrätt» omhandler både ämbete og tjenest, og vil primært tjene som håndbok for dompkapitlene og stiftstyrelsene.

I løpet av høsten 1995 er seriens bind 4 om kirkelig eiendom og bind 5 om lokalmenigheten varslet utgitt. I tillegg planlegges det et sjette bind om «kyrkoordning» (den indrekirkelige regulering) når kirkemøtet

har fattet endelig vedtak om dette, ventelig i 1997.

P. O. G.

Gunnar Grönblom:

Kyrkans lagstiftning med kommentarer.
Borgå domkapittel, Borgå 1994, 320 s.

Også i Finland ble det i 1993 stiftet ny og samlet kirkelov. Samtidig vedtok kirkemøtet en «kyrkoordning» som regulerer de mer indrekirkelige spørsmål. Kirkemøtet fikk i den nye kirkelov også myndighet til å fastsette valgordning for kirken.

Spørsmålet om å skille mellom «lov» og «ordning» er et gammelt tema i finsk kirkerettsdebatt. Allerede i 1845 utarbeidet Johan Jakob Nordström et forslag til lov og forordning. Nordströms forutsetning var at begge skulle fastsettes av staten. Loven skulle etter forslaget være det primære regelverk, forordningene et sekundært regelverk.

Også Frans Ludvig Scaumann forsøkte å etablere dette skillet i sitt forslag fra 1863. Han lykkes imidlertid ikke i å gjennomføre et slikt skille. Schaumanns forslag innebar at kirkelov og kirkeordning skulle fastsettes i kirkelig organ. Selv om skille mellom lov og ordning ikke ble gjennomført, fikk Finlands kirke ved kirkeloven av 1869 et kirke-møte med lovgivende myndighet.

Det er dette som nå ved den nye kirkelov er endret idet lovgivningsmyndigheten ligger til riksdagen, mens normgivningskompetansen når det gjelder kirkeordning beror i kirkemøtet.

Hele dette samlede regelverk med kommentarer er nå tilgjengelig i svensk språk, utgitt i det svensktalende stift av Borgå domkapittel.

Kommentarene er skrevet av Gunnar Grönblom som er notarius i Borgå stift. Han

representerer på mange måter den såkalte «Åbo-teologien», uten at dette i nevneverdig grad har påvirket hans beskrivelse av de faktiske kirkerettslige forhold. Boken, som utgittes i ringperm, er oversiktlig og greit ordnet. Gjennom et «abonnementsystem» holdes ringpermen ajour både når det gjelder lovttekst og kommentarer etter hvert som regelverket endres.

P. O. G.

Kyrkosyn. Kyrkouppfatning och kyrkoförfattning. (Flere forfattere)
Nordisk Ekumenisk Skriftserie 25, NER,
Uppsala 1995, 115 s.

Nordisk Økumenisk Råd har de senere år stått som arrangør av nordiske konferanser rettet inn mot kirkerettslige og rettsteologiske spørsmål. Konferansene har fungert som treffsted og debattforum for sentrale aktører innenfor det kirkerettslige reformarbeid i de ulike nordiske lands folkekirker, og også vært en velkommen utfordring til dialog mellom teologer og jurister.

Foredrag fra den sist avholdte konferanse foreligger i bokform utgitt av NER. Boken, som rimelig nok inneholder bidrag med noe ujevn innretning, gir et interessant utblikk over de rettsteologiske temata som for tiden oppleves som mest påtrengende på nordisk kirkemark. Det gjelder spørsmål som lokalmenighetens rettslige stilling, spørsmål om medlemskap og valgbarhet, de økumeniske samtalenes betydning og ekklesiologiens og rettsteologiens forhold til hverandre.

Her finnes bidrag av bl.a. Hannu Juntunen, Ragnar Persenius, Lisbeth Christoffersen, Theodor Jørgensen, Gunnar Tråskmann, Hjalti Hugason og undertegnede.

P.O.G.

Informasjon om PRAKTISK TEOLOGI

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

Under våren 1995 har en ny skriftserie startats med namnet *Scripta Ecclesiologica Minor*. Publikationer utg. av Stiftelsen Kyrkovetenskapliga institutet. Den skall innehålla främst vetenskapliga uppsatser, föreläsningar och rapporter från de kyrkovetenskapliga seminarerna i Uppsala och Lund. Skriftserien skall ses som ett publiceringsforum för kortare och mer «preliminära» undersökningar inom kyrkovetenskap. Redaktör för skriftserien är docent Oloph Bexell. Det första häftet i serien utkom i slutet av vårterminen 1995: *Birgittinsk lovsång. Den teologiska grundstrukturen i den birgittinska systeridegården Cantus Sororum*. Av Alf Härdelin.

KYRKOVETENSKAPLIGA FORSKNINGSLINJER

Kring årsskiftet 1995–96 utkommer i Sverige en vetenskapsteoretisk lärobok med titeln kyrkovetenskapliga forskningslinjer, redigerad av docent Oloph Bexell. En sådan lärobok har tidigare saknats på svenska. Boken inleds med två vetenskapshistoriska undersökningar av den praktiska teologins och kyrkovetenskapens framväxt vid universiteten i Uppsala och Lund, författade av de tidigare ämnesföreträdarna professor Åke Andréén och professor Carl-Gustaf Andréén. I en rad tematiska uppsatser behandlas därefter olika huvudaspekter av ämnet: den vetenskapliga utvecklingen i ett bredare perspektiv skildras för liturgivetenskapen av biskop Lars Eckerdal, för

kyrkorättsvetenskapen av docent Bertil Nilsson, för ekumenikvetenskapen av professor Sven-Erik Brodd, och för spiritualitetsvetenskapen av professor Alf Härdelin. Docent Oloph Bexell belyser därefter ämnet kyrkovetenskap som ett studium av kyrkans praxis i dess relation till teologin. Boken avslutas med att de båda nuvarande ämnesföreträdarna sammanfattar sina ämneskonceptioner. Professor Sven-Åke Selander med titeln «Fenomen – funktion – analys». Bokens syfte är att den, efter den inledande elementärnivån, skall bli grundbok för studenter i kyrkovetenskap vid de svenska universiteten. Den kommer senare att recenseras i denna tidskrift.

PERSPEKTIV PÅ KYRKOVETENSKAPEN I UPPSALA LÄSÅRET 1994/95 heter en liten skrift som kan rekvireras från Teologiska institutionen, assistent Torbjörn Axner, box 1604, S-751 46 Uppsala. Här presenteras ämnet, kursplaner, uppsatser, doktorsavhandlingar, lärarnas verksamhet och Kyrkovetenskapliga institutes verksamhet under läsåret.

TAIZÉSÅNGEN I NORDISKT PERSPEKTIV, av Anna Jönsson, Lund

Teologiska institutionen i Lund och Nordiskt institut för hymnologi, NORDHYMN, anordnade 17.–18. september 1995 ett nordiskt hymnologiskt seminarium kring «Taizésången i nordiskt perspektiv». Organisten Lars Åberg inledde med presentation av Taizésånger och spridandet av dem. Från övriga nordiska länder rapporterades om spridningsvägar. Kvällen avslutades i Domkyrkans krypta med Mässa i Taizé-ton. Fyra föreläsningar gavs nästa dag. Universitetslektor Antoon Geels föreläste över Taizésången ur religionspsykologiskt perspektiv, forskarassistent Stephan Borgehammar över Taizésången ur spiritualteologiskt perspektiv, universitetslektor Inger Selander över Taizésången ur litterärt perspektiv och professor Folke Bohlin över Taizésången ur musikaliskt perspektiv. För närvarande undersöks möjligheterna för publicering av föreläsningarna.

BIRGER LØVLIS DOTORDISPUTAS. Høgskolelektor Birger Løvli forsvarte 8. nov. 1995 sin avhandling «Kirke, stat og folk i en etterkrigstid» for den teologiske doktorgrad i Lund. Vi kommer tilbake til videre omtale i hefte 1/1996.

Nordisk forskerkurs i homiletikk

Kurset er beregnet på forskerstuderer innen faget homiletikk (prekenlære), og har et dobbelt formål: (1) å drive en metodisk skolering som fører inn i de relevante metoder i faget, og som gjør dette i lys av den aktuelle, internasjonale forskningssituasjon, (2) å gi de forskerstuderende veiledning på konkrete forskningsprosjekter som er under utvikling

Sted:

Granavollen, Hadeland (70 km nord for Oslo)

Tid:

20.-25. august 1996

Kursledelse:

Olav Skjevesland (Oslo, Det teologiske Menighetsfakultetet), Fredric Cleve (Åbo, Åbo Akademi), Oloph Bexell (Uppsala Universitet, Teologiska institutionen), Sven-Åke Selander (Lund Universitetet, Teologiska institutionen), Eberhard Harbsmeier (Københavns Universitet, Institut for systematisk teologi) og Einar Sigurbjörnsson (Reykjavik, Háskolá Íslands).

Påmeldingsfrist:

31. mars 1996. – Påmeldingen sendes til Olav Skjevesland, Det teologiske Menighetsfakultet, P.O. Box 5144 Majorstua, 0302 Oslo. – Til påmeldingen vedlegges en kort beskrivelse av eget forskningsprosjekt, samt en melding om søkeren ønsker å få presentere sitt prosjekt eller et avhandlingskapittel i rammen av kurset.

Deltagerantall: 30. Som gjestelærer under kurset vil professor Richard Lischer (Duke University, Durham, N.C., USA) delta.

Kurset finansieres av NorFA-midler (Ref. nr. 96.10.041-0)

Owe Wikström

MØRKET SOM BLENDER

I en tid preget av sekularisering, splittelse og forbruk søker mange i dag en dypere åndelighet og et mer inderlig gudsforhold. Det er derfor neppe tilfeldig at kristen mystikk og meditasjon er kommet i fokus.

Forfatteren som nyter stor anerkjennelse i Sverige, har på en interessant måte knyttet sammen fagteologi og oppbyggelse i denne boken om spiritualitet og erfaringens plass i kristentroen.

Boken ønsker å ta menneskers religiøse opplevelser på alvor samtidig som den har solid feste i evangeliet.



I bokhandelen nå



BIBLIOTEK MENIGHETSFAKULTETETS
POSTBOKS 5144 MAJORSTUA

C

Returadresse: Nye Luther Forlag
Postboks 8384
Hammersborg
0129 Oslo

0302 OSLO

2