

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGG SHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHOOLD

■ MENIGHETSFAKULTETETS BIBLIOTEK

9 JUNI 1992

Kjell Arne Morland: Retorikken er verd en renessanse

Thorvald Kolshus: Å preke «det som står skrevet»

Jan Kåre Jakobsen: «I hans navn skal omvendning og syndsforlating forkynnast»

Sideblikk * Ex Libris * Lesefruktur

NYE LUTHER FORLAG

HEFTE 1, 1992

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Nye Luther Forlag

Redaksjon: Olav Skjevesland, Laila Riksaasen Dahl, Tor Johan S. Grevbo, Tore Kopperud

Redaksjonssekretær: stud.theol. Astrid Sætrang Morvik

Redaksjonsadresse: Menighetsfakultetet, Gydas vei 4, 0363 Oslo 3

Abonnement:

HPT kan foreløpig bare fåes i abonnement som også inkluderer Luthersk Kirketidende. Slikt abonnement kan bestilles hos Nye Luther Forlag, Akersgt. 47, 0180 Oslo 1.

Enkelthefter kan kjøpes eller bestilles hos:

Bok & Media (Lutherstiftelsens bokhandel), Akersgt. 47, 0180 Oslo 1.

Forfatterinstruks

Manuskripter som ønskes antatt til trykking, må innsendes i renskrevet stand og med så få rettelser som mulig. Lengden bør ikke overskride 15 maskinskrevne sider, og eventuelt noteapparat søkes begrenset. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil få tildelt 10 eksemplarer av tidsskriftet.

INNHold HEFTE 1 - 1992

Leder: Homiletikken	1
Paul Otto Brunstad: Dei fråflytta orda	2
Kjell Arne Morland: Retorikken er verd en renessanse	3
Thorvald Kolshus: Å preke «det som står skrevet»	12
Jan Kåre Jakobsen: «I hans namn skal omvending og syndsforlating forkynnast»	21
Sideblikk: PKU - PHU etc. Nokre tankar om etterutdanning av prestar	34
Ex Libris	36
Lesefruktar	63

Homiletikken – mellom ny eksegese og antikk retorikk

Hvor befinner homiletikken seg for tiden? Forhåpentligvis i nærheten av prekestolen.

Ja, la oss for all del tro dét! Men hvis vi spør om hvor homiletikken p.t. befinner seg rent *faglig*, er spørsmålet vanskeligere å besvare.

De praktisk-teologiske disipliner har opplevd konjunktursvingninger etter den annen verdenskrig. Etter 1960 har både religionspedagogikken og sjelesorgen tiltrukket seg stor interesse. I mellomkrigstiden og de første etterkrigsår hadde homiletikken sin glansperiode, takket være den barth'ske «Wort Gottes»-teologi. Kirkens forkynnelse var teologiens oppgave par excellence.

Denne høystatus kulminerte med Rudolf Bohrens «Predigtlehre» (1971), som nærmest ble stående som sluttsten på en homiletisk æra i europeisk sammenheng.

Hva gikk tapt under en periode med så kraftig vektlegging av de preken-prinsipielle spørsmål? Jo, bl.a. selve læringsveien frem til prekestolen og de læringsteoretiske spørsmål forbundet med prekenarbeidet.

Derfor rettes det i dag et krav til homiletikken om nettopp å strekke ut en læringsvei som omhandler prekenens mål, retorisk oppbygning, formtyper, språkinventar – for at Guds tale med ny friskhet kan nå enda en generasjon.

Et annet trekk som underbygger at homiletikken faglig står og «vipper» for tiden, er trettheten over det tradisjonelle tolkningsverktøy som kalles «den historisk-kritiske metode»: Metoden er for opphengt i å fingå tekstens tilblivelseshistorie. Gi oss nye litterære metoder som bedre kan hjelpe oss til å lese hva tekstene faktisk *sier*! Slik heter det i dag.

I denne fase av eksegetisk omorientering har den førkritiske tekstmeditasjon opplevd en kraftig oppvurdering – og da ikke bare som «from» innledning til det egentlige tekstarbeid med eksegesesens verktøy. Det er også i et *faglig* perspektiv man ser den store verdi av tekstmeditasjon som element i den homiletiske arbeidsprosess.

Underveis mot en ny generasjon homiletiske lærebøker engasjerer fortsatt preken spørsmålene, såvel i forskerhuler som prestegårder. Dette hefte er et lite tegn på dét. I all beskjedenhet speiler dette nummer av HPT at nye tendenser og gamle anliggender blandes og brytes. – God lesning!

Olav Skjevesland

Dei fråflytta orda

*Orda han tala var tomme
som fråflytta hus
- måtte vere lenge sidan
han sjølv budde der;
vindauga stirra så mørke
og livlause mot meg*

*eg kjende ingen trong til å
flytte inn i ordhuset hans
sjølv om han baud meg inn
både ein og to gongar*

*kvifor bur han der ikkje sjølv
tenkte eg
der eg stod på dørstokken til
dei tomme orda
og høyrde organisten gjere seg klar
til salmen etter preika*

Paul Otto Brunstad

Retorikken er verd en renessanse!

Av Kjell Arne Morland

Innledning

Det er ikke alltid utviklingen går framover. Ofte er det heller slik at viktige innsikter går i glemmeboka. Det er blitt aktualisert for meg under et avhandlingsarbeid med argumentasjonsgangen i Galaterbrevet. Jeg lærte at Paulus levde i en tid der veltalenhetens kunst ble satt svært høyt, og hvor skolering i retorikk ble ansett som grunnlaget for enhver utdanning og karriere. Uansett hvilket høyere yrke man siktet mot, det være seg astronom eller lege eller hva som helst, en ting var sikkert: Man ble i alle fall skolert grundig i talekunst! Kontrasten til vårt tid er åpenbar: Selv presteskaper i Norge i dag, som lever av å overbevise andre om evangeliets sannhet, er atskillig dårligere skolert i talekunst enn antikkens «gymnasiast»!

Det stod klart for antikkens mennesker at man burde beherske to felt for å gjøre god nytte i samfunnet. Det ene var ens eget fag, med all den sakkunnskap det krevde. Dernest måtte man også beherske retorikk, for ellers var man ikke i stand til å overbevise andre slik man burde kunne gjøre det.¹ Vi har en teologisk utdanning som legger stor vekt på sakkunnskapen. Det må absolutt til. Men hvordan er det med skoleringen i talekunst?

Det er ikke min hensikt å foreslå at antikkens håndbøker i retorikk burde bli pensum

på praktikum. For det første er disse håndbøkene altfor bundet til sin tids kulturelle klima til at det kan fungere. Dernest er en kristen preken av en annen karakter enn en offentlig tale utenfor kirkens rom.² Men de gamle grekere var mestere til å systematisere og sette ord på hva god talekunst består i, slik at hovedkategoriene deres synes å være anvendelige i enhver sammenheng. E. Baasland har gitt en oversikt over de viktigste kategoriene i en tidligere årgang av dette tidsskriftet.³ I denne artikkelen vil jeg gå noe grundigere inn på enkelte av de kategoriene han har presentert, samt utfylle med andre som jeg mener er svært fruktbare med tanke på dagens prekenarbeid. Eksempler vil hele tiden bli gitt fra Galaterbrevet, og til slutt skal det hele anvendes på en aktuell prekentekst.

I. Når prekenstoffet samles (Inventio)

A. Om prekenens disposisjon og målsetting

Det er vanlig at lærebøker i homiletikk fanger opp de viktigste rådene for disponeringen av en tale, som etter klassiske forbilder gjerne består av fire deler: Innledning, temapresentasjon, argumentasjonsdel og konklusjon.⁴ Vi har lært det alle sammen, men har vi for-

stått hvor viktige disse delene er for de som skal høre på oss? Er vi slappe i utformingen av innledning og avslutning, så er mye av slaget om oppmerksomheten tapt.

– *Innledningen* på en preken er svært viktig. Det er den som skal skape lydhørhet overfor det som skal følge. Uansett om man velger å gripe fatt i egen person, tilhørerne eller saken selv, så er det viktigste rådet man kan gi følgende: Man må starte aktuelt, man må treffe saken fra en side som tilhørerne opplever som relevant for deres liv. Hovedpoenget er å skape lyst til å fortsette å høre.

– *Temapresentasjonen* følger dernest. Den tjener et pedagogisk formål overfor tilhørerne. Den skal utmynte hovedsaken i det som følger, og gjerne også gi en oversikt over rekkefølgen i det som kommer.

– *Konklusjonen* skal fungere som en tilskyn-delse til å nå de målsettinger man har satt seg med prekenen. Den kan gjerne knytte an til temapresentasjonen og sammenfatte det hele, så sant det ikke blir kjedelig. Det viktigste er at utfordringen(e) blir sittende i bevisstheten.

Det viktigste slaget om tilhørernes oppmerksomhet utkjempes i åpningsminuttene. Derfor må vi legge mye arbeid i å åpne aktuelt slik at man får lyst til å følge godt med videre. Siden alle tilhørere har en tendens til å miste konsentrasjonen innimellom, bør vi i tema-presentasjonen gi dem en disposisjon eller ramme til å kunne følge prekenens hovedstruktur. En nøye gjennomtenkt avslutning kan forebygge at prekenen glemmes når man forlater kirken.

Ingen av disse tre prekendelene kan utformes før man vet hva man vil med prekenen. Derfor er gangen i argumentasjonsdelen det første vi må gjennomtenke. Det er først når vi vet hva vi vil, at vi kan utforme en treffende start, en pedagogisk temapresentasjon og en utfordrende avslutning.

Det var enklere for antikkens talere å finne fram til klare mål. De holdt som oftest taler i tre helt spesielle situasjoner, med hver sin klart definerte målsetting:⁵

– *Rettstalen*, der man skulle forsvare eller anklage en person,

– *Hyldningstalen*, der en person (evt dyd) skulle lovprises,

– *Den rådgivende (politiske) tale*, der man skulle tilskynde eller fraråde helt bestemte avgjørelser.

Aristoteles generaliserer idéene bak disse talene på en slik måte at anvendelsesområdet øker:⁶ Talens mål (*telos*) retter seg mot ulike typer tilhørere:

– *Rettstalens* mål er å la tilhøreren bedømme noe fra fortiden, til å ta stilling til hva som er rett og gal tolkning av det.

– *Hyldningstalens* mål er å bevege tilhørerne til å foretrekke noe i nåtiden, til å ta stilling til hva som er verdt ære eller skam.

– *Den rådgivende tales* mål er å tilskynde tilhøreren til helt bestemte handlinger i framtiden, ut fra hva som er gunstig eller skadelig.

Etterhvert begynte man å blande disse formene: Det kunne inngå som elementer i en rådgivende tale både det å ta stilling til hva som var rett og galt angående noe fra fortiden, samt hva som var verdt ære i nåtiden. Vi ser at retorikken løsriver seg fra sin binding til helt spesielle talesituasjoner.

På denne måten kan vi her finne fruktbare kategorier også for våre prekenes. Poenget er å bestemme seg for hva man vil oppnå hos sin tilhører:

– Vil jeg *forsvare* sannheten angående noe fortidig,

– vil jeg *framheve* betydningen av en nåtidig sannhet slik at tilhøreren griper den,

– eller vil jeg *formane* med sikte på en endring i adferd i nær framtid?

I alle prekenes vil det være naturlig både å framheve noe og å formane. Det å forsvare noe fortidig, derimot, blir det sjeldnere bruk for. Det kan være aktuelt med apologi overfor hendelser som f.eks. Jesu undergjerninger og oppstandelse, overfor etiske normer som er omdiskutert i samtiden, eller overfor tekster der tolkningen er omstridt. Den delen av prekenen som vil forsvare noe henvender seg først og fremst til tanken. Men de delene som vil framheve og formane, må sikte på å nå dypere ned til menneskers viljes- og følelsesliv. I tillegg kan man også spille på disse kategori-

nes motstykker: Man kan *angripe* sannheten i et motsatt standpunkt, man kan *redusere* betydningen av det, eller man kan *fraråde* bestemte handlinger.

Dermed har vi seks basale kategorier å tenke målsetting ut fra. Det er en forutsetning at man har utført et eksegetisk, dogmatisk, liturgisk og sjelesørgerisk analysearbeid på forhånd. Det er videre viktig å legge hovedvekten på de tre positive målsettingene. En slik arbeidsmodell vil som regel automatisk gi en flerdelt inndeling av prekenen: Man vil kanskje både *forsvare* en bestemt tolkning av teksten, *framheve* betydningen av en (evangelisk) sannhet i den, og dessuten *formane* til rett liv som en naturlig konsekvens.

La oss illustrere dette ved hjelp av Galaterbrevet. Paulus stod overfor en kjempeutfordring siden andre misjonærer holdt på å overtale galaterne til omskjærelse og forpliktelse på Moseloven. I denne situasjonen siktet Paulus både mot å *formane* de hedningekristne galatere til å forbli uomskårne, samtidig som han ville føre et *forsvar* for deres rett til å forbli det.⁷

Det er naturlig at han i argumentasjonsdelen kommer med forsvaret (kap 3f) før han kommer med den aktuelle frarådning (5,1–12). Siden det er frarådingen som ligger ham mest på hjertet, er det den han tar opp i konklusjonen (6,11–18).

Så er spørsmålet: Hvordan skal han begynne i en så vanskelig situasjon? Paulus velger å åpne hardt: Han tiltaler galaterne som nærmest frafalne til et falskt evangelium (1,6f) og forbanner de som forkynner det (1,8f). Deretter vrir han oppmerksomheten mot selve hovedsaken ved hjelp av en fortellende del, der han både begrunner sin egen troverdighet og legger opp til en drøfting av de konkrete problemene (1,13–2,21).

Det går altså an å gjenkjenne Pauli hovedmålsettinger i brevet, samt å finne ut hvordan de er plassert innen en disposisjon.

Blant *homiletikere* hører det med til standardreportoiret å gi sin tilslutning til den fire-delte disposisjonen av prekenen som er presentert, men man går ulike veier når det gjelder råd for utformingen av argumentasjonsdelen:

– M. Lønnebo foreslår et *dialektisk* mønster med utvikling fra tese via antitese til syntese, noe som også kan varieres med normtanke, tilstandstanke og følgetanke.⁸

– T. J. S. Grevbo foreslår en oppbygning ut fra *moderne pedagogikk*: Via prøving og feiling til presentasjon av løsninger.⁹

– A. F. Nørager Pedersen foreslår en oppbygning som passer en kerygmatiske forkynnelse der teksten er i fokus hele tiden: Gjenfortelling (med utmaling) og tilegnelse (av både tilsagn og befaling) med digresjoner underveis (f.eks. eksegetiske, apologetiske eller sjele-

sørgeriske poeng). Gjenfortelling og tilegnelse kan godt flettes inn i hverandre.¹⁰

B. Om å velge gode argumenter

Hvis prekenens målsetting er å overtale tilhørerne i lys av bestemte målsettinger, er det naturlig å anse innholdet i hoveddelen som *argumenter*. Når mange av oss synes det er noe unaturlig, så skyldes det at vi har en for snever forståelse av hva argumenter er. Som akademisk utdannede personer er vi opplært til å argumentere på en vitenskapelig holdbar måte. Vi har vel alle erfart at dette ofte oppleves tørt og livsfjernt i en preken. Det hører med til en av retorikkens viktigste innsikter at det er forskjell på den type argumenter som gjelder i logikken og de som fungerer i en tale-situasjon.¹¹

En kjent elevøvelse på «gymnas»-nivå i retorikk presenterer for oss de mest anvendelige argumenter når man skal overbevise om sannheten i en påstand. Det mest virkningsfulle er å finne analoge situasjoner der sannheten er gyldig, samt å demonstrere at den som velger det motsatte ledes i ulykke. Deretter er det fint å hente fram berømte eksempler og autoritative utsagn som angår saken.

Tilsvarende råd gjenfinner vi også i retoriske håndbøker på et mer avansert nivå. De beste argumenter for sannheten i en påstand finner man ut fra *det analoge*, *det motsatte*, *eksemplet* og *autoritative utsagn*. Disse argumentene er de mest basale i rekken av en mengde såkalte allmenne *topoi*,¹² og de utgjør dermed en av de mest brukte former for bevisførsel.

Valget av disse argumentene må skje bevisst. Poenget er å finne dem fra ulike livsområder og tradisjoner, slik at tilhøreren får inntrykk av at påstanden har allmenn gyldighet. I elevøvelsen nevnt ovenfor skulle Hermogenes demonstrere følgende sannhet: «De største goder lykkes vanligvis på grunn av strev, og realiseringen av dem bringer glede».¹³ Han godtgjør den ved å henvise til den *motsatte* erfaring fra folks hverdag («For ting som skjer tilfeldig krever ikke arbeid, og de fører til ubehageligheter»), ved å finne en *analog* sannhet

II. Når prekenen skrives ut (Elocutio)

Etter en fase med stoffinnsamling og grovdisponering, følger arbeidet med å skrive ut prekenen. Her gir de retoriske håndbøkene råd for å velge blant ulike stilmønstre (sentensaktig versus flytende; dagligdags versus høystemt), ulike stilleier (lav og likefrem, mellomnivå, opphøyet) og angir viktige stilkrav (korrekt språk, klarhet, avstemthet etter situasjon og sak, smykket med talefigurer).¹⁸ Vi skal nå fordype oss noe i to aspekter: Bruk av stilfigurer og involvering av følelser.

A. Om å utfordre kreativiteten

Det er lett å undervurdere betydningen av stilfigurer i en tale, kanskje fordi man har aversjon mot forblømt utsmykning. Men mange stilfigurer har sin fremste funksjon også på et annet plan, nemlig som signaler som utfordrer tilhørerens kreativitet. De utfordrer tilhørerens til å involvere seg, til å tenke med for å forstå, og dermed få et aktivt forhold til det som sies. Jeg tar ikke til orde for å overlesse talene med stilfigurer, men til å porsjonere enkelte av dem ut i en tale, slik at nysgjerrigheten stadig pirres.¹⁹

Man kan gjøre bruk av en mengde ulike *repeterende figurer*. Hvis det er et bestemt avsnitt som man vil at tilhøreren skal feste ekstra oppmerksomhet ved, så kan man la flere setninger på rad starte med samme ord/forstavelse (*anafor*), man kan la dem ende på samme ord/endelse (*epifor*), man kan la siste ord i en setning bli tatt opp og videreført i den neste (*klimaks*). Hvis det er bestemte poeng man vil fokusere, kan man la et kjernebegrep repeteres uavhengig av plassering i setningen (*reduplikasjon*), og man kan repetere tanken ved synonyme uttrykksmåter (*synonymitet*). Hvis man vil stimulere ettertanken på en mer fiffig måte, kan man la et ord gjentas i samme setning, men med en ny betydning siste gang (*diafor*), eller man kan spille på lydlikhet mellom ord (*paronomasi*).

Motsatt kan man stimulere ettertanke ved bevisste *utelatelser*. Det kan gå på at et resonnement eller en setning avbrytes slik at tilhørerens må trekke konklusjonen selv, eller på at premisser utelates slik at de må underforstås, eller på at sammenhenger mellom ulike argumenter ikke ekspliseres.

Andre stilmidler for å *feste oppmerksomheten* ved utsagn er å la dem komme på rekke og rad uten bindeord (*asyndetisk oppregning*), eller å fokusere et utsagn ved å komme med en tydeliggjørende rettelse (*korreksjon*), eller ved å la et utsagn stå tilbake etter at andre muligheter er eliminert (*eliminasjon*).

Atter andre stilmidler utfordrer tankevirk-somheten mer åpent: Det gjelder tropene, f.eks overdrivende uttrykksmåter som utfordrer tilhørerens til å tenke over hva realiteten egentlig er (*hyperbole*) del-for-helhet uttrykksmåter der man selv må underforstå helheten (*synekdoke*) og bruk av ord i uvante sammenhenger der de står i overført betydning (*metafor*). Det gjelder også bruk av *retoriske spørsmål* som tilhørerens selv må besvare, det gjelder foregripelse av en mulig innvending fra tilhørerens (*subjektio*), det gjelder bruk av 'understatement' (*litot*), *sammenligning* og *antitetiske uttrykk*.

En slik liste kan lett forlenges. Poenget er at en predikant ikke må si alt selv og gi folk stoffet med teskjeer. Man må la tilhørerens få involvere seg ved å jevnlig utfordre til kreativitet. Idealet må gjerne være det enkle hverdagspråk. Men oppmerksomheten økes betraktelig om det også tilføres noen slike stilmidler.

I *Galaterbrevet* finner vi f.eks utelatelser av naturlige subjekter (jfr f.eks 1,6 og 5,8) og spørsmål som ikke besvares (jfr f.eks 3,1-5; 4,8-11). Repeterende figurer finner vi f.eks 1,8f og 3,2.5. Vi finner også diaforisk repetisjon av samme uttrykk med ulik mening, jfr *nomos*-begrepet i 2,19 og 4,21. Overdrivelse finner vi i 1,6, litot i 5,23, korreksjon i 1,7a. Spennende er det også å tenke på hva Paulus mener når han beskriver loven med flertydige metaforer som tuktemester (3,24f) og som en av grunnkreftene i verden (4,2,9).

B. Om å aktivere følelser

En god taler skal ifølge antikke retorikere både *belære*, *bevege* og *behage* sine tilhørere. Man skal gi noe for tanken, men det må også være noe som griper dypt i følelseslivet samt noe som skaper lyst til å høre på. I teologistudiet er vi godt opplært til det første av disse mål, mens vi i verste fall kan ha blitt avlært vår evne til å spille på de andre strengene.

En tale sikter mot en eller flere avgjørelse(r). Derfor må tilhøreren *beveges* i en bestemt retning. For å oppnå dette, må man få følelseslivet med i spill, for det er på dette dypere planet de fleste valg avgjøres. Mange prester vil kanskje rygge forskrekket tilbake for slike tanker, siden vi har nok av eksempler på hvordan predikanter har misbrukt sin makt til å piske opp følelser. Men egentlig dreier det seg om å ta hensyn til et ufrakommelig faktum når det gjelder mennesket: Vi styres mye mer ut fra følelsene enn ut fra tankene.

I denne sammenheng har jeg ikke tenkt å rekapitulere de ulike råd som lærebøkene i retorikk gir.²⁰ Jeg vil heller nøye meg med å peke på en nyttig språkvitenskaplig distinksjon, nemlig distinksjonen mellom et ords *deskriptive* betydning og dets eventuelle *illokusjon*, det er overtalende makt. Denne nyanseringen er vunnet gjennom studier av performativ språkbruk, som er uttrykksmåter som setter folk på valg til å gjøre bestemte ting.²¹ Det er viktig at vi som stadig uttrykker oss med ord, er fortrolig med denne grunnleggende innsikt.

I vitenskaplig, teologisk litteratur møter vi stort sett et språk hvor det er ordenes intellektuelle betydning som er viktig. Språket er deskriptivt, beskrivende, nøytralt. Vi kan betrakte det som sies utenfra og gjøre oss opp en mening om vi er enige i det som sies eller ikke. På den annen side kjenner også kirken andre måter å bruke språket på. Tradisjonen er full av symboler, motiver og uttrykksmåter som på en direkte måte også taler til følelseslivet hos tilhøreren. Vel så viktig som ordenes deskriptive betydning er ofte den makt de har

til å skape bestemte følelser. Dette fenomenet gjelder helt allment i kulturlivet også: Noen ord og uttrykksmåter har den evne at de kan aktivere følelser mer enn andre.

Vi predikanter utfordres derfor til å tenke over hvordan tilhørerne vil reagere på ulike uttrykksmåter og motiver. Noen ord er fulle av slik assosiativ kraft, andre er det i mindre grad. Vi bør tilstrebe å gi noe for både tanke, øye og hjerte.

Dette er nyttig å tenke over når man f.eks. vil *forkynne evangeliet* slik at troen vekkes. Man bør for det første bruke god tid på dette, slik at forkynnelsen kan få anledning til å dra følelser med. Dernest bør man velge bilder og motiver som vekker lengsler hos tilhøreren, slik at evangeliet framstår som attråverdig.

Like nyttig er dette når man vil *formane* tilhørerne. Da kan man velge uttrykksmåter som utfordrer, gjerne du-form. Videre kan man velge uttrykksmåter som setter tilhøreren på valg, gjerne direkte med imperativer, eller mer skjult med indirekte oppfordringer.

Retorikken er også opptatt av at stemmebruk og gestikulasjon kan være viktige midler til å få følelser i spill, vel og merke når det er ekte.

I *Galaterbrevet* tar Paulus klart i bruk uttrykksmåter med sterk illokusjon: Når han åpner brevet med å forbanne sine motstandere (1,9), så vekker han avsky mot dem hos sine lesere. Når han videre viser at hans evangelium leder til velsignelse (3,8f) rettferdighet (2,16), arverett (3,29; 4,7), liv i Ånden (3,2-5; 4,6) m.m., så knytter han lesernes positive følelser i den retning han vil. For å understreke dette går han også over i vi-form og du-form ved slutten av hvert avsnitt i argumentasjonen; forsiktig første gang, sterkt og direkte siste gang (3,13f.23-29; 4,3-7). Når han så kommer til hovedanliggendet i kap 5-6, bruker han mye imperativ og setter leserne på valg også ved bruk av advarsler (5,2-4; 6,7f) og kontrastbeskrivelser (5,19-23).

III: Når prekenen framføres (Actio)

De siste to delene av retoriske håndbøker er viet forberedelsene til selve framførelsen av prekenen. Den må memoreres, og man bør tenke over hvilken framtoning man ønsker å

gjøre. Jeg vil ikke gå inn på ulike råd som gis i disse anledninger, men heller fokusere et grunnproblem i den kommunikasjon som oppstår mellom predikant og tilhører. Det har sitt utspring i den erfaring at retoriske ferdigheter så ofte er blitt misbrukt.

Misbruket har alltid fulgt retorikken som en skygge, og ofte brakt den i vanry. Fristelsen til å manipulere sine tilhørere vokser jo mer man lærer om veltalenhet. Heldigvis har tilhørerne et effektivt forsvar, nemlig den naturlige mistenksomhet mot en taler dersom ord og liv ikke stemmer overens. Det er derfor avgjørende viktig for en taler å bli ansett som et godt forbilde, som en *troverdig person*.²² Elers faller ordene døde til jorden, man vil gjennomskue faktene og tenke: Dette er «bare retorikk». En prest må derfor ikke pådra seg et dårlig rykte, ta omstridt side i partidannelser i menigheten, eller stadig kjøre sine egne kjepphester. Hvis ikke det lykkes, vil mange tilhørere oppleve det en sier som hult, uansett hvor velkomponert det er.

Talerens *ethos* skaper tillit, ordene får vekt når tilhøreren vet at man har med et edelt og ærlig menneske å gjøre. Det styrker troverdigheten at man oppdager at taleren selv er den første tilhører, som er innstilt på å la ordene være forpliktende for sitt eget liv.

At dette er et viktig poeng ser vi også i Galaterbrevet: I de to første kapitlene er Paulus stadig opptatt av å beskrive sin egen framferd som uklanderlig og rett-skaffen (se særlig 1,1.10–12.15–24; 2,2.5.8f.11.14). Uten at han blir trodd på dette punkt, har han små sjanser med overtalelsen i resten av brevet.

IV. Sluttord med aktuelt eksempel

Jeg vil gjerne oppsummere med å anvende momentene ovenfor på et *konkret eksempel*. På 23.s.e.pinsse prekes det over Matt 18,21–35 i første rekke; *lignelsen om den ubarmhjertige medtjener*. Det er tindrende klart at den lignelsen vil poengtere nødvendigheten av at kristne tilgir hverandre slik de selv er tilgitt av Gud.²³ De ovenfor nevnte momenter åpner

for utallige måter å preke over dette på. Ulike prester vil gjøre ulike overveielser. En måte kan f.eks. være den følgende:

Om målsetting og disposisjon

Det er uten videre klart at en preken den søndagen må ha som hovedmålsetting å *formane* til gjensidig tilgivelse. For å oppnå det må man begi seg inn i den konkrete hverdag, sette ord på hvor vanskelig det kan være når man lider urett, konkretisere hva tilgivelse er og ikke er, samt også si noe om tilgivelsens grense (!). En annen målsetting kan være å *framheve* hvor avgjørende dette er: Det går om et av de viktigste krav i Jesu forkynnelse, som har følger for evig dom og frelse. Man må dessuten passe seg slik at prekenen ikke får en lovisk slagside. Derfor er det et viktig mål også å *framheve* storheten av den sannhet at Gud tilgir oss, slik at det skapes takknemlig glede i tilhøreren.

Hvordan skal så disse målsettinger fordeles i *argumentasjonsdelen*? Først kan man understreke evangeliet i det at Gud tilgir oss med vekt på takk og glede. Så en alvorsfylt overgang der det understrekes hvilken fundamental betydning kravet om å tilgi hverandre har. Til slutt en formanende del der vekten ligger på konkret sjelesørgisk hjelp og tilskyndelse. *Temapresentasjonen* kan så bestå i en klargjøring av disse tre punkter.

Vi står tilbake med innledning og avslutning. Hvordan bør de knytte an til dette? Det vil vel vekke mest oppmerksomhet om vi *innleder* med å understreke budskapets alvor. Vi kan f.eks. knytte an til vår forakt for dobbeltmoral, og så lansere teksten som kronkesmålet på den verste dobbeltmoral kristne kan risikere å komme inn i. I *konklusjonen* kan vi så hente opp igjen evangeliet som den bærende grunn under utfordringen til å praktisere den tilgivelse man selv har fått.

Om anvendelige argumenter

Til prekenens første del som skal *framheve evangeliet*, er det for det første mye å utnytte i selve billedsiden i lignelsens første del. En moderne analogi kan lett skapes ved å omregne pengesummen til vår tids verdi. En kjent NT-analogi er lignelsen om den bortkomne sønn (Luk 15), og et kjent NT-eksempel er tilgivelsen av roveren på korset (Luk 23). Moderne eksempler vil være vitnesbyrd om mennesker som reiser seg i frihet fra sin synd når de blir kristne. Autoritative utsagn om den tilgivende Gud finner vi mange av, også i GT (Sal 130,3f; Mika 7,18f; Hos 11,8f).

Til midtdelen som skal *framheve altvoret* i det å la være å tilgi andre, er det også mye å utnytte i selve billedsiden i lignelsens siste deler, samt lett å skape en moderne analogi ved å omregne pengesummen til vår tids verdi. En kjent NT-analogi er den 5. bønn i Fader vår, der Matt 6,14f følger opp ved å understreke sannheten både i dette poeng og dets motsetning. Når vi så ser at begge disse tekster er sentrale i Jesu disippeltaler (Matt 5–7 og 18), ser vi hvor sterkt det er understreket av Jesu autoritative utsagn.

Til *formaningsdelen* finnes det en hel mengde av hverdags erfaringer å spille på.²⁴ Man bør tilstrebe å dekke opp med eksempler fra både familieliv, arbeids-

liv og menighetsfellesskap. Sannheten i det motsatte kan lett belegges ved f.eks. å henvise til kristne søsken som er blitt bitre på hverandre etter et arveoppgjør, og det vonde som følger med det. En kjent GT-analogi finnes i leseteksten fra 1 Mos 50.

Det blir neppe plass til alt det ovenfor nevnte i en preken. Dessuten kan noe av stoffet berøres kort, mens andre elementer bør det dveles utførlig ved.

Om å utfordre kreativitet og å aktivere følelser

I alle tre hoveddelene gjelder det å velge måter å uttrykke seg på som også vil kunne aktivere føleleslivet hos tilhørerne. Dette er viktig ikke minst i den *evangeliske delen*. Vi kan ikke vente at tilhørerne utfordres til å si ja til troen, dersom vi ikke kan utmale evangeliet på en slik måte at det framstår attråverdige! Derfor trenger vi å avsette tid til det, vi trenger å velge en billedbruk som vekker lengsel etter Guds tilgivelse. Kanskje vi skulle avslutte med å bruke lignelsen om den fortapte sønn, tiltale tilhøreren som hovedpersonen, og få ham/henne til å forestille seg hvordan det vil oppleves å komme hjem til sin far og bli mottatt med åpne armer?

I den delen som skal framheve *alvoret*, kan predikanten gå over til en mer inntrengende form. Starten på prekenen har aktivert mye avsky ved å henspille på dobbeltmoral. Det skal ikke mer til enn en forsiktig påminnelse om at lignelsen anviser fortapelse, før ytterligere følelser kommer i sving.

I *formaningsdelen* vil en hyppig bruk av direkte spørsmål i du-form og mange imperativer være på sin plass. Det skal ikke så mye utbrodering av Josefhistorien i 1 Mos 50 til før denne episoden berører oss dypt.

Til *stilfigurene* kan det ikke sies så mye før man sitter med den endelige utformingen av talen. Men noen uttrykksmåter kan meisles ut til å bygge bro mellom de ulike delene av prekenen. Ofte kan de fungere som overskrifter. Forbindelsen mellom første og andre hoveddel kan settes på formelene: «å leve av tilgivelsen, å leve ut tilgivelsen» og «tilgivelse som gave og oppgave». Forbindelsen til siste hoveddel kan ha form av en epifor: «tilgivelsens basis, tilgivelsens praksis».

Blir en slik preken svært annerledes enn det vi er vant til? Det er ikke sikkert, for gode forkyndere har alltid praktisert mye av det ovenfor nevnte mer eller mindre bevisst.²⁵ For de fleste av oss vil retoriske kategorier likevel være nyttige, fordi de bevisstgjør oss på en fruktbar måte, også når vi velger i gitte situasjoner å ikke følge dem. Det er nemlig slik med retoriske råd, at om man har erfaring for at andre råd virker bedre, så kan man gå på tvers av de fleste av dem!

Teologien som fag har vi (forhåpentligvis!) et bevisst forhold til fra studietiden av. Retorikken kan hjelpe oss et stykke videre når dette skal formidles. Den kan hjelpe oss å sette

målsettinger for det vi vil si og å fordele momentene utover en disposisjon. Den kan hjelpe oss til å finne argumenter som fungerer bedre enn de rent logisk tvingende. Den kan bevisstgjøre oss til å utfordre kreativiteten hos tilhørerne og til å bruke et språk som når dypere enn til tankelivet. På den måten hjelper den oss til ikke bare å ta teologien som fag på alvor, men også tilhørernes behov. Det gjelder derfor å oppnå det som antikkens mennesker satte så høyt, nemlig alliansen hos det gode menneske mellom faglig kunnskap og veltalenhet.

NOTER

1. Man anså retorikken for å være et eget håndverk. Aristoteles skiller den klart fra den kunnskap som skal formidles. Uansett fagområde, så kommer retorikken til hjelp som «en kunnen (*dynamis*) der setter oss i stand til at mønstre de mulige overbevisende momenter i ethvert givet stof. Noget sådant har intet annet fag til oppgave.» (Aristoteles: *Retorik* I.ii.1). Her og i det følgende brukes T. Hastrups danske utgave i Platonselskapets skriftserie (Viborg 1983).
2. Se A. F. Nørager Pedersen: *Den kunst at prædike* (Anis/Århus, uten årstall), særlig ss 23–30.
3. Se «Retorikk i Det nye testamente og i dagens preken» i *Halvårsskrift for praktisk teologi* 2/87, 3–11. Der finner man også referanser til litteratur om retorikk. Se også A. F. Nørager Pedersen op. cit. 13–24.26.28f.55–58.113–19.124–26.144–49.201–03. Mens Baasland overfører retoriske innsikter nok så direkte til prekenen, forsøker Nørager Pedersen konsekvent å omstøpe dem til å samsvare med prekenen forstått som kerygmatiske proklamasjon.
4. Også norske homiletikere har hatt antenne for retorikken de siste år. Se O Skjevesland: *Broen over 2000 år. Bidrag til prekenlæren* (Luther/Oslo 1981), 134–36 og T. J. S. Grevbo: *Den faktiske preken som tjener for Ordet. Et bidrag til debatten om prekenteori og prekenpraksis* (Skrivestua MF 1988 (bearb.utg.)), 8–14. Grevbo følger dette opp ved å la prekenarbeidet belyses av vår tids kommunikasjonsteoretiske innsikter.
5. Se E. Baasland op.cit. 6–8 for det retoriske, og O. Skjevesland op.cit. 129–33.
6. Jfr mer hos E. Baasland op.cit. 4–6.
7. Jfr Aristoteles op.cit. I.iii.1–5.
8. For nærmere begrunnelse for denne retoriske analyse, jfr kap 8 i avhandlingen min: *The Galatian Choice. Gal 1:6–12 and 3:8–14 in the Light of Jewish Curse-texts and Antique Rhetoric*, Trondheim – Oslo 1991. Den vil utkomme i bokform.

8. M. Lønnebo: *Homiletik. En introduktion i kyrkans förkunnelse* (Lund 1977), 108–10 der han også presenterer et dikotomisk mønster.
9. T. J. S. Grevbo op.cit. 29–31.
10. A.F. Nørager Pedersen op.cit. 133–43.
11. Se til en klargjøring f.eks. Aristoteles op.cit. I.ii.8–22.
12. Aristoteles kjenner også denne forkortede listen, jfr op.cit. II. xxv.4–7. Men han har gruppert sammen hele 28 slike allmenne *topoi* (II.xxiii), samt laget lister over de som passer spesielt for forsvarstaler (I.xi–xii), hyldningstaler (I.ix.15–27) og rådgivende taler (I.v–vii).
13. Hermogenes: *Progymnasmata* 7,10 – 8,14. Se engelsk oversettelse i B.L. Mack/ V. K. Robbins: *Patterns of Persuasion in the Gospels* (Sonoma 1989), 51f. Der settes også teksten inn i en bredere retorisk sammenheng, jfr ss 31–67.
14. T. J. S. Grevbo op.cit. 21–27 viser at det er viktig med redundans, overraskelseeffekt og et enkelt språk i prekenen. Den som legger vekt på disse grunnleggende *topoi* vil lett kunne bruke dem til å få fram variert redundans og enkelte overraskende sammenhenger, og også til å uttrykke seg på en folkelig måte.
15. For nærmere begrunnelse og utlegning, jfr kap 10 i min ovenfor nevnte avhandling.
16. M. Lønnebo op.cit. 24–30. Han kaller dette nøkkelord for en homiletisk hermeneutikk.
17. A. F. Nørager Pedersen op.cit. 65–89.
18. Jfr. A. F. Nørager Pedersen op.cit. 144–48 for det retoriske.
19. Jfr E. Baasland op.cit. 8f til dette og en noe annerledes presentasjon av viktige stilfigurer.
20. Se til dette den kortfattede oversikt hos f.eks. B. Vickers: *In Defence of Rhetoric* (Oxford 1988), 72–80. Vi gjør vel i å følge Aristoteles' vektlegging av saklig innhold som det viktigste, sammen med en bevissthet om at det er klokt å understøtte det med å henvende seg også til følelsene. I sin senere romerske utvikling, kom retorikken til å overbetone kunsten å spille på følelsene for å bevege tilhøreren dit man vil.
21. Pionerverket er J. Austin: *How to Do Things with Words* (Cambridge 1975²). Idag er et avsnitt om denne såkalte 'Speech Act-Theory' vanlig i framstillinger av semantikk.
22. Jfr til dette aspektet av *actio* A. F. Nørager Pedersen op.cit. 201–06.
23. I det følgende forutsetter jeg resultatet av de teologiske analysedelene til tekst, dogmatikk, kirkeår og sjelesørgeriske aspekter, se f.eks. O. Skjevesland: *Ordet i første rekke. Bind II: Tiden etter pinse* (Oslo 1987), 157–62.
24. Jfr til dette f.eks. P. A. Dahl: *Oss syndere imellom* (Oslo 1979), 41–46.
25. Jeg er blitt slått av hvordan god lekmannsforkynelse har ivaretatt mye av det jeg har nevnt: I slike kretser gjør man utstrakt bruk av analogier, motsetninger, eksempler og sitater. Man taler bevisst til hjertet, og overlater ofte til tilhørerne å trekke mange av trådene sammen. Man har ikke blitt opplært i en tenkemåte som fjerner en fra den gode folketalers stil. Men pdas. er det ofte lett å sette fingeren på svakheter når det gjelder teologisk innhold.

Å preke «som det står skrevet»

Glimt fra homiletisk litteratur i den engelsk-språklige verden i dag

Av Thorvald Kolshus

I. Inn i emnet – bakgrunn og opplegg

«Det står skrevet!»

Slik begynte vår Herre og Mester hvert av de tre punktene da han prekte for Djevelen, Matt. 4,1 ff. Det synes da også som både Det nye Testaments predikanter og deres etterfølgere opp gjennom kirkehistorien har tatt dette motto alvorlig, stort sett.

Imidlertid har ikke alltid viljen til å prioritere prekenens plass innen gudslivet vært like stor. Ikke sjelden har det dessverre også skortet på evnen til å få det *skrevne* Guds ord til å bli det *talte* Guds ord. Eller firkanten: bibelteksten-predikanten-tilhøreren-formidlingen, har blitt betont i sine enkeltfaktorer slik at andre og like viktige sider ved prekenen er blitt glemt.

I den engelsk-språklige verden har oppfatningen om prekenarbeid skiftet mye siden reformasjonen. England, som den ledende nasjon, har hatt erkebiskop John Tillotson (1630-94) som dannet den klassisk-språklige dannelsespreken som vi ennå kan finne spor av innen den anglikanske kirke, f.eks. hos Eric James (se litteraturlisten), og som erkebiskop Donald Coggan betegner som «essaypreken». Vi møter på 1700-tallet de store vekkelses-predikanter, ikke minst en George Whitefield, med opptil 30 000 tilhørere på sine friluftsmøter, og i slutten av forrige århundre Charles H. Spurgeon, som opplevde å se sine søndagsprekener som avisenes førstesidestoff på mandagen verden over.

Vårt århundre har imidlertid vært en tid der sekularisering, liberal teologi og store politiske omkalfatringer, samt sosial og teknisk framgang har gjort prekenarbeid meget vanskelig i England og Nord-Amerika. En rekke forsøk på nytenkning og nye prekenmetoder har vært forsøkt, uten at *budskapet* har hatt den samme interesse. (Jfr. min artikkel i dette tidsskrift nr. 1/87).

Den evangelikale retning innen engelsk og amerikansk protestantisk kirkeliv har imidlertid hele tiden kjempet for å betone Guds Ords autoritet og forutsetning for kristen preken. Et intenst arbeid med eksegese og bibel-tolkning er resultatet, og dette fører igjen til aktivitet innenfor homiletikk og prinsipp-tenkning omkring preken.

Når noen leser min overskrift her, kan man forledes til å tro at her kommer et fundamentalismens homiletiske ståsted, slik vi kjenner det også fra norsk, slagordpreget kirkedebatt. Det er riktig at det innefor den evangelikale retning finnes ekstreme fundamentalistiske standpunkter. Det som nedenfor sies, vil forhåpentlig vise at slagordet: «Å preke som det står skrevet», er et hovedanliggende i bibel-tolkningen på engelsk-språklig mark for tiden, og da ikke som begrunnelse for fundamentalisme, men som et meget fruktbart og tankevekkende tolkningsprinsipp, som nok er noe kjent her til lands, men ikke på langt nær i tilstrekkelig grad.

Gjennom mesteparten av dette århundre har interessen for prinsipielle sider ved homiletikken vært liten innen engelskspråklig område. Det har heller vært spørsmål etter «How preach» framfor «Why preach».

Den evangelikale retnings fremste representanter, som metodisten W.E. Sangster, presbyterianerne Martyn Lloyd-Jones og James Stewart, samt anglikanerne Herbert Farmer, John Stott og Donald Coggan har imidlertid etter den 2. verdenskrig blåst liv i homiletikken i Storbritannia. I senere tid har en utrolig oppblomstring kommet også på det nord-amerikanske kontinent. Bare de siste 5 år er 6-7 meget interessante og tildels dyptpløyende homiletiske verker blitt utgitt. Flere av forfatterne er for oss her til lands «nye» navn (se litteraturlisten), og det er neppe dristig å spå at det i de nærmeste år er *vestfra* vi i Norge kan vente flest impulser til homiletikken, i større grad enn *sydfra*.

Det må nødvendigvis bli et lite *utvalg* av synspunkter i den rikholdige litteraturen som her blir presentert. Utvalget blir dermed subjektivt, men jeg håper at det som sies, er det mest fruktbare for en norsk predikant i hans/hennes hverdag.

Vi vil da konsentrere oss om følgende temata:

- * Ordet og ordene
- * Tekstene og tolkningen av dem
- * Prekenen - Åndens verk
- * Prekenen - menneskers verk
- * Impulser til overveielse i norsk kirkesituasjon

En liste av utvalgt litteratur er oppført til slutt i artikkelen. Derimot sløyfer jeg noteapparat for å gjøre stoffet mest mulig lettlest. Viktige påstander og synspunkter som forekommer hos en enkelt eller to forfattere, vil bli spesielt anført med forfatternes navn i parentes umiddelbart i teksten.

Et meget viktig forbehold: Jeg er meg bevisst den økumeniske, kirkeorganisatoriske og menighetsmessige forskjell som eksisterer mellom Storbritannia, USA og Norge, og hvilke konsekvenser dette har for homiletikken. Likevel: Vi taler hele tiden om preken innenfor en *vestlig* del av verden, og med *protestantisk* fortegn.

Endelig: Mens tidligere artikler har fokusert særlig på forfattere fra Storbritannia, vil vi denne gang hente like mye stoff fra Nord-Amerika, idet stofftilgangen derfra er meget stor i øyeblikket, og hovedverkene brukes som hovedkilder ved homiletikk-undervisningen også i stor grad ved engelske presteseminarer.

Og dermed til et av de mest spennende temata med en gang:

II. Ordet og ordene

«I begynnelsen var Ordet», sier Johannes. Ordet som ble menneske og bodde iblant oss, er en veldig inspirasjon til engelsk-protestantisk teologi i det hele. Inkarnasjonens betydning kan ikke bli høyt nok vurdert, ei heller innen engelsk preken.

Luther har imidlertid lært oss nordmenn å omtale prekenen som «viva vox Dei», og tidlig på 1900-tallet formulerte Martin Dibelius seg slik: «I begynnelsen var prekenen».

Det homiletiske program som her ble formulert, har muligens fått sin beste utforming på skandinaviske språk gjennom Gustaf Wingers bok *Predikan.* (2. oppl. Malmö 1960). Hans betoning av Ordet, og menneskenes situasjon i forhold til dette, er fremdeles inspirerende!

Amerikaneren David Buttrick (professor ved Vanderbilt University-Divinity School) har utgitt en homiletikk som av flere av hans kolleger ved andre universiteter er blitt betegnet som «standardverket i USA i resten av dette årtusen». Buttrick begynner boken med en sterk understrekning av ordets betydning, allment sett. Han setter Eliza's ord i «My Fair Lady» opp som mange menneskers oppfatning i dag: «Words-words words. I'm so sick of words!»

Mot dette siterer han så det transcendentale Rom 10,17: troen kommer av forkynnelsen, og dette er den eneste *vei* til tro. Spebarnet «babler» inntil det blir ca 30 måneder. Da åpnes en ny verden: det snakker, *kommuniserer*. I 3-års alderen lærer barnet ca. 1000 ord i løpet av et år, og dermed lærer det seg å leve i sin egen, vår egen og andres egen verden. Å fortelle en historie blir en gjenspeiling av barnets verden, enten historien er sann eller den er en fantasi.

Preken er ifølge Buttrick en fortelling som blir overført: den er en fortelling om Gud og Guds verden til menneskenes verden, nemlig trosverdenen.

Kristenfortellingen begynner i GT: historien som peker framover. Kristus oppfylder, ja, han overgår forventningene som GT's fortel-

linger har skapt. Ordet er blitt menneske, så vi «så Hans herlighet» og dette skapte ord skaper tro og en historie: Guds folks fortelling.

Kristentroen ødelegger imidlertid ikke menneskenes historie. Historien *frigjøres* til å tjene den hensikt Gud hadde med den. I de greske tragedier ble menneskene frikjent («rettferdiggjort») av samfunnet. I kristentroen blir mennesket frikjent («rettferdiggjort») av tro. Dette skjer ved en ordprosess; skapt av den litterære genre som blir kalt evangelium. Vi bruker ord om Kristus i Kristus, han som var Ordet.

Språk er å sette et ord etter et annet, og preken er en språkbevegelse fra et sted til et annet sted: fra den naturlige verden inn i Guds verden. Den som formidles, er den inkarnerte, korsfestede og oppstandne Kristus. Formidleren er Den hellige Ånd, og formidlingen skjer ved predikantens ord. Tilhøreren blir Guds barn, som, lik barnet, får en ny verden åpnet for seg idet han lærer språk. Nigel Watson taler her om ordene som «slår inn» («striking home») når ordene, eksegert, tolket og formidlet, når tilhørerens ører og hjerte.

Synspunktene ligger godt i tråd med hva W. E. Sangster brukte som definisjon på preken allerede i 1954: en manifestasjon av det inkarnerte Ord, fra det skrevne ord til det talte ord. Det nye er den energiske kamp som dagens homiletikere fører for å gjenskape troen på ordene både i sekulær sammenheng, og ikke minst i forkynner-sammenheng. Ordet som ble menneske har skapt en ny valør ved ordet.

Sidney Greidanus (teologiprofessor ved The Kings College, Edmonton, Canada), har skrevet en etter min mening usedvanlig god homiletikk. Hans understrekning av innholdet i det hebraiske «dabar» som Guds ord og samtidig handling er meget betimelig for frustrerte predikanter. Det gir ny aktualitet til Grundtvigs ord om guddomsordet som «skaper hva det nevner».

Greidanus drøfter noen av de 33 forskjellige verb som visstnok skal finnes i NT for det å preke. Han konkluderer imidlertid med å si: det viktigste er ikke å sjeldne skarpt mellom verbenes betydning, men å gripe deres felles budskap: *ord* i prekenen er i dag Guds handling i forsoningens tjeneste.

Når ordene er så viktige, vil selvsagt også selve «Ordet» og forståelsen av dette bli helt avgjørende for prekenen. Dette vil vi nå se nærmere på.

III. Tekstene og tolkningen av dem

For den som idag studerer teologi eller har gjort dette de seneste 5 år, er det muligens ikke så mye å hente under dette punktet. For oss andre er dette intet mindre enn en ny verden!

Skjønt: Det nye i den engelsk-talende verden er den måte å lese tekstene på og måten å tolke dem på som gir oss et helt nytt – og etter min mening langt bedre verktøy til prekenarbeid enn det som har vært vanlig i etterkrigstiden. Samtlige homiletiske framstillinger har nå lange avsnitt med hermenevtikk, prinsipiell tolkningsteori, noe som har vært uvanlig i de deler av verden, stort sett.

Det klart dominerende syn er nå, meget upresist sagt: bibelteksten må forstås først og fremst som en *litteraturtekst*, som har rett til å tale direkte til sin leser/tilhører utifra hva teksten selv klart sier, og uten for mye skjeling til bakgrunn, omgivelser, situasjon og tekstkritikk i første omgang.

Professor Ernst Baasland har her til lands gjort seg til talsmann for en slik hermenevtikk (se senest hans oversiktartikkel i *Ung Teologi* nr 2/1991), og mens man i Tyskland nølende begynner å se fortrinnene ved en lignende hermenevtikk, har man i den engelsk-talende verden grepet fatt i metoden og arbeider hardt for å aktualisere den innenfor det område der metoden har størst betydning, nemlig homiletikken.

Vi skal nå se på noen delemner som den litterære tolkning-metode får betydning for:

1. Tekstens «funksjonsområde»

Hva er teksten egentlig til for?

Svaret er gitt her tidligere: den er der fordi den skal forkynnes til menneskers frelse. Guds ord høres til tro!

Teksten møter mennesket – og predikanter – som en *litterær* tekst, og den gjør krav på å være Guds ord til oss. Da må vi først se *hva den sier!* Det er i enkle ord den litterære tolkningsmetode. Altså: å preke «som det står skrevet». Imidlertid: Når teksten får sagt sitt «budskap» til oss, *så* begynner arbeidet med den: Hva slags tekst? Hvem sa hva? Hvem ble

den talt til? Hvilken genre av litteratur er dette? Hvilke forutsetninger hadde de som hørte den første gang for å se poenget i teksten, eller hvilke spørsmål er på forhånd stilt for at teksten svarer som den gjør? Osv.

I dette uhyre krevende arbeidet for en predikant blir ikke historisk kritisk eksegesis overflødig. Det blir imidlertid et verktøy på linje med en rekke andre verktøy som predikanten har i sin hånd for å klarlegge det som er *hovedsaken*: Denne perikopen er Guds frelsende ord til meg og min menighet, og jeg er ansvarlig for å låne min røst til *dette* budskap, slikket nå foreligger for oss.

Teologenes begrunnelse for et slikt grunnsyn er like interessant som den er selvsagt: Mesteparten av bibelstoffet er selv forkynnelsestoff, eller litterære meddelelseformer til sin samtid. Dagens forkynnelse må derfor foregå i tråd med dette.

Et annet moment som også nevnes ofte, er de historisk kritiske forskningsmetodenes sammenbrudd. Argumentene som ble brukt innen disse metoder, spriker i alle retninger. Tiden er derfor inne til å se hva teksten slik den står, virkelig sier, og ikke hva den burde ha sagt, av personer og til personer vi overhodet ikke kjenner.

Ved utformingen av de praktiske konsekvenser av et «litterært grunnsyn» legger forfatterne vekt på forskjellige sider. Buttrick nevner noen linjer som er vesentlige: Bibelske tekster er adressert til et *fellesskap* (f.eks. i gudstjenesten). De er en påminnelse om at å bli frelst, er å bli frelst *i verden*, og på den *ytterste dag*. Teksten er alltid til Guds folk. Dessuten: Når vi taler om Gud, taler vi alltid i symboler, men vi beretter i bibelske historier. Der foregår en «interaksjon mellom symbol og historie».

Greidanus understreker betydningen av å skjelne mellom teosentrisk og antroposentrisk tolkning. «Peters svakhet er ikke forfatterens tema i og for seg. Det er Guds styrke og tilgivelse som er hovedsaken». Henrik Krabbendam minner om at tekstens særpreg, uansett, må ses i lys av frelseshistorien. Uten Guds åpenbaringen i Kristus er alt forgjeves (Hos Samuel T. Logan).

Nigel Watson anbefaler «den hermenevtiske sir-

kel»: Start med hele skriftet, studer så i detalj den enkelte, aktuelle perikope, og gå så tilbake til hele skriftet igjen. Detaljene vil da lettere falle på plass i en helhet.

Spørsmålet for den enkelte predikant kan vel nå kanskje bli: Hvordan få frimodighet til å være så rett fram som tekstene ofte er?

a) Prekenens autoritet

Dette har selvsagt vært aktuelt så lenge kristen forkynnelse har lydt. At Paulus er opptatt av dette, skulle neppe behøves å minne om.

De engelsk-språklige homiletikerne beskjefteger seg også mye med dette. Buttrick taler om at ordet autoritet har to betydninger: makt og visdom. Forfatteren lander på at Kristus korsfestet (1 Kor 1-2) blir hovedautoriteten, dvs. «visdom». Men en visdom som står i spenning, ikke minst for at predikanten ikke skal bli hovmodig og uten videre regne seg blant «de vise». Visdom og galskap hører som kjent sammen hos Paulus. Den autoritative tolkning foregår hos nattverdmenigheten, som *hører* ordet og tolker «med ord som hører Ånden til» (1 Kor 2,13). Al Fasol er inne på det samme når han sier at tolkningen må skje i en *pastoral* kontest, for det er der prekenen hører hjemme.

Altså: en autoritet som har sitt utgangspunkt i forkynnelsen av korsets dårskap, og som menigheten ved Åndens hjelp tolker til sin samvittighet.

Eksempler på dette finnes ikke bare hos Paulus. Det er profetene som er mønsteret.

b) Profetenes forkynnelse

Profet-litteraturen er igjen blitt høy-aktuell lesning. Ikke først og fremst utfra deres sosial-etiske forkynnelse, selv om den i og for seg har vært til stor inspirasjon for mange predikanter over hele verden i dag. Poenget nå er mer: *Hvordan* forkynte profetene, og hvilke hermenevtiske konsekvenser får dette?

Edmund P. Clowney (professor fra Westminster Seminary i prakt. teol.) sier at GT er nøkkelen til å forstå Kristus i NT. Profetenes hensikt er å kalle folket tilbake til paktens Fall, oppreisning og fremtid er ikke skildret

bedre noe sted i Bibelen enn hos profetene (Hos Samuel T. Logan).

GT-professoren Donald A. Leggett (Ontario, Canada), har i sin bok om forkynnelse fra profetene også understreket at profetene er «paktbærere». For oss er det ikke riktig å be om å få bli profet, men å få det profetiske perspektiv, sier han, idet han retter søkelyset mot de litterære tekst-typer som profetene brukte i sin forkynnelse: likklagen, visdomsord, hymnen, rettsspråket, klagesalmen, liv- og forkynnelsestuasjonene m.m. Profetene brukte *språket*. De tilpasset sin forkynningsform etter budskapets karakter, ja, de var selv med sine liv en del av det forkynte budskap (Jesaja, Hosea, Jeremia, Jona). De sto for en total formidlingsform som ved Guds ledelse hjalp også tilhørerne til å skille de falske profetene fra de sanne Guds budbærere.

Merk da at alt det vi i dag får av inntrykk fra profetenes virke, er, ja nettopp, preken. Det skulle bety at som historisk bevis for ordets makt er dette uovertruffet, og av største betydning for enhver predikant.

2. *Tekstformer og deres betydning for prekenen*

For engelskmenn og amerikanere vil det som ovenfor er sagt, være et direkte hjelpemiddel i prekenforberedelsen. De preker titt og ofte fra GT, og særlig fra profetene.

Men også for nordmenn, med nesten bare NT-perikoper, og herunder igjen overveiende evangelie-tekster, er holdningen til profetelitteraturen meget viktig for et rett arbeide med våre egne prekentelekster.

Vi går nå litt mer inn på øvrige litterære genre som nødvendigvis påvirker våre tolkninger.

Greidanus sier at profetene var «holistiske» – hele og helhjertede i sin forkynnelse. Med dette for øyet kan vi vende oss til NT. Jahve er Israels Gud, men han er også det nye gudsfolkets Gud. Her er en analogi. Men Israels Gud har i særlig grad talt til oss ved Sønnen (Hebr 1,1). NT oppfyller GT's forventninger, ja, mer enn det. Profetenes litteratur blir *utvidet*

videre i evangeliene: Guds rike har kommet! Dette møter oss så snart vi slår opp i NT: I evangeliene møter vi alle de litterære former profetskriftene inneholder, pluss noen til, slik som lære-samtalene Jesus hadde med sine disipler, og «jeg-er»-avsnittene hos Johannes.

Når vi nytter en litterær metode på tekstene, blir det grunnleggende spørsmål for oss umiddelbart: Hvem sier noe, og på hvilken måte er det sagt? Hva er sagt i denne teksten?

Å bestemme hva slags tekst vi har for oss, får meget stor betydning for vårt fortsatte arbeid. F.eks anbefaler homiletikerne å lese teksten slik tekstens genre forutsetter: en salme som et dikt, en fortelling som en skikkelig fortelling skal leses, en lignelse slik en undrende tilhører som tenker på å finne løsning på et vitalt livsspørsmål, et domsord slik en tungdom ville lyde, osv.

Når teksten på denne måten får lov til å tale Guds ord til meg som predikant og til mine presumptive tilhørere, er tiden inne for å gå til teksten med eksegeseens verktøy. Til dette trengs alle de historisk-kritiske hjelpemidler vi rår over. Historisk-kritisk tilnærming til teksten blir derfor ikke den første – og ofte avgjørende – måte å møte en tekst på, men et av flere redskap til å hente ut det maksimale innhold av det Guds ord jeg konfronteres med i det dagsaktuelle bibelavsnitt som en preken-tekst er.

Dermed over til den mest aktuelle litterærmetodiske prekenform som norske predikanter får å arbeide med:

a) Narrativ preken

David A. Dombek sier at menighetens krav til predikanten er, dypest sett: Fortell oss historien om Jesus! (Samuel T. Logan). Dette betyr imidlertid ikke en enkel parafrase av teksten slik det dessverre ofte blir gjort ved norske familiegudstjenester. Narrativ preken skal ikke *omfortelle* historien, heller ikke *gjenfortelle* den, men *fortelle* den, slik at Jesus er Jesus i Palestina og i kirken, og jeg er den rike, unge mannen, eller Peter, eller en annen skikkelse i evangeliene, og i kirken (og verden utenfor). Prekenforberedelsen vil derfor gå på det å

gjøre seg ett med teksten, og ett med menigheten.

Predikanten bruker hele seg, altså «holisme» (Greidanus), med det mål å være i teksten og *samtidig* i menigheten. Vi står altså ikke med ett ben i Palestina og ett ben i Norge: «Det var den gang, og nå er det slik». Vi er helt integrert i en tidløs, men likevel tidsbevisst formidling av Jesus-budskapet fra år 30 inn i 1992, og med eskjatologiske konsekvenser for predikant og tilhører.

Thomas G. Long (og andre) minner oss om at dette ikke betyr å sløyfe alle historiske overføringsproblemer. Han siterer bl.a. Meir Sternberg som peker på at forfatterne i NT har minst et tredobbelt sikte med sine historier: å fortelle om sitt eget ideologiske standpunkt, å skrive historie i profanhistorisk betydning og å gi oss en litterær-estetisk framstilling. Men mens fortelleren (predikanten) avslører bibelforfatteren, skal tilhøreren i en dialog med predikanten gi svar fra *dagens* liv.

At dette er et prekenprogram som kanskje ikke vil bli den «lettelser» som enkelte har tenkt seg når de hører stikkordet «narrativ preken», er mulig. Personlig er jeg ikke i tvil om at *alle* burde sette seg inn i dette fordi det sannsynligvis i mange tilfelle vil gi en stor homiletisk gevinst, både for tilhøreren og også for tekstens tale.

En nær «slektning» av den narrative preken er neste prekentype:

b) Preken over lignelsestekster

Jülichers store verk om Jesu lignelser kom i 1899. Han fastslo som kjent at lignelsene stort sett hadde bare *ett* eneste lignelsepunkt, og at andre punkter i teksten måtte holdes utenfor, dersom man ikke ville preke allegorisk. J. Jeremias og andre har de senere år rokket en god del ved dette postulatet.

Melbourneprofessoren Nigel Watson påpeker i homiletisk sammenheng at kirkefedrene som levde fra det 2. århundre, uten vanskelighet tolket lignelsene allegorisk i forkynnersammenheng. Å tolke NT er en aldri avsluttet prosess, sier Watson. Tekstene må gjerne tolkes typologisk, men i hvert fall skal de tolkes kristologisk. Som genre er lignelsen både narrativ og apologetisk, med diskusjon som særpreg. F.eks. leser

han Matt 20,1 ff. arbeiderne i vingården, som et «for-svar for evangeliet».

Som forkynnere må vi i hvert fall ha som tolkningsnøkkel at lignelsen i sin tid var lik «et nyhetsinnslag på fjernsynet». Det er vår oppgave å få fram lignelsens hensikt i dagens aktualitet *uten* å forklare all mellomliggende historie og endrede forutsetninger. Lignelsen er Jesu tale til oss. Punktum.

Etter å ha behandlet noen tekster og tolkninger av dem, er nå tiden inne for å se nærmere på den litterære metodes betydning for selve prekenen.

IV. Prekenen – åndens verk

Overskriften er selvsagt for enhver norsk predikant. Det er i den engelsk-talende verden et enda sterkere framhevet trosmotiv i forbindelse med prekenen enn hos oss. Sangster talte i 1954 om «unction»: Åndens salvelse, som det som gjør prekenen til preken, til forskjell fra all annen muntlig formidling. I tilknytning til Rom 10,17 slår Buttrick kort og godt fast at Ordet og Ånden hører sammen. Ånden kan aldri erstattes av noen prekenmetode eller arbeidsinnsats i forberedelsen. Bønn om Helligåndens opplysning er helt avgjørende. Men i troen på Åndens kraft kan vi løfte fram de viktigste sider i Guds ord, som selvsagt blir Han som ble kalt Ordet.

Mye av det som sies av forfatterne, vil en norsk predikant føle seg kjent i når det gjelder disse synspunktene. Jeg velger derfor bare noen få punkter som kan berike oss her på berget:

1. Preken av Guds nåde til Guds ære

Første delen av overskriften er vi umiddelbart enige i. Vårt mål blir gjerne poengtert til at mennesker skal bli frelst ved forkynnelsen. Helt riktig.

Det er vel også verd en ettertanke at et hovedmål med prekenen også er Guds egen ære. Det er jo *Han* som åpenbarer seg i forkynnel-

sen av Kristus korsfestet. Dette utløser dokso-
logi, noe ikke minst tidligere erkebiskop Cog-
gan var inne på i en samtale jeg hadde med
ham. Coggan, som er en meget dyktig homi-
letiker, fortalte da at det var hans interesse for
sakramentenes plass i gudstjenesten, altså lit-
urgien, som fikk ham til å beskjeftige seg
med prekenlitteraturen. I prekenen må nå tiden
være inne for å gjenreise spenningen mel-
lom dokso- og age (awe) for Den hellige,
slik gudstjenesten må være.

Baptistpresten John Piper fra Minneapolis
(med tysk teologisk doktorgrad), formulerer
rett og slett prekenens mål som «Guds ære» i
sin bok. Jubelen fra GT-salmene: «Herren er
konge» (Ps 97,1) gir oss gleden over og visshe-
ten om at Guds herlighet en dag vil fylle jor-
den, Matt 13,44: «When submission is a plea-
sure, the kingdom is glorified as a treasure!»
At Calvin her klenger i bakgrunnen, er helt
klart. Men selve *saken* bør ikke slippe oss av
den grunn.

2. Prekenen som fremmer Guds rike

Alt i sitatet fra Piper ovenfor ser vi at «The
Kingdom» er meget sentralt tema i prekenlit-
teraturen og forkynnelsen. Vi skal ikke ta opp
den teologiske diskusjon som dette har skapt.
Heller ikke har dagens predikanter noe ønske
om å gjenreise Calvins gudsstat.

Toregiments-læren er god å ha som tol-
kningsmodell når dette tema kommer opp.
Det er imidlertid et tema som lett faller uten-
for i vår forkynnelse: Det er *Guds* verden vi
befinner oss i også i dag, og den daglige etikk
tilhøreren blir møtt med, er ikke først og
fremst orientert utfra nestekjærlighetsbudet,
men ut fra det faktum at The Kingdom er
Guds. Ved flere anledninger har jeg støtt på et
sitat fra en 1600-talls-predikant, Cotton Mat-
her: «Preken er å gjeninnsette Guds trone og
Guds dominans i menneskesjelen».

I forlengelsen av dette kommer et tema som
holdes fram med mye større frimodighet i
engelsk-talende land enn hos oss:

3. Helliggjørelses- forkynnelse

Olav Skjevesland etterlyste med rette den lut-
herske formanig innen norsk preken i en le-
derartikkel i Luthersk Kirketidende for en del
år siden. I samme åndedrag er det verdt å
merke seg hvilken vekt «sanctification» har
innen engelsk preken: det guddommelige liv
som springer fram, ikke av lovens formanin-
ger, men ved at Helligånden ved evangeliet
bygger opp Kristuslivet i tros livet og dagligli-
vet. «Forkynnelsen av rettferdigjørelsen av
tro er det som helliggjør», sier Lovelace. Han
peker på at begge kan *kjennes*. Helliggjørel-
sens grunn er vår forening med Kristi død og
oppstandelse (Rom 6).

Man blir litt skamfull ved å se at baptister
påpeker disse sentrale bibelske fakta, mens
det hos lutherske predikanter nærmest er
glemte. – Prekenen er imidlertid ikke bare
Guds og Åndens verk. Den har klart en men-
neskelig side:

V. Prekenen – menneskers verk

Ordet ble kjødt, men kjødet ble til bare ord
igjen, har det vært sagt noe sarkastisk vis-a-
vis norsk prekenradisjon. For en som tror på
Kristus inkarnert, er troen på Ordets virkek-
raft og videreformidling via mennesker en
selvsagt ting. Dette får, om mulig, enda større
viktighet i vårt møte med et litterært bibeltol-
kningsprinsipp.

1. Prekenen som total- formidling

Det har til tider, både i England og i Norge,
vært fremhevet at det er *budskapet* som skal
lyde. Predikanten må tre til side så tekst og
Kristus-hendelse blir stående alene.

Dette er ikke bare umulig. Det er gal teolo-
gi, sier Greidanus. Hans bruk av betegnelsen
«holisme» er nettopp myntet på en predikant

som blir ett med sitt budskap. Alt i et menneske forkynner når menigheten har kalt vedkommende til forkynner: liv, familie, opptreden, tekstfremføring, bønneliv og framferd på prekestolen.

Buttrick sier riktignok at å preke om Gud egentlig er unaturlig for mennesket. Men han tilføyer at siden Kristus kommer til oss i ordet, krever videreformidlingen *hele* oss, med følelsesliv og alt. Coggan, som ellers er en sin-dig anglikaner, beklaget at engelsk preken altfor ofte ble opplesningen av «an essay».

2. Predikantens opptreden

Alle homiletiske fremstillinger fra de senere år legger betydelig vekt på hvordan predikanten oppfører seg på prekestolen. (Jeg har gjengitt en reaksjon av Coggan på en norsk predikant i HPT 1/87). Den amerikanske systematikk-professor R.C.S. Sproul (Jackson, Miss.) sier at en *hel* predikant skal preke til *hele* mennesket. I kristentroen er det et skjær av intellektualisme, men også et levende «hjerter». Hvem som skal vinne av de to? Jo, intellektet skal holde orden på oss, men hjertet skal være hovedsaken. Å forstå betyr alltid å bruke hodet. Men å elske kan man bare med hjertet, og her ligger troen.

Waliseren Gwyn Walters betoner at enheten av predikant og tekst betyr at tilhørerne må kunne «se» prekenen, og ikke bare høre den. «Action on the pulpit». Tilhørerne ønsker seg en predikant «som ser en visjon, og som konsentrerer seg om tilhørerne mens de ser visjonen» (Samuel T. Logan). Naturlige bevegelser kommer fra hjertet.

I denne forbindelse føres det også en kamp mot «manusdyrkelsen». Manus binder kropp og blick slik at selve budskapet og kroppspråket blir bundet.

En rekke forfattere bruker også mye plass på stemme-bruk, og, ikke minst, på selve tekst-lesingen. Den litterære tolkningsmetode krever en innlevelse i teksten som bare et fullt villig trosvitne kan gi skikkelig uttrykk for. Her er i sannhet tale om å være en *integert* predikant. Stemmebruk er i denne sammen-

heng noe mer enn læren om hvor stemmeleiet er naturlig, enn si hvordan stemmen ikke skal trettes ut. Stemmen blir Kristi eget uttrykksmiddel i hans kosmiske kamp mot djevel og ondskapens åndehær i kirkerommet.

Hvordan kan vi gjøre oss nytte av de engelskspråkliges observasjoner som er pekt på ovenfor? Dette blir nå det siste spørsmål vi stiller oss.

VI. Impulser for norsk prekenhverdag

Her skal bare skissemessig antydes noen momenter som er verd overveielse:

1. Vi lever i en tid der det igjen er lov til å tale om «åndelig erfaring», sies det. Dette innebærer retten til å preke Guds ord direkte, slik vi «føler for det» når vi møter ordet i tekstene. Dogmatikken trengs, men la den ikke avspore eller overskygge teksten. Selv for den som ikke «tør» preke narrativt, eller i direkte litterær-tolket retning, er det av verdi å tolke den litterært for seg selv.

2. Forkynnelsen av inkarnasjonen og dens sammenheng med forkynnelsen er viktig. Farmer talte i 1946 om at det ikke er *vårt* hjerte som tvinger oss til å preke, men *kirken*s hjerte. Prekenen av inkarnasjonen er ikke alt en menighet driver på med, «men det er dens vesentligste liv». Sammenhengen mellom Ordet og ordene er ikke tema bare for preken 1. juledag!

3. Er vekkelsespreken, i dette ords klassiske betydning, borte fra norske prekestoler? Det er verd å huske at noen av våre fremste kirkeledere også var spesielle vekkelsespredikanter (Gisle Johnson, Ole Hallesby). Med 20–50% av høymessedeltakerne som kirkefremmede hver søndag, påligger det norske prester en spesiell forpliktelse til å forkynne det bibelske innhold av *metanoia*-begrepet, i hvert fall når teksten selv bruker ordet i våre perikoperek-

ker. Det behøver ikke bli ensidige svovelpreker av dette.

Og hvem vet om det ikke også innenfor den norske prestestand befinner seg åndsutrustede personer som er direkte kalt til å heve vekkelses-røsten? Engelsk preken-tradisjon har mye å lære oss her. Vekkelsesforskere hevder at alle vekkelse starter på samme måte: ved at grupper i menighetene konkret og vedholdende ber om vekkelse, og ved solid lære-forkynnelse. Og Coggan legger til: ved prestens prekenmeditasjon og stillhet.

4. Predikantene må begynne å lese profetene i sammenheng, ikke bare på jakt etter oppbyggelige tekster. De litterære og innholdsmessige frukter er meget viktige for en predikant som ønsker å fornye seg.

5. Enhver predikant bør alltid stille seg spørsmålet: Når holdt jeg sist en helliggjørelsespreken? Tapet av denne type forkynnelse sees i menighetsmedlemmenes dagligliv!

6. Det lutherske prinsipp om å skjelne mellom, men også å forkynne, lov og evangelium er fortsatt uoppgivelig. Sporene fra kirkesamfunn der dette er svekket, skremmer. Med lovens tunge dom, men, i like høy grad, med evangeliets frigjørende kraft til frelse har predikanten fått et redskap som ingen kan erstatte. Men nettopp dette redskap er Ordet, formidlet gjennom en predikants «holisme».

VII. Konklusjon

Et grundig, fornyende arbeid med teksttolkninger innen den engelsk-språklige verden har ført til en fruktbar ny-vurdering av forkynnesformen. Teksten selv må komme til orde, og det skjer ved at predikanten stiller

hele seg til Guds disposisjon når han vil gi oss ordet om Kristus, den inkarnerte og korsfestede – for at vi skal gi ham videre i Evangeliets egen form midt inn i vår hverdag. Dette er en utfordring og et privilegium, for engelske, amerikanske, australske og norske predikanter.

LITTERATURLISTE

- William Berdsley, John M. Cobb jr., m.fl.: *Biblical Preaching on the Death of Jesus*. Nashville 1989 229 s.
- David Buttrick: *Homiletic. Moves and Structures*. London 1987. 459 s.
- Donald Coggan: *Sure Foundation*. London 1981. 319 s.
- Herbert H. Farmer: *The Servant of the Word*. 2. utg. London 1959. 149 s.
- Al Fasol: *Essentials for Biblical Preaching*. Grand Rapids 1989. 152 s.
- Sidney Greidanus: *The modern Preacher and the Ancient Text*. Grand Rapids 1988. 360 s.
- Eric James: *Judge Not*. London 1988. 196 s.
- John Killinger: *Fundamentals of Preaching*. London 1985. 206 s.
- Donald A. Leggett: *Loving God and Disturbing Men*. Ontario 1990. 200 s.
- Samuel T. Logan (ed.): *The Preacher and Preaching. Reviving the Art in the 20th Century*. Phillipsburg, New Jersey 1986. 486 s.
- Thomas G. Long: *Preaching and the Litterary Form of the Bible*. Philadelphia 1989. 140 s.
- Richard F. Lovelace: *Dynamics of Spiritual Life*. Exeter 1979. 450 s.
- Robin Maas & Gabriel O'Donnell: *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*. Nashville 1990. 459 s.
- John Piper: *The Supremacy of God in Preaching*. Leicester 1990. 115 s.
- John Pollock: *George Whitefield and the Great Awakening*. London 1973. 272 s.
- John Pollock: *Billy Graham*. London 1966. 342 s.
- Klaas Runia: *The Sermon under Attack*. Exeter 1983. 108 s.
- W.E. Sangster: *The Craft of the Sermon*. London 1954. 260 s.
- Nigel Watson: *Striking Home. Interpreting and Proclaiming the New Testament*. London 1987. 191 s.
- George Whitefield: *Select Sermons*. (Med forord av M. Lloyd-Jones og biografi av J.C. Ryle). London 1958. 118 s.
- Opplysninger om mer litteratur fra før 1985 kan gjerne gis på henvendelse.

«I hans namn skal omvendning og syndsforlating forkynnast...»

Om kva plass nådemidla bør ha i omvendingsforkynninga

Av Jan Kåre Jakobsen

Berre dei færreste av oss vil kalla seg sjølv for «omvendingspredikant» eller «vekkjingspredikant». Like fullt er kallet til omvendning og tru eit element som må høyra med i forkynninga (jfr. Rom 13,11; Ef 5,14; Op 3,1f), og som vi ikkje har lov til å missa.

No kan det forkynnast til omvendning på mange måtar, og i norsk kyrkjeliv – som er vår referanseramme – har det også vore gjort. Men ein gjennomgåande tendens innanfor dei ulike retningane er at den lutherske nådemiddelteologien ikkje har hatt nokon framtrødande plass.

Det fylgjande bidraget er ein freistnad på å finna måtar å dra nådemidla inn i omvendingsforkynninga på – i større grad enn det vanlegvis har vore gjort. Eg trur at omvendingsforkynninga på den måten kan få nye og rike impulsar. Ikkje minst trur eg at forkynninga vil bli betre i stand til å koma menneske i møte som strevar med å «få til» å tru.

Vår spørsmålstilling er då: Kva plass bør nådemidla, Ordet og sakramenta, ha i omvendingsforkynninga? Kva bør predikanten kunna seia om *Ordet*, *dåpen* og *nattverden* når han formanar tilhøyrarane til omvendning og tru? Når det gjeld *Ordet*, må spørsmålet også stillast på ein annan måte: Korleis *bruka* Ordet som nådemiddel når vi forkynner til omvendning? Svaret på desse spørsmåla er eit

svar på spørsmålet om korleis vi skal applisera evangeliet på tilhøyrarane når vi forkynner til omvendning.

Uttrykket «omvendning» eller «å venda om» blir brukt på to måtar: Om «*den store omvendinga*» og om «*dagleg omvendning*». Dette svarar til ei pietistisk og ei reformatorisk line i norsk forkynningstradisjon. Utan tvil har den pietistiske lina vore den dominerande: Å venda om er å venda seg frå eit liv i verda, i synd, til Gud. På same måte som vi kan bruka ordet «omvendning» på to måtar, kunne det lata seg gjera å bruka ordet «omvendingsforkynning» på to måtar. No er det riktignok ikkje vanleg å kalla det for «omvendingsforkynning» når ein forkynner til dagleg omvendning. Frå ei side sett er *all* forkynning inst inne omvendingsforkynning. P.d.a.s. bør vi ikkje definera «omvendning» på ein slik måte at vi misser den «store» (betre: «fyrste») omvendinga. Alt i alt finn eg det mest føremålstenleg å bruka ordet «omvendingsforkynning» om den forkynninga som *på ein særleg måte* er retta til dei som ikkje lever i trua på Jesus Kristus, med det målet at dei skal ta imot han som frelsar og herre (= dåpspåminning).

Vi kan med full rett snakka om ein eigen *vekkjingstradisjon* i norsk kyrkjeliv dei siste 150 år, ja heilt frå Hans Nielsen Hauges tid. Det er f.o.f. lekmannsrørsla som har representert denne vekkjingstradisjonen. Innanfor lekmannsrørsla har omvendingsforkynninga på mange måtar levd sitt eige liv – på bedehuset, og ikkje i kyrkja.¹

Når eg i det fylgjande skal drøfta kva plass nådemidla bør ha i omvendingsforkynninga,

gjer eg det på bakgrunn av, og i diskusjon med vekkjingstradisjonen slik han trer fram for oss på 2. halvdel av 1800-talet. Eg siterer særleg frå haugianaren Anders Redal (1811–96) og rosenianaren Paul Gerhard Sand (1848–1911). Dei er representative for sine retningar, og dessutan er dei tilgjengelege gjennom trykt materiale. Når det gjeld sakramentsforkynninga, kjem eg til å sitera mest geistlege predikantar.

Før sjølve drøftinga (II) finn eg det nødvendig å gjera nærare greie for dei viktigaste grunnane til at nådemidla har hatt så lite framtrudende plass i vekkjingstradisjonen/den tradisjonella omvendingsforkynninga (I). Til slutt dreg eg nokre konklusjonar (III).

I. Nådemiddelteologien i vekkjingstradisjonen

Nådemiddelteologien er heilt grunnleggjande i luthersk teologi, og er ein av dei ting som er med på å gi lutherdomen sitt særpreg.² Det er ikkje riktig å seia at vekkjingstradisjonen har vanta nådemiddelteologi. CA 5 har berre unntaksvis vore anfekta (i dei lutherske greinene av vekkjingstradisjonen). Ein har rekna med både atterføding i *dåpen* og realpresensen i *nattverden*, sjølv om dette sjelden har vore tatt fram i forkynninga. Men framfor alt har ein lagt vekt på *Ordet*, og ein har ofte understreka at trua kjem av bodskapen vi høyrrer (Rom 10,17).

At *sakramenta* spela liten rolle i vekkjingstradisjonen på 2. halvdel av 1800-talet, er for så vidt naturleg når vi ser på det reint *historisk*. Vekkjingstradisjonen har nemleg eit eintydig bilete av si samtid: Det er vanekristendomen som råder. Alle er døypte og konfirmerte, og går til altars to gonger i året «efter Kalenderen», og dette slår dei seg til ro med. På denne bakgrunn kunne ikkje vekkjingstradisjonen anna enn å åtvara både mot dåpen og nattverden.³ P.d.a.s. hadde heller ikkje lekpredikanten noko nært forhold til sakramenta som sakramentforvaltar, bortsett frå at det kunne koma på tale at han utførte heime-

dåp.⁴ Men heller ikkje *Ordet* får eigentleg *nådemiddel*-karakter, og den viktigaste grunnen til det er å finna i den *teologiske* tradisjonen som vekkjingsrørslene stod i – og står i:

Frå ca. 1870, då impulsane frå Rosenius for alvor tok til å gjera seg gjeldande i Noreg, kan vi snakka om *to hovudretningar i norsk vekkjingstradisjon*,⁵ haugianismen og rosenianismen. *Haugianismen* stod i ein *pietistisk* tradisjon. Ein kravde sann, grundig og alvorleg endring i hjarta. Det var viktig å ikkje sleppa dei vekte for raskt ut or botskampen. Hauge sin viktigaste lærar var Pontoppidan, og hans *Sandhed til Gudfrygtighed*. No ville riktignok Pontoppidan halda fast på luthersk nådemiddelteologi. I samsvar med pietismens ånd er det då *Ordet*/ forkynninga som får den mest framtrudende plassen, men ikkje *Ordet* som tilsagn/ nådelovnad. Det er nådeverknadene i mennesket, den følbare trua i hjarta, som er av størst interesse. *Sakramenta* spelar ei heilt underordna rolle i pietistisk forkynning. Predikanten såg si oppgåve f.o.f. i å riva ned falsk tillit, og åtvara mot misbruk. Tilsvarende åtvara ein òg mot «den tagne tro», d.v.s. at ein trøysta seg til evangeliet utan at hjarta hadde blitt forvandla.⁶ Vi finn mykje av dette igjen i norsk omvendingsforkynning av haugiansk type. A. Aarflot hevdar om Hauge at sjølv om evangeliet blir ståande som «som det egentlig saliggjørende ord» er det likevel «et spørsmål om det (...) alltid blir oppfattet som proklamasjon av Guds nåde, eller et tilsagn om hans frelse uten betingelser på samme måte som i de reformatoriske skrifter. Det skyldes ikke at Hauge blander loven inn i frelsesprosessen, og gjør menneskets forandring til betingelse for frelsen. Men det skyldes at han sjelden lar evangeliet stå *ålene*».⁷

Nettopp dette siste – at evangeliet ikkje fekk stå *åleine* – var eit av dei viktigaste klagemåla frå *roseniansk* hald mot den haugianske forkynninga. P.G. Sand klagar over at dei brukar lova til å setja «Gjerde om Naadestolen», men at gjerdet som var meint til å halda dei ubotferdige unna, i staden held dei *botferdige* unna.⁸

Uttrykket «Kom, som du er!» gir ein tref-

fande karakteristikk av den rosenianske forkynninga. Men heller ikkje rosenianismen er orientert ut frå nådemidla.⁹ Å koma til Kristus er ikkje utan vidare det same som å koma til nådemidla. Rosenius kan nok forkynna sterkt om nådemidla,¹⁰ men nådemiddelforkynninga er ikkje integrert i omvendingsforkynninga. Det same er tilfellet hjå Sand. Grunnen til dette er sanssynlegvis å finna i den teologiske bakgrunnen for rosenianismen, nemleg *nyevangelismen*.¹¹

Omgrepet «nyevangelisme» er nokså diffust, og det blir brukt på fleire måtar. Det er meir eit teologisk «straumdrag» (som på denne tida fanst i fleire miljø) enn ei «retning»¹². Den ekstreme nyevangelismen kan karakteriserast med det kjende «Wärlden i Kristus rättfärdig er worden». Det dreier seg om ei «overobjektiv» forsoningslære, der det ikkje blir noko klårt skilje mellom rettferdiggjering og forsoning. Ein kunne understreka at Jesu død og oppstode var «for oss» på ein slik måte at det sprengde det juridiske «i staden for»: Det var eigentleg verda som i Kristus som hang på krossen og sona syndene sine. På same måten har verda, kvar einaste syndar, stått opp rettferdig då Kristus stod opp. Det inneber at det ligg eit generelt absolusjonsord i sjølve forsoninga¹³. Sjølv om berre det færraste hevda så ekstreme synspunkt, stod rosenianske predikantar heile tida i fare for å «trø over streken», og det er tendens til, hjå dei som er påverka av nyevangelismen, til å leggja rettferdiggjeringa til ei historisk tilbakelagt hending.

Så langt kan vi slå fast at vekkjingstradisjonen har vore influert av teologi som strengt tatt ikkje hadde bruk for – eller rettare: plass til – nådemiddel, verken Ordet eller sakramenta. Det gjeld både haugianismen, som har røter i pietismen, og rosenianismen, som har røter i nyevangelismen. Sjølv om ein i teorien har akseptert luthersk nådemiddelteologi, har «*nådemiddelkarakteren*» vore lite framtrèdande: Preika har berre i lita grad hatt form av tilseiing. Berre sjeldan har ein *delt ut* syndstilgjeving gjennom Ordet. I staden formidla preika kunnskap: Kunnskap om kor

langt ein var komen i Ordo salutis – eller kunnskap om kva Jesu død og oppstode «for snart 2000 år sidan» inneber. Sjølve det å til-eigna seg syndstilgjevinga var noko tilhøyra-ren måtte gjera sjølv.

II. Ein freistnad på nytenking

Utfordringa vår er å gjera evangelieproklamasjonen meir konkret ved å gi nådemidla ein meir framtrèdande plass i omvendingsforkynninga enn det tradisjonelt har vore gjort. Eg har inntrykk av at vi kjem inn på relativt upløygd mark når vi stiller problemet slik som vi her har gjort. Det svaret eg kan gi, kan difor heller ikkje vera anna enn antydningar og famlande freistnader på nytenking.

Etter kvart som vi arbeider med temaet, og prøver å gi impulsar til vekkjingstradisjonen ut frå reformatorisk nådemiddelteologi, vil òg eit anna spørsmål trengja seg fram: Må vi revidera den måten å forstå «omvending» på som har vore den vanlege i vekkjingstradisjonen (= den «store» omvendinga)?

Dåpen

Konkret stiller vi spørsmålet: Kva kan vi seia om dåpen når vi formanar tilhørarane til omvending og trø?

Tradisjonelt har ikkje vekkjingspredikanten (= lekpredikanten) hatt nokon ting å seia om dåpen, bortsett frå: «Du er ikkje frelst fordi du er døypt!»¹⁴ Blant dei mest radikale i denne samanhengen finn vi Andreas Lavik. Det synet han hevda, er nok framleis representativt for store delar av vekkjingsfolket: «Lad basunen give tydelig lyd og kom ikke med nogle vage talemaader om at vende tilbage til daaben». Han meiner derimot «at den bortkomne skal vende tilbage til den Gud, der tog imod ham i daaben». Det er eit grovt misbruk av dåpen når ein set dåpen i staden for Kristus og gjer dåpen til «tryllemidlet, som skal aabne himmeldøren». Tilsvarende åttvarar han mot «at fortroste sig paa det, at være døbt, dersom man ikke tror og tilegner sig det

som Gud tilbyder og skjænker i daaben». Då blir dåpen berre «en sovepude».¹⁵

Det er tydeleg at Lavik vil verna mot ein falsk tillit til dåpen. Men han gjer det på ein måte som fører til at dåpen også misser sitt verd som ekte kjelde til trøyst. Han spelar nemleg Kristus og dåpen ut mot kvarandre. Sjølv om han sterkt understrekar at det er frelse i dåpen, og at Gud tek imot barnet i dåpen, må ein likevel ikkje trøysta seg til det, dersom ein ikkje fyrst (?), utan dåpen, har tileigna seg det dåpen gir. Å snakka om dåpen i samband med omvendinga er ikkje berre unødvendig, men det er direkte forvirrande, meiner Lavik.

Lavik legg seg m.a.o. på Pontoppidans linje i dåpsspørsmålet: «Daaben er hos de unge, ligesom Ordet hos de gamle, Igjenfødsels Middel».¹⁶ Sjølv om enkelte har brukt dåpen som eit positivt element i omvendingsforkynninga (sjå nedanfor), har eg likevel inntrykk av at for hovudstraumen av vekkjingstradisjonen har dåpen vore ei fortidig handling, som ein har gjort seg ferdig med, og som ikkje har nokon funksjon seinare i livet. Difor er heller ikkje tilhøvet mellom dåp og omvendning noko aktuelt problem. P.d.a.s. har vekkjingstradisjonens krav om omvendning vore eit viktig korrektiv til alle former for «oppdragelseskristendom» som forstår dåpen nærast biologisk-naturalistisk, og ikkje finn plass til omvendinga.

I det fylgjande vil eg kommentera nokre måtar å positivt dra dåpen inn i omvendingsforkynninga på, når tilhøyrarane er døypte. – Dette er jo vår normalsituasjon.

1. Å bli minna om at ein er døypt kan fungera som eit «*evangelisk omvendingsmotiv*» i tråd med den paulinske formaninga: «Skjønar du ikkje at Guds godleik driv deg til omvendning?» (Rom 2,4).¹⁷ Den «spirande» trua, som ikkje vågar å gripa om lovnaden i evangeliet, kan få seg fortalt at «Gud har alt tatt imot deg». «Du høyrer eigentleg Gud til». Å venda om er rett og slett å venda tilbake til dåpen.

2. Det er *forpliktande å vera døypt*. Dåp og

tru hører saman. Det er eit hån mot dåpen å ikkje leva i dåpen. Ein er verre faren enn ein uedøypt, for ein har forakta Guds frelse som ein ein gong fekk del i (jfr. 1 Kor 11,29). Dåpen blir på denne måte eit *domsmotiv*; det er botsropet som lyder: «Vend om! Hugs at du er døypt for å høyra Jesus Kristus till!»

Det har ikkje vore vanleg i vekkjingstradisjonen å på denne måten nytta det at ein ikkje lever i dåpen som domsmotiv. Derimot har ein ofte – og til dels grundig – freista å riva ned falsk tillit til dåpen ved nærast å seia: «Gløym at du er døypt!» Det er heilt på sin plass å riva ned falsk tillit til dåpen (jfr. offerpolemikken hjå GTs profetar), men når ein gjer det på denne måten, er det vanskeleg å i neste omgang seia noko positivt om dåpen.

3. Dåpen kan forkynnast som eit svært konkret *uttrykk for sjølv evangeliekerygmaet*. Dette har berre i svært liten grad vore gjort i vekkjingstradisjonen. I den kyrkjelege forkynninga har det derimot vore relativt vanleg, men ikkje alltid har samanhengen med omvendinga kome like klårt fram. Evangeliet i dåpen – ikkje minst i barsedåpen – er sterkt og radikalt. Difor kan det seiast til ein syndar som er knust i samvitet av Guds lov, at han skal få klamra seg til nåden i Kristus, og at den nåden fekk han del i den dagen han blei døypt. Då blei Jesu død og oppstode hans, og Gud har aldri tatt det tilbake....¹⁸

Når evangeliet blir «sleppt fritt», er det fare for at det kan misbrukast. Det ligg det i sjølv evangeliets vesen. Uttrykka «tagen tro» og «sovepude» som vi kjenner fra vekkjingstradisjonen, vitnar om at ein har følt dette som eit problem, ikkje minst i samband med dåpen. For å gardera seg mot misbruk har ein då enten sett «gjerde» om dåpen, slik at ein let evangeliet gjelda berre på visse vilkår – då blandar ein saman lov og evangelium. Eller – vanlegare: Ein har unnlata å tala om dåpen.

4. I forlengjinga av pkt. 1 og 3 ligg at dåpen kan vera ein «*knagg*» for den *anfakta trua*. Det gjeld for den nyomvende, som ikkje vågar å gripa om evangeliet, og det gjeld like mykje for den «vidarekomne». «Man må ganske freidig å fri holde seg til dåpen, og holde den opp mot all synd og samvittighetsfrykt – og ydmykt si: «Jeg vet godt at jeg ikke har noen rene gode gjerninger. Men jeg er

døpt; og i dåpen har Gud, han som ikke kan lyve, forbundet seg med meg med løfte om ikke å tilregne meg min synd, men drepe og utslette den», seier Luther.¹⁹ Den som ikkje «får til» å tru, må få høyra at dåpen gir ikkje del i Kristus fyrst når ein trur det, men han gir del i Kristus i kraft av Guds lovnad – uavhengig av mi tru. Det er *det* trua skal få gripa tak i.

5. Ikkje minst i omvendingsforkynninga – når det er snakk om å bryta med det gamle livet, og leva eit nytt liv – bør den «symbolske» sida ved sjølv dåpshandlinga kunna koma fram: At vi vart gravlagde og oppreiste med Kristus (Rom 6,4), ikkje berre sakramentalt, men også for at vi skal «leva eit nytt liv». Sjølv om vår praksis med overausingsdåp ikkje er så talande som neddykkingsdåp, er saka likevel klår nok. I tråd med dette spør Luther i Cat. min.: «Kva tyder det å vera døypt med vatn?», og svarar: «Det tyder at den gamle Adam i oss skal druknast ved dagleg anger og bot, og døy med alle synder og vonde lyster. I staden skal eit nytt menneske koma fram og stå opp kvar dag...»²⁰

6. Det området reformatorisk kristendomsforståing på ein særleg måte kan gi nye impulsar til vekkjingstradisjonen, er tanken om omvendinga som «dagleg omvending», og at den daglege omvendinga er «dåpen i funksjon». Men dette er også det vanskelegaste – fordi det rokkar ved sjølv omvendingsomgrepet. Vekkjingstradisjonens syn på dåpen og omvendinga har noko statisk over seg. Dåpen er ei fortidig handling, som ikkje har relevans seinare i livet. Men også omvendinga har noko fortidig over seg; det er noko ein kan sjå tilbake på og vitna om. Når ein er omvendt, har ein kome over i «nådestanden», og for «de stående» skal predikanten f.o.f. forkynna til «helliggjørelse». Resultatet blir at både nådestanden og helginga blir lausrive både frå dåpen og omvendinga.

Hjå Luther er det heile meir dynamisk. Omvendinga er ikkje noko ein gjer seg ferdig med, men noko som ein skal «øva seg i» dag-

leg (jfr. ovf. pkt. 5). Tilsvarande er også dåpen noko livsvarig. Det er dette han vil ha fram med biletet av skipet, som vi nok kan falla ut or, men som ikkje dess mindre følger oss ved sida vår som vår sjanse til redning, like til døden. Dåpen er f.o.f. Guds lovnad som er applisert på oss, og den står fast. Å venda om er «ikke noe annet enn å vende tilbake til dåpens kraft og tro, som vi hadde falt fra, og gå tilbake til det løftet som en gang ble gitt...»²² Å venda om inneber m.a.o. at dåpen blir gjort notidig, for det er å venda seg til den Guds nådelovnad som på ein særleg måte blei vår i dåpen (jfr. ovf. pkt.1). Når A. Lavik ikkje vil høyra snakk om «at vende tilbake til daaben», men derimot «til den Gud, der tog imot ham i daaben», er det uttrykk for meir enn ordkløyveri. Det går på sjølv nådemiddelteologien.

Noko heilt anna er kva *gagn* vi vil ha av dåpen, d.v.s. av Guds lovnad. Det er eit spørsmål om kor vidt vi blir ståande i den tru som dåpen gir. Også det understrekar Luther kraftig. Det same har vekkjingstradisjonen gjort, og det skal han ha ære for.

Nattverden

Kva har vi å seia om nattverden når vi formagnar tilhøyrarane våre til omvending og tru? Tradisjonelt har ikkje predikanten hatt noko særleg å seia om nattverden i denne samanhengen. P.G. Sand råder lekpredikanten til å «ved Leilighed fremholde, at denne (Nadverden) er indsat blot for sande Kristne, hvorfor uomvendte bør holde sig derfra, da de æder og drikker sig selv til Dom». Det var stort sett dette som lydte frå preikestolane i kyrkja òg gjennom heile forrige hundreåret, og langt inn i vårt. Ein hadde mykje å seia om å misbruka nattverden, om ein var «verdige», eller «skikka», til å koma fram. Men berre sjeldan kunne ein trøysta eit engsta samvit med nattverden. Det var viktigare å átvara tilhøyrarane mot å finna trøyst i nattverden. «Til styrkelse af Livet i Gud er den bestemt. Men den er ikke bestemt til at skabe det nye Liv i dem,

som ikke har det», seier kateket K. Tonning i ei Skjærtorsdagspreike.²⁴

Resultata uteblei heller ikkje: Ein klarte med denne forkynninga å «reinsa» nattverdbordet. Men frå ca. 1890 lyder nye tonar: «Søgningen til Herrens Bord synest i de siste Tider at aftage Aar for Aar. ...Det underlige er at også mange af dem, som Søndag efter Søndag fylder vore kirker og Bedehuse, og som vi har Grund til at tro, tager det alvorlig med sin Kristendom, sjældnen, eller kanskje aldrig møder frem ved Nadverdbordet...», seier pastor Olaf Holst i ei preike.²⁵ Tilsvarende signal kjem frå bl.a. Gustav Jensen.²⁶

På denne tida tok forkynninga om nattverden til å bli prega av ei heilt anna sjelesørgjærisk haldning over for dei som ikkje kunne seia at dei hadde nådd til eit klårt trusstandpunkt, enn det som hadde vore vanleg tidlegare. Somme tider blir det tatt direkte oppgjær med den «gamle» måten å tenkja på, og med den «dømesykja» som prega den: «Du dømmar andre for verdslige og uomvendte! Men hvad dømmar du efter? Mon ikke efter et løst Indtryk... Ja, men du ved, at de engang har ligget under for denne eller hin synd! – men om det nu var denne Synd, der drev dem til Herrens Bord? De har erkjent denne Synd og vil nu søge Tilgivelse for den og Hjelp mod den. Har du da Ret til at holde dem tilbage...»²⁷

I denne «nye» måten å forkynna nattverden på ligg det ei opning mot å *dra nattverden meir inn i omvendingsforkynninga* enn det som har vore vanleg. Når dette er så godt som ukjent i vekkjingstradisjonen, skuldest det sjølv sagt også at lekpredikanten vanlegvis forkynte i ein nattverdlaus samanheng. For utan tvil vil ei slik nattverdsforkynning fungera best når ein samtidig også kan *invitera* til nattverd. I det fylgjande vil vi peika på fleire måtar som det kan gjerast på.

1. Vi oppmodar ofte tilhøyrarane til å «*ta imot Jesus*» – eller vi brukar tilsvarende uttrykk: «koma til Jesus», «seia ja til Jesus» o.a.. Det heile blir lett for abstrakt, og mange strevar med å «få til» å ta imot Jesus. Her kan

nattverden vera til god hjelp; meir konkret kan det ikkje seiast: Å koma til Jesus er å koma til Herrens bord. Å ta imot brødet og vinen er å ta imot Jesus. Nattverdgiesten får ta imot han med munnen, og lukka han inn i hjarta – «og då er han din, med alt han er og har gjort for deg, og ingen kan ta han frå deg».

2. Når vi forkynner nattverden som antyda ovanfor, er *realpresensen* fundamental. Realpresensen er også eit sterkt *uttrykk for sjølv evangeliekerygmaet*. Det er den Jesus Kristus som døydde for våre synder, og som stod opp frå dei døde for at vi skulle stå rettferdige for Gud, som gir seg sjølv til oss. Det er Jesu fullkomne frelsesverk som blir gitt oss. Det er ikkje «abstrakt» nåde vi får – som blir til syndstilgjeving fyrst når vi trur. Det er *syndstilgjeving vi får å eta*. Til den lovnaden får trua klamra seg.

3. Fordi Jesus er så konkret til stades i nattverden – «det som hendene våre tok på» (1 Joh 1,1) – kan nattverden vera ei sterk trøyst i anfektinga, ein «knagg» som *trua kan gripa fast i*; ein knagg som p.d.e.s. er noko utanfor meg, men som p.d.a.s. er noko nært: Det er ikkje nødvendig å fara opp til himmelen for å henta Kristus ned (Rom 10,6).

4. I forlengjinga av pkt. 1–3 kan vi i eit eige punkt presisera den *individuelle applikasjonen* i nattverden. Her kan det på ein særleg måte seiast til den som ikkje vågar – eller ikkje «får til» – å tru: Her blir det ditt! Den frelse som Jesus Kristus vann for deg då han døydde og stod opp; her gir han det til deg!²⁸

5. I møte med alle «smugtruande» som finst i kyrkjelydane våre, bør vi understreka kor viktig det er å *vedkjenna si tru for andre* (Rom 10,9). Utan ei slik vedkjenning får ein ikkje oppleva den kraft og glede som ligg gøymt i trua. Dette har også vore eit sentralt punkt i vekkjingstradisjonen: Ein har bedt dei som ville venda om, å gi seg til kjenne på ein eller annan måte: ved å rekka opp ei hand, koma

fram og bli bedt for, stansa igjen på «ettermøte» osv. Å delta i nattverden også er ein måte å fortelja dei andre på, at ein høyrer Jesus Kristus til. Det skjer kvar gong ein er med og feirer nattverd (jfr. 1 Kor 11,26), men å gå til nattverd er også ein fin måte å vedkjenna si tru på for *fyrste* gong. Dette kjem sjølvsagt ikkje i staden for vitnemålet i kvardagen.

6. Det viktigaste i omvendingsforkynninga, som i all forkynning, er å *peika på Kristus, måla Kristus som krossfest*« (Gal 3,1) for augo på tilhøyrarane. Også sjølve nattverdhendinga og nattverdelementa kan bidra til det. Brødet vitnar om han som kalla seg livsens brød. Det brotne brødet eller nattverdbløden med biletet av den krossfeste Kristus innprega, vitnar om han som gjekk i døden for oss. Og vinen – den edlaste og festlegaste av alle drikkar, let oss ana noko av festen i Guds rike. Så kan dette òg vera eit moment i tilknytning til pkt. 1–4 ovf.: Sjå på brødet som blir lagt i handa di! Legg merke til vinen!

7. Har *prøvings- og domsmotivet* i nattverden nokon plass i omvendingsforkynninga i dag? Ikkje vanlegvis. Problemet dei fleste stadene er ikkje at folk kjem til nattverd som ikkje burde koma. Det er heller så at mange som burde koma, ikkje kjem. Men prøvingsmotivet er bibelsk, og sjølv om det ikkje er det primære ved nattverdfeiringa, har det likevel sin rettkomne plass (jfr. alt. I «Paulusordninga», for nattverd utanom høgmesse). Når nattverden berre blir eit «rituale», og nattverdfeiringa blir medvitslaus, er det på sin plass å formana nattverdgjestene til å tenkja over kva dei er med på, og til å feira nattverd på ein slik måte at trua kan koma til. Vår oppgåve er ikkje fyrst og fremst å få folk til å slutta å gå til nattverd.

Ordet

Det har i vekkjingstradisjonen aldri vore tvil om at Guds ord er eit skapande og verkekräftig nådemiddel. Særleg i den rosenianske retninga har dei vore dyktige til å proklamera

evangeliet om frelsa i Jesus Kristus. Likevel har, som nemnt, nådemiddelkarakteren vore lite framtreddande.

Eg finn 4 *grunnelement* i tradisjonell (omvendings-)forkynning: eit didaktisk, martyreisk, kerymatisk og eit parakletisk element. Det er eigentleg ikkje snakk om 4 preiketypar, men meir om ulike «sider» ved bodskapen, eller 4 måtar å forkynna på, som ein kan nytta seg av i ulik grad innanfor ei og same preike, for å gi uttrykk for nær det same saksinnhaldet.

I dette avsnittet vil vi ta føre oss kvar av dei 4 måtane å forkynna på, og freista å seia noko om korleis vi kan applisera evangeliet på tilhøyrarane, f.o.f. ved å ta praktisera nådemiddelkarakteren ved Ordet (kerymatisk forkynning), men også ved å gjera «Ordet som nådemiddel» til ei «sak» i omvendingsforkynninga.

Didaktisk forkynning

Det didaktiske av (*didaskein*: læra, undervisa) er eit grunnelement i all forkynning. Det svarar til at forkynninga har eit teologisk innhald, og at ein legg ut bibelordet når ein forkynner. Om Jesus står det mange stader at han «lærte» folket (Matt 4,23; 9,35 o.a.), og han blir tiltala som *didaskalos*. Også predikanten er *didaskalos* (Ef 4,11). Men det er *Kristus* han forkynner; ikkje seg sjølv.

Det didaktiske elementet har ikkje alltid vore like framtreddande i den tradisjonelle omvendingsforkynninga. Utan tvil var det ein sterk tendens i den eldre, haugianske forkynninga til at evangeliet blei «objektivisert» til ei «sanning» eller ei «lære» som det galdt om å ha kjennskap til. Så er då også omkvedet frå «den nye retning», rosenianismen, at dei talar «om Evangeliet og om Troen» og hoppar over «selve Evangeliets forkyndelse i Forbindelse med Opfordringen til at tro». P.G. Sand hevdar så seint som i 1889 at denne måten å preika på «muligens (er) den mest almindelige blant vore Lægprædikanter». ²⁹ (P.d.a.s. klagar P. Amlie alt i 1872 at «i vor saa meget bevægede Tid, ser det ud til at der kun er Enkelte her og der, som er Sandheden troe».) ³⁰ Men også hjå predikantar som er påverka av nyevangelismen, er det tendens til at evangeliet blir ei «sanning», og trua tilsvarende blir «for-santholden». Evangeliet blir likevel proklamert på ein heilt annan måte enn i haugianismen.

I generasjonar har det vore mogeleg å forkynna til omvendning på grunnlag av den kristne elementærkunnskapen som folk hadde. På få ti-år har denne situasjonen endra seg totalt. Som aldri før er det blitt nødvendig å undervisa i grunnsanningane i den kristne tru, også i samheng med omvendingsforkynninga. I denne samheng må også nådemidla vera blant dei tema predikanten rører ved: sakramenta (ovf.) og *Ordet*. Tilhøyrarane må få vita at Bibelen ikkje berre handlar om Jesus, men at vi møter Jesus i Bibelen. Dei må få vita at Gud gir oss sin Ande gjennom *Ordet*. Dei må få vita kva den særprega form for individuell applikasjon som skriftemålet er, går ut på. (Med unntak av læstadianismen er skriftemålet fullstendig gløymt i vekkjingstradisjonen). Og dei må læra å byggja si tru på det som står skrive – på *Ordet* – og ikkje på skiftande kjensler. Det didaktiske elementet vil på denne måten vera eit korrektiv til den type omvendingsforkynning som har tyngdepunktet i det parakletiske.

Det didaktiske elementet er nødvendig i all forkynning. Det er likevel ikkje tilstrekkeleg, og dersom forkynninga blir *einsidig* didaktisk, misser ho lett bodskaps- og tiltalekarakteren. Den didaktiske sida bør difor *kombinerast med den kerygmatiske*. For det ligg ein tiltale i sjølve evangeliet, og det *vil* noko med tilhøyrarane. Men det didaktiske må også kombinerast med det *parakletiske*. Som sendebod for Kristus må vi inntrengjande be tilhøyrarane – som om Gud sjølv formanar gjennom oss: Lat dykk forsona med Gud! (2 Kor 5,20).

Martyreisk forkynning

Den didaktiske sida ved forkynninga må også kombinerast med den *martyreiske* (av *martyrein*: vitna). All forkynning er martyreisk. I det ligg det at ho har ei subjektiv side. Ho er merka av predikanten. Ho ber hans fingeravtrykk. Predikanten sine tidlegare erfaringar (= opplevingar som er tolka i lys av Guds ord) er med å setja farge på forkynninga. Det martyreiske elementet er med å gjera forkynninga ekte. Predikanten står fram som eit vit-

ne og som ein garantist for budskapen. Han kan seia «eg». Det er det ein har opplevd og sett, ein vitnar om (jfr. Joh 1,32; 3,11; 1 Kor 15,15 o.a.).

Det martyreiske elementet, vitnemålet, har ein framtrødande plass i vekkjingstradisjonen. Predikanten *vitnar om si tru*, og om korleis han kom til tru. Det same gjer den nyomvende.³¹ Når dette blir gjort med skjønsmd, er det med å gjera preika personleg og nær.

I vekkjingstradisjonen har det og vore svært vanleg at den martyreiske sida kjem fram ved at predikanten gir uttrykk for *kjennskap til korleis tilhøyrarane kan ha det*. «Har du nogen erfaring om denne Kjødets og Aandens Kamp i dit Hjerte?» spør *haugianaren* Anders Redal,³² og går dermed ut frå at andre gjennomlever omvendinga på omtrent same måte, sjølv om den same Redal også understrekar at ein kan koma til Gud på ulike måtar. Ei typisk problemstilling for «*Den nye retning*» er denne: «Dersom du har blevet til Skamme med din Omvendelse, saa det ikke har lykket for dig...»³³ Formuleringa har ein tydeleg snert mot den pietistiske ordo salutisforkynninga. Samstundes gir ho ein glimt av ein predikant som har opplevd å bli løyst av «evangeliet om den frie nåde».

Det som ligg under og ulmar her, er spørsmålet etter *kjenneteikna på den sanne og levande trua*. I pietistisk preiketeori spelar dette fundamentale rolle. Kjenneteikna kan vera enkle: Kjærleik til Gud og nesten, hat til syna. Dei kan også vera detaljerte og omstendelige.³⁴ Tilhøyrarane skal prøva seg sjølv innfor *Ordet*, og på grunnlag av det finna ut korleis dei har det med Gud.³⁵

Er det på sin plass å tala om kjenneteikna på den levande trua i vår forkynning i dag? Det er på sin plass å av og til spørja med Brorson: «Har du merket noensinne at din Jesus i deg bor?» (NoS 410,3). Det er på sin plass å átvara mot ei død og «sjølv sagt» tru. P.d.a.s. kan ein ikkje tala om kjenneteikna på ein slik måte at trua, frimodet og barnekåret kan grunnast på andre ting enn Jesu død og oppstode. På det punktet er kritikken fra Den nye retning rettkomen.

Å dra nådemidla inn i vitnemålet kan berga både trua og vitnemålet frå uheldig subjektivisme. Når «vitna» blir synonymt med å fortelja korleis ein vart omvend, eller fortelja om sine «erfaringar» med Gud meir allment, har eins eigne opplevingar og kjensler lett for å koma i sentrum. Hykleriet ligg òg på lur, ettersom freistinga til å gi uttrykk for at ein lever nærare (eller lenger borte frå) Gud enn ein faktisk gjer, ligg nær. Det krevst ei audmjuk haldning av eit vitne! Innhaldet i vitnemålet må f.o.f. vera det objektive: Det er det som vi har sett og høyr, vi vitnar om; Guds Frelse i Jesus Kristus, og at Gud gir oss del i denne frelsa gjennom nådemidla. I nådemidla ligg difor også frelsesvissa gøymt, for der har Kristus blitt min.

Kerygmatiske forkyning

Predikanten er ikkje berre lærar og vitne. Han er også herolden som er kalla til å ropa ut evangeliet – ikkje minst til dei som ikkje har høyr det og/ eller tatt imot det. Så er også «kerygma» (av *keryssein/kerygma*: forkynna, ropa ut/bodskap) stikkordet for den urkristne misjonsforkynninga (Matt 4,17; Apg 8,5; 1 Kor 15,14 o.a.).

Det er gjennom den kerygmatiske sida ved forkynninga at *nådemiddelkarakteren* i Ordet/ evangeliet kjem tydelegast fram. For evangeliet er ikkje berre ei forteljing om at Jesus tilgav synder den gongen han gjekk på jorda, men ein bodskap om at han tilgir i dag. Og det er ikkje berre ein *lovnad* om tilgjeving for den som trur, men det er *sjølve tilgjevinga* som blir gitt, ja delt ut, gjennom evangeliet. Når menneske blir tatt inn i gudssamfunnet ved at evangeliet blir forkynt, er det Guds gjerning i Kristus som held fram. Evangelieordet som lyder frå preikestolen, er det same som lyder til ein enkelt gjennom absolusjonen. Det er m.a.o. eit element av tiltale og tilseing i sjølve evangeliet. Det er ein bodskap som vil bli høyr og tatt imot. Difor må det appliserast på tilhøyrarane. Utan denne applikasjonen er det som det ikkje gjeld meg.

Dette er grunnleggjande tankar i *Luthers* syn på kva oppgåve preika har. Trass i det har

denne sida ved forkynninga vore svært lite framtrudande i norsk vekkjingstradisjon. I det trykte preikematerialet som eg har undersøkt, kan vi utan særlege vanskar finna avsnitt der evangeliet blir ropa ut, og det blir kunngjort at «alt er ferdig!». Tyngdepunktet er likevel noko annleis enn hjå Luther. Dette står i samheng med ulik teologisk basis (jfr. ovf. I). Hjå Luther dreier det seg ikkje berre om å overtyda eit menneske om noko som alt på førehand eksisterer: Om Guds vilje til å tilgi, at frå Guds side er frelsesverket fullkome osb. Preika vil f.o.f. overvinna vantrua, og det inneber at det er snakk om ein gudssrelasjon som ikkje kan endrast på annan måte enn gjennom stadig å ta imot tilgjevinga. Når eit menneske tar imot evangeliet i tru, skjer det noko objektivt med det: Det kjem i ein ny situasjon i høve til Gud. Det blir ikkje berre meddelt kunnskap om sin «eigentlege» situasjon, men det blir løyst frå synda.³⁶

Ikkje berre sakramenta, men også Ordet må forkynnast slik at *trua kan koma til*. Ikkje nokon artikkel er vanskelegare å tru enn den om tilgjevinga for syndene, seier Luther. Grunnen til det er at andre artiklar gjeld ting utanfor oss, og det treff oss ikkje på same måten, f.eks. artikkelen om at Guds finst. Men «remissio peccatorum trufft und gilt mir und dir.» Det finst nok òg andre artiklar som er vanskelege å gripa, reint intellektuelt, men «hic gravissimum» for eg skal ikkje berre snakka om det, men eg skal ta imot det.³⁷ Difor må tilgjevinga forkynnast slik at det går fram at det gjeld oss. Det er ikkje minst tiltalekarakteren ved evangeliet som slik vil «lokka» trua fram, og få henne til å gripa om «pro nobis».

Som nemnt har det kerygmatiske elementet vore lite framtrudande i norske vekkjingstradisjon. Det er ting som tyder på at det same kan seiast om norsk geistleg forkyning av 1992. Stein Mydske har undersøkt 55 høgmessepreiker frå januar 1985. Han fann ut at «mens omvendelsen ofte knyttes til *Ordet*, blir tilsigelsen av syndsforlatelsen som oftest knyttet til bruken av *sakramentene*». Og han stiller spørsmålet: «Har vi på den ene siden

havnet i en sakramentløs omvendelsesforkynnelse, samtidig som vi på den andre siden forkynner en skjult «sakramentalisme» som dementerer *Ordets* syndstilgivende makt? Har vi tiltro til *Ordet*, forkynt nå, som reelt nådemiddel?»³⁸

Dersom svaret på det siste spørsmålet er «nei», kan vi spørja vidare: Kva er så fall grunnen til det?

- Manglar vi *hermeneutisk* frimod? Har den historisk-kritiske metoden i den grad gjort bibeltekstane til historiske dokument at dei både har misst tiltalekarakteren, nådemiddelkarakteren og aktualiteten?

- Eller manglar vi *homiletisk* frimod? Er vi engstelege for å halda fram tiltalekarakteren og tilseiinga i evangeliet? Forkynner vi om evangeliet i staden for å forkynna det?

- Eller er det noko grunnleggjande galt med vår *teologiske* basis?

(Omvendings-) forkynninga bør ikkje vera einseitig kerygmatiske. Då blir ho svulstig og autoritær. Det kerygmatiske elementet høyrer likevel med til det aller mest grunnleggjande ved kristen forkynning.

Parakletisk forkynning

Når predikanten talar parakletisk (av *parakalein/paraklesis*: formana, oppmuntra, trøysta/tilsv.), vender han seg direkte til tilhøyraren med det uttalte mål at det skal skje ei endring hjå han. Så endar då også den urkristne misjonsforkynninga med direkte oppmoding til å venda om og bli døypt (Apg 2,28). Tilsvarende skriv Paulus om forsoningstenesta, at vi inntrengjande skal be tilhøyrarane om å lata seg forsona med Gud: «Det er som Gud sjølv formanar gjennom oss» (2 Kor 5,20).

Denne formaninga til omvendning og tru er eit særkjenne for vekkingstradisjonen. Det er blitt gjort på ulike måtar og med ulik intensitet i dei forskjellige retningane, og av dei forskjellige predikantane. Det dreier seg om alt frå den direkte og «masete» appellen til den forsiktinge hentydninga; alt frå kraftig understreking av at det må skje «no, i kveld», til understreking av det motsette: Det må ikkje skje for raskt; det heile må modnast. «Tal således,

at Guds Ånd ved dine Ord kan få bevæge Uomvendte til at standse paa Syndens vei», skriv P.G. Sand i sine *Vink og Raad til unge Lægpredikanter*, og han held fram: «Og naar du formaner til Omvendelse, saa lad din Formaning alltid gjelde Øieblikket. «Omvend dig straks, i dette Nu», være din Opfordring... Intet er saa vækkende og gjennomtrængende som Ordet «nu».... Fremlegger dog Livets og Dødens Vei til Valg for eders Tilhørere, og bønfalder dem om at bestemme sig straks».³⁹

Er appellen/formaninga til omvendning *lov eller evangelium*? Det er utan vidare klart at appellen ikkje er evangelium. Evangeliet seier kva Gud har gjort. Appellen vil få *tilhøyrarane* til å gjera noko. Men appellen kan lyda med «*evangeliets tonefall*». Det skjer når han blir forkynt i tilknytning til sjølve evangeliet. Då får appellen karakter av tilbod og innbyding. Som den paulinske etiske paraklesen har ein «evangelisk eigenart», kan også omvendingsformaninga ha ein tilsvarende evangelisk eigenart.⁴⁰ Dersom omvendingsformaninga *ikkje* blir knytt til evangeliet, vil han lyda med lovas tonefall. Men *botsropet* kan også lyda: «Stands i Løbet og lader Eder overtale af Sandheden... Prøv dig...om du skulde være en saadan, som har en rolig Samvittighed under Syndens Herredømme i dit Hjerter».⁴¹ Sjølv om det er ein markant tendens til at botsropet er eit særkjenne for den gamle retning og den evangeliske omvendingsformaninga er eit særkjenne for den nye, er det likevel ikkje vanskeleg å finna døme på at botsropet blir forkynt også i den nye retninga, og omvendt at den evangeliske omvendingsformaninga lyder i den gamle. Eg ser ingen sakleg skildnad mellom kerygmatiske lovforkynning og botsropet.

Den parakletiske forkynninga vil *skapa ein ny situasjon* hjå tilhøyrarane. Botsropet vil gi dei eit stikk i samvitet og tvinga fram spørsmålet: «Kva skal eg gjera for å bli frelst?» (Apg 2,36; 16,30). Omvendingsformaninga med evangelisk tonefall vil letta samvitet, og oppmuntra den «spirande trua» som enno ikkje heilt vågar å gripa om lovnadene i evangeliet, til «dristig (tross alle lovens anklager) å

forlate seg på Guds nådeløfte i evangeliet, fly til avløsningen, kaste anker i dåpspaktens personlige nådetilsagn og nattverdens konkrete nådetilbud». ⁴²

I den parakletiske forkyninga kan predikanten svært konkret *innby til nådemidla* på ein sjelesørgjarisk måte. Fleire av måtane å omtala *dåpen* og *nattverden* på, som er nemnde ovanfor, har sin plass her. Å invitera til skriftemålet for å hjelpa tilhøyrarane til å gripa om evangeliet, er i høgste grad på sin plass; og sjølvsgagt omtale av sjølv *bibelordet*:

Når vi forkyner: «Kom til Jesus!» må vi også forklara nærare kor Jesus er å finna. «Kom til Jesus!» er det same som «Gå til evangeliet! Høyr det, les det, betrakt det! Der finn du Jesus.» Søkjande og nyomvende har lett for å kjenna etter inni seg om Kristus verkeleg bur ved trua i hjarta (Ef 3,17). Dei prøver å finna visse for barnekåret hjå Gud gjennom det dei føler. Ei av dei viktigaste oppgåvene for predikanten i den samanhengen er å få tilhøyraren til å venda blikket bort frå seg sjølv og på Kristus. I dette stykket er Rosenius og hans læresveinar dyktige. Men vårt poeng her er at Kristus må bli konkret og nær. Difor må tilhøyrarane *ikkje berre visast til Kristus, men til stadene der Kristus er å finna*: Ordet, som kjem «utanfrå» og tilseier nåde og tilgjeving for Jesu skuld, – og til sakramenta.

Omvendingsforkyninga har svært ofte hatt tendens til å bli utprega voluntaristisk. Det har vore ein sterk appell til viljen, og oppmoding til å bestemma seg. Dette skjer særleg når appellen/omvendingsformaninga ikkje blir knytt tilstrekkeleg fast til evangeliet. Då lyder han med *lovas tonefall*, og bidrar til å føra tilhøyrarane inn på gjerningsvegen; i motsetning til botsropet (ovf.), som vil vekkja eit sovande samvit. Resultatet blir ofte at tilhøyrarane/dei nyomvende produserer ei sjølvvlaga tru, og at det heile dreier seg om ei stemningsbølge. ⁴³ Eg trur at vi kan førebyggja – ved i større grad å dra *nådemidla* inn i omvendingsforkyninga enn det som har vore vanleg.

III. Oppsummering/ konklusjonar

Eg meiner at det som på ein særleg måte ligg vekkjingstradisjonen på hjarta – at det er nødvendig å venda om – er ein genuin bibelsk tanke som vi verken har råd eller lov til å gi slepp på. P.d.a.s. er også nådemiddelsteologien ein uvurderleg rikdom i vår lutherske kyrkje.

Eg trur at dersom ein kombinerer desse to linene i større utstrekning enn det som har vore vanleg, vil både den kyrkjelege forkyningstradisjonen – med vekt på *nådemidla*, og vekkjingstradisjonen – med vekt på omvendinga, få nye og rike impulsar. Eg har i denne artikkelen vist ein del døme på korleis *nådemiddelsteologien* kan dragast inn i omvendingsforkyninga. Men ein slik kombinasjon kan berre skje på visse *vilkår*:

1. Det viktigaste vilkåret er at vi justerer omvendingsomgrepet. Vekkjingstradisjonen må finna plass til den daglege omvendinga i sitt teologiske system. P.d.a.s. må den kyrkjelege forkyninga finna plass til det som eg har valt å kalla den «første» omvendinga.

2. Vi må gjenoppdaga den lutherske *nådemiddelsteologien*. Det inneber bl.a. at vi må pussa støvet av skjemaet: Kristus – *nådemiddel* – trua.

3. Evangeliet i *nådemidla* må få stå åleine. Det inneber at vi må ta risikoen for at det kan misbrukast. Den risikoen tok Gud ved inkarnasjonen. Å prøva å verna evangeliet mot misbruk er ei samanblanding av lov og evangelium.

På desse vilkår meiner eg då at forkyninga kan bli tilført *nye og rike impulsar*. Eg vil særleg peika på fylgjande:

1. Evangeliet blir nært og konkret. Dette er overlag viktig, ikkje minst i møte med menneske som strevar med å «få til» å tru.

2. For tilhøyraren inneber dette at han lettare

kan byggja vissa om barnekår hjå Gud på noko objektivt, utanfor seg sjølv. Nådemedla vil såleis vera eit vern mot opplevingstrældom. Når nådemedla på denne måten blir integreert i kristenlivet slik at trua kan koma til, blir heller ikkje f.eks. dåpen ei «sovepute», men ei kvilepute.

3. Når vi definerer omvendning på ein «vid» måte, blir omvendingsforkynninga relevant for alle, og ikkje berre for «dei uomvende». Dette vil ikkje seia at det ikkje er nokon skildnad mellom dei som lever i dagleg omvendning og dei som ikkje gjer det.

4. Å dra nådemedla inn i omvendingsforkynninga er eit reelt alternativ til masete appellforkynning med sterk oppmoding til viljen.

NOTER

1. Sjølv sagt finst det unntak. Johnsonvekkjinga var f.o.f. ei prestevekkjing, og det er heller ikkje vanskeleg å finna vekkjande forkynning av prestar i det tilgjengelege preikematerialet. Jfr. O. Hagesæther: *Kirken og tiden Norsk preken fra 1880 til 1910*. Oslo 1991, s. 73 ff.
2. Samanhengen nådemiddel - omvendning/tru kjem fram i CA 5 når det står: «Med Ordet og sakramenta som middel vert Den Heilage Ande gjeven, han som verkar trua, kvar helst og når Gud tykkjer om det, i dei som høyrer evangeliet...»
3. Jfr. O. Hagesæther: «Nattverd og preken», i *Nattverden i menighetens liv*. Oslo 1977, s. 118. Det var dessutan ein sterk skepsis mot alt som lukta av grundtvigianisk «dåpskristendom», ikkje berre blant vekkjingsfolket, men også ved det teologiske fakultet og i det kongelege kyrkjestyre. Knut Ree: *Dåpen i forkynnelsen*. Oslo 1991, s. 19.
4. A.B. Amundsen: *Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet*. Oslo 1989, s. 198.
5. Dessutan kom det på denne tida sterke impulsar frå reformert vekkingsliv, og i Nord-Noreg braut den læstadianske vekkjinga på. Dei reformerte impulsane har utan tvil vore med å svekka sakramentsynet.
6. Pontoppidan stiller problemet heilt på spissen når han i ein debatt om absolutionsjonen hevdar: «Hvad om den Ubodfærdige begynder at troe Præstens Ord, mere end sit eget Hjerter, mon han da ikke henter en Siæle-Pest og Forgift i Lægedommens Sted?» T. Austad: *Ordo salutis hos Pontoppidan. En studie i pietismens lære om frelsetilegnelsen*. (Upubl.)
7. A. Aarflot: *Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse*. Oslo 1969, s. 187.
8. P.G. Sand: *Den gamle og den nye Retning. Nogle Ord i Anledning af Striden mellem Guds Born*, s. 7 ff.
9. Ei grundig drøfting av «kom-som-du-er»-forkynninga finn vi på leiarplass (Blom/Klave-ness) i *Luthersk Kirketidende 1877*, I, s. 57ff. Bl.a. etterlyser ein nådemedla. «Hvorhen skal jeg komme?» s. 65ff).
10. Norske utgåver: *Skrifter i utvalg II: Nådemidlene 1968; C.O. Rosenius - for vår tid 5: Guds ord og Guds ånd*, 1978. Jfr. og K. Stormark: *En for alle og alle i en. Blad fra nyevangelismens historie og teologi*, 1981, s. 205ff.
11. Sjølv om både Rosenius og Sand freista å avgrensa seg mot nyevangelismen, var det likevel tendens til at det grodde opp nyevangelisme i spora etter rosenianske vekkjingar. Sjå Stormark; *En for alle* (note 10) s. 109ff. og G. Ousland: *Vekkeserretninger i norsk kirkeliv 1840-75*. Oslo 1978, s. 89+91ff. Jfr. og P.G. Sand: *Hvad er Nyevangelismen? Betragtninger i Anledning Klokke Jørgensens Afskedigelse*, 1890. Knut Ree freistar å finna anna forklaring på at dåpsteologien ikkje er integreert i sjølve forkynninga. Knut Ree (note 3), s. 22.
12. Stormark (note 10), s. 11+29ff.
13. Stormark (note 10), s. 18f.
14. Knut Ree dokumenterer denne påstanden ettertrykkelig når det gjeld lekpredikanten. Temaet «tenderer sterkt mot å forsvinne i «det tause kapittel» i en meget stor del av vår forkynning». K. Ree: (note 3), s. 213. Hjå teologar/ prestar er temaet sterkare framme.
15. *Sambaandet* 1899, nr. 34 og 26. Lavik har ein heil artikkelserie om dåpen i denne årgangen av *Sambaandet*. Jfr. og: *Syn og retningssliner for DVI*. 1953, s. 27ff.
16. *Sandhed til Gudfrygtighed*, spm. 665.
17. Mads Wefring skriv i «Minder fra mit Reiseliv» at ein frå 1830-talet tok til å forkynna «Daabspag-tens trøstefulde Betydning for de frafalne». Dette var noko nytt i lekmannsforkynninga i fylgje Wefring. Barnedåpen inneber for den fråfalne at «Gud ventende din tilbagekomst staar færdig med aabne Arme for at gaa dig i møde». *Luthersk Kirketidende* 1896, s. 53f. Vi har likevel ikkje inntrykk av at dette var vanleg.
18. W.A. Wexels «deler ut» evangeliet i dåpen med stort frimod: «Vi ere døbte til at tilhøre ham, til at have vort samfund med ham, til at følge ham... Jesus Christus er død. Døden havde intet krav paa ham, thi han var uden Synd; men han, som ikke vidste af Synd, han blev gjort til synd, behandlet som en Synder, for os.... Til denne hans Død ere vi døbte.. til Delagtighed .. i Forsoningen og Alt, hvad der ved den er tilveiebragt: Syndernes Forladelse, Rettfærdiggjørelsen....» W.A. Wexels: *Vidnesbyrd fra Kirken*, 1860, s. 360.
19. *Luthers skrifter i utvalg* (utg. I. Lønning, T. Rasmussen) I, s. 316.
20. Etter omsetjing ved Harald Kaasa Hammer 1977.

21. Jfr. I. Asheim: «Dåpen og det kristelige gjennombrudd», i *Kirken og nådemidlene* (L. Aalenfestskr.). Oslo 1976, s. 156ff.
22. Luther (note 19), II s. 129, jfr. V s. 127.
23. P.G. Sand: *Vink og Raad for unge Lægprædikanter*, 1889, s. 42.
24. Eckhoff, E.F.(utg.): *Vidnesbyrd fra den norske Kirke*, 1880, s. 236.
25. *Herrens Røst i Ørkenen. Betragtninger over Kirkeaarets Evangelieteksters første Række af Geistlige og Lægmand*. Samlet og udgivet af W. Hansen. 1893, s. 187.
26. Gustav Jensen: *Fra Menighetsforsamlingen*, 1905, s. 150f.
27. O. Holst i *Herrens Røst* (note 25), s. 188, jfr. O. Hagesæther (note 3), s. 119.
28. O. Holst forkynner dette varmt og sjelesørgjærisk: «Er Troen svag, er det saa vanskelig at tage Evangeliets almindelige Naadeforsikring til sig. Man tenker saa let, ja, dette er for andre, det er ikke mig, Herren mener, det er ikke mine Synder, han lover tilgivelse for. Men i Nadverdens Time kommer jo Herren til den enkelte, søger særskilt til ham eller hende, dine Synder er dig tilgivne, dine særegne Synder...», *Herrens Røst* (note 25), s. 189.
29. *Vink og Raad* (note 23), s. 20.
30. *Nogle Ord om de nye og gamle Arbeidere i Herrens Vingaard*, 1872.
31. Det er eit avgjerande vilkår, i fylgje pietistisk preiketeori, at predikanten er atterfødd. Elles kan han ikkje «dela Ordet rett» i samsvar med ortotomisk applikasjon. På same måten understrekar også Sand at berre «sande Troende» kan forkynna evangeliet. Den «Vakte» kan nok forkynna lova, men ikkje evangeliet. Han kan og berre i avgrensa utstrekning avsløra synd. Sand: *Ving og Raad* (note 23), s. 5.
32. *Herrens Røst* (note 25), s. 323.
33. J. Traasdahl og P.G. Sand: *Livet i Guds Son*, 1910, s. 190.
34. Jfr. Erik Vikström: *Ortotomisk applikation. Bibelordets tillämpning och delning enligt den konservativa pietismens predikoteori*. 1974. s. 100ff., spes. s. 105ff.
35. «Har du Erfaring om den hellige Krig, som føres mellom And og Kjød i din egen Barm», spør Anders Redal. «Kjender du i dit Hjerte den sukkende og bedende Aand, som aldri er stille og uvirkosom... Lykkelig er du om du har Erfaring herpaa.... Da er du blandt de Aandsfattige, som eier Himmeriges Rike... Prøv dig, kjære Læser, og kjend efter om du har det saa; skulde du være fremmed og ukjent hermed, saa maa jeg sige det rent ud, at du i følge Guds Ord staar udenfor den saliggjørende Naade...». *Herrens Røst* (note 25), s. 426.
36. Ivarsson. H.: *Predikans uppgift. En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatisk och pietistisk predikan*. 2.utg. 1973, s. 33.
37. WA 28,271,5, sitert etter Ivarsson (note 36), s. 169.
38. HPT 1/1986, s. 35.
39. *Vink og Raad* (note 23), s. 18.
40. Til uttrykket «evangeliets tonefall» jfr. O. Valensendstad: *Drømmen om den frie vilje*, 1939, s. 112f. Om den evangeliske eigenarten i paraklesen: E. Utnem: «Omvendelsesforkynnelse. Noen forkynnesaspekter på lov og evangelium» i (red.) I. Ellingsen: *Med kall fra Gud og kirken*, Oslo 1976 og E. Utnem: *Den evangeliske egenart ved den paulinske parenese*, i TTK 1963, s. 65ff.
41. A. Redal (note 25), s. 316-317.
42. Utnem 1976 (note 40), s. 256.
43. Det går sjølvsagt ikkje *nodvendigvis* nødvendigvis slik – «vinden blæs dit han vil» –, og det er heller ingenting i vegen for at ein også kan forkynna evangeliet, sjolv om ein i neste omgang har ein sterk appell til viljen.



PKU – PHU – PLO – PLU – NIGH – SOG – ABV – LIV...!

Nokre tankar om etterutdanning av prestar

Overskrifta er ein liten spøk. Hverken Presteforeninga eller Kyrkjerådet har PLO som prosjekt eller etterutdanning, men derimot finst det altså svært mange andre prosjekt og studieprogram for tida i kyrkja vår, og bokstavane i overskrifta er eit tydeleg uttrykk for det. Det er rosverdig at det blir arbeidd så iherdig med fleire praktisk-teologiske emne utanfor utdanningsinstitusjonane. Det fortel om eit klart behov for etterutdanning og vidareutdanning i prestenesta. Og det er både interessant og tankevekkande at det er dei praktiske faga som står i fokus! Ved sida av grunnutdanninga til presteneste vil fakulteta måtte engasjere seg meir for etter- og vidareutdanning i si samla verksemd. Innstillinga «Menighetsfakultetet fram mot år 2008» gir uttrykk for at etterutdanning bør vere eit prioritert område for fakultetet. I 1987 endra Presteforeninga si kursnemnd frå 1960 namn, og typisk nok vart det til Etterutdanningsnemnda.

Pastoral spiritualitet, modellering av prestar, vegleiing og evaluering står på dagsorden i fleire samanhengar og stadig oftare. Arbeidsveiledning (ABV) er det siste av Presteforeninga sine prosjekt. Det kan vel neppe klassifiserast som etterutdanning, men er ikkje mindre viktig av den grunn. Presteforeninga har i mange år hatt klare mål og handlingsprogram for etterutdanning av presteskapat. PKU (Pastoral-klinisk utdanning) var først ute, tydeleg inspirert av amerikansk tenkning og praksis, og med gruppedynamikk som eit av kjenneteikna. PHU (Pastoral-homiletisk utdanning) kom etter med ny innfallsvinkel på predikanten som person. Preika sitt innhald kan ikkje skiljast frå preikeforma og den presten som ber henne fram. I kjølvatnet av debatten om demokratisering og tenestedifferensiering kom leiarspørsmålet på dagsorden, og PLU (Pastoral lederutvikling) vart til som eitt av Presteforeninga sine mange prosjekt. At det å vere liturg er ei leiarrolle, finst det ingen tvil om, men god leiar av kyrkjelyden sitt gudstene-steliv blir ikkje presten berre med teologisk embetseksamen. Fullført praktikum gir heller ikkje store kvalifikasjonar til å meistre krevjande leiaroppgåver. Dei praktisk-teologiske seminarane gjev innsikt i presteleg teneste og hjelp til å øve seg i «handverket». Men det er erfaringane, vidare kunnskap og den personlege/åndelege vekst som i stor grad avgjer korleis ein utviklar seg som prest. NIGH (Nytt i Guds Hus)-prosjektet vart til med utgangspunkt i kyrkja sine nye gudsteneordningar. Tilliks med Kyrkjerådsprosjektet SOG (Sammen om gudstjenesten) er NIGH viktig som grunnlag for satsinga på gudsteneesta som sentrum for kyrkjelyden sitt liv, jfr. vedtaka på Kyrkjemøtet 1991.

Men kva med neste fase? Når prosjekta er gjennomførde, kva då? Kompetanseutviklinga vil nok halde fram både i Presteforeninga og i andre samanhengar. Og dermed blir det truleg fleire

spesialistar innanfor dei praktisk-teologiske disiplinane. Det trengst også. Men vi bør ikkje bli for nærsynte som prestar og berre tenkje på vår eigen kompetanse og kva som interesserer meg mest. Kva slags kompetanse treng kyrkjelydane? Det spørsmålet må også på dagsorden. Kyrkjelydane treng i alle fall prestar som tek vare på heilskapen i teologi og praktisk presteteneste, prestar som har integritet og nærleik både i høve til Gud og menneske i dei mange forskjellige utfordringane som prestetenesta byr på. Det er då vi må take til å sjå på korleis dei einskilde studieprosjekta gir mening til kvarandre. Vi må lære noko om korleis dei mange sidene ved det å vere prest heng i hop, og ikkje minst korleis vi kan inspirere kyrkjelege medarbeidarar, tilsette og frivillege, til trufast og meningsfull teneste i kyrkjelydane.

PHU har nyleg starta opp ein ny fase med vidareutdanning i homiletikk. NIGH er i ferd med å bli avslutta og vil etterlate seg evaluering og ei skisse om eventuell LIV (Liturgisk vidareutdanning). Og samstundes blir det tydelegare for fleire og fleire at preika og liturgien må gi liv og mening til kvarandre. Preika må forholde seg til tekstene, bønene, nattverden, salmane, kyrkjeåret, og gjere det på ein slik måte at heile messa blir noko anna og mykje meir enn «før» og «etter» preika. Då må det også vere rikeleg rom for «levd liv» både i preika og liturgien. Liturgien har sin eigen himmelske dramaturgi på jorda, og i dette perspektivet skal Guds ord forkynnast levande, kvasst, trøystefullt og truverdig. Det krev ikkje berre bevisste liturgar og gode homiletikarar, men i høg grad truverdige leiarar og trygge sjelesørgarar, som kjenner seg sjølv og kan å vurdere menneskelege reaksjonar.

At ei evt. liturgisk vidareutdanning kan samkjørast noko meir med vidareutdanning i homiletikk, og omvendt, det er ei sak. Men kvar er den staden eller dei fora der desse elementa blir synlege for oss og vi kan få sjå, leve og lære i eit integrert etter- og vidareutdanningsmiljø? Har vi ikkje mange uutnytt ressursar som kunne samlast til eit kraftsentrum for pastoral spiritualitet? I ei tid med nedsett pensjonsalder og behov for meningsfulle retrettstillingar, er ikkje dette ei oppgåve både for biskopar og andre som ønskjer å trekke seg tilbake til ei anna type teneste for ei tid? Ei medviten satsing på gudstenesteliv og kyrkjelydsbygging dei næraste åra, kjem ikkje utanom personar og fysiske bygningar/miljø der desse tankane og utfordringane kan modnast og utprøvast.

Mange vil kanskje tenkje at dette er dei praktisk-teologisk seminara si oppgåve. Det er mulig, men eg spør meg om det er realistisk innanfor dei studierammene som finst. I så fall trur eg vi må tenkje nytt og annleis om presteutdanninga, slik Ingebjørg Lindheim gjer det i Luthersk Kirketidende nr. 6/92, «Menneske først – prest så», ein artikkel som er vel verd å drøfte. Vi treng å sjå nærare på desse spørsmåla og fleire må engasjere seg i saka. Men uansett, eg saknar ein studie- og læringsstad for etter- og vidareutdanning i pastoralteologi og pastoral spiritualitet. Våre naboland har lenge hatt slike institusjonar, rett nok med forskjellig slags profil, men stillingar og fysiske bygningar/miljø, finst. Korleis det skal organiserast er eit ope spørsmål, men vi har bygningar og miljø, og i enkelte samanhengar er det tankar og planar på gang. Bør initiativet ligge i stifta? Er det tid for samdrøftingar mellom Presteforeninga, bispekollegiet og utdanningsinstitusjonane? Er dette berre fagforeningsspørsmål? Kvar er Kyrkerådet i bildet?

Øystein Bjørdal

P.S. Etter at dette er skreve er det nyleg lagt fram ei førebels og intern utgreiing om etterutdanning, «Et kompetent presteskap». Utgreiinga er gjort av ei partssamansett arbeidsgruppe frå Kyrkje-, utdannings- og forskningsdepartementet og Den norske kirkes presteforening. Det knytter seg stor interesse til dette dokumentet, som vonleg vil bli ferdig til offentleggjering seinare i år.

Ø.Bj



Nytt fra diakoni-fronten

Praktisk teologi har tradisjonelt vært teologi i relasjon til *prestens* embetsfunksjoner. Av den grunn er diakonien – til stor skade for både teologi og kirkeliv – blitt marginalisert i presteutdannelsen. HPT har ønsket å bøte noe på dette ved å tydeliggjøre at diakoni/diakonikk har en vesentlig plass innenfor den praktiske teologiske fagkrets; jfr. min art. «Fra anstaltdiakoni til diakonimenighet» i HPT 2/89.

Her skal omtales fire nye publikasjoner om diakoni fra det tysk-skandinaviske område: Først en europeisk forskningsrapport om «diakoniens teologi». Dernest en dokumentasjon fra en stor EKD-konferanse i Berlin 1989. Videre Reinhard Turres *Diakonik*, og endelig et rykende ferskt bidrag fra vår norske danske, Øyvind Foss.

Diakoniewissenschaftliche Institut i Heidelberg, grunnlagt 1954, har markert seg som et sentrum for diakonal forskning i Europa. Paul Philippi og Theodor Strohm, den nåværende og forrige leder av DWI, står som utgivere av rapporten «Theologie der Diakonie» – et studiearbeid som ble initiert etter den debatt om «diakoniens teologi» som skjedde rundt LVF's 7. generalforsamling i Budapest 1981.

Generalforsamlingen førte til bred offentlig interesse omkring den kontroversielle, systemvennlige utforming av nettopp en «diakoniens teologi» som den lutherske kirkeledelse i Ungarn hadde lagt seg på. Biskop Zoltán Káldys tese var at en gjennomført diakonal teologi ikke lar seg realisere innenfor et kapitalistisk system, ettersom kirken der er vevet inn i en samfunnsmessig klassestruktur. Innen et slikt samfunnssystem blir sann diakoni umulig. Den vil der uvegerlig få preg av velgjørenhet utført av den herskende klasse. Bare et sosialistisk samfunn uten klasseforskjell kan gi basis for en gjennomført diakoni.

Men dette var bare én faktor til begrunnelsen av et regionalt europeisk studium av diakoniens teologi. Man kjente på et *generelt* behov for å gjøre opp status for diakonien i ulike europeiske kirker. Og dessuten ønsket man å få kartlagt de viktigste diakonale utfordringer for de kommende år. Rapporten *Theologie der Diakonie* er delt i to. først får vi seks studier fra ulike land. Her profileres diakonien i Finland, Norge, Sverige, Ungarn, Folkerepublikken Tyskland og det tidligere DDR.

Dernest følger en avdeling med fire «rammestudier», hvor Gerhard K. Schäfer (DWI) innleder med en sammenlignende analyse av de seks lands rapporter. Theodor Strohm følger opp med en interessant studie om virkningshistorien etter Martin Luthers diakoniforståelse. Videre leverer Paul Philippi – typisk for hans arbeidsmåte – en teserekke til plassering av diakonien innenfor teologien som helhet. Richard Boeckler fremlegger så noen synspunkter for fremti-

dens diakonale og teologiske arbeid. Strohms og Schäfers runder av med å risse opp noen tema som bør bearbeides videre – økumenisk – i lys av emnet «diakonien teologi».

Målet med den omfattende studieprosess som ligger bak boken er dels å bearbeide europeiske diakonale erfaringer, dels å avklare diakoniens teologiske begrunnelse.

Boken gir en mengde verdifull informasjon om diakoniens status i de omtalt land. Det norske bidrag er levert av Kai I. Johannessen, en balansert fremstilling av nyere norsk diakonidebatt. De aktører som her trekkes frem, er T. With, O. Hauglin, T. Austad, L. Østnor, A.B. Oftestad og R. Flemestad, samt prof. O.G. Myklebust.

I sin sammenlignende vurdering fanger Gerhard K. Schäfer opp den interessante dobbeltbevegelse som har skjedd innen norsk diakoni. Den er tiltagende blitt sekularisert (O. Hauglin), samtidig har det gått et drag i retning av en kirkeliggjøring av diakonien (A.B. Oftestad, R. Flemestad). Sekulariseringen av diakonien synes å fremkalle en sakraliserende motbevegelse, hevder Schäfer (s. 159f).

Som allment europeisk trekk påpeker Schäfer det historisk velkjente forhold at den diakonale vekkelse i det 19. århundre skapte en diakonal reformasjon som resulterte i en *anstaltdiakoni*, løst fra det lokale menighetsliv. Dette strukturelle forhold har siden vært et nøkkelproblem for den kirkelige diakoni. Tilspisset formulerer Schäfer seg slik, og da primært med henblikk på den tyske situasjon: «En maktfull, sosialt høykompetent organisasjon står i kontrast til en stort sett diakonalt forkrøpelt menighetsvirkelighet» (s. 152f).

Verdt å overveie er også Schäfers kommentar til det «kristologisk-ekklesiologiske» diakonisynt. Schäfer spør om ikke denne posisjon, i det den har en tendens til å fortape seg i en metadebatt om diakoniens «vesen», kommer til kort når det gjelder «praksisrelevante perspektiver» (s. 167). Schäfer hevder at spørsmålet må stilles f.eks. til P. Philippi, men også til norske representanter for denne posisjon. Nå er den kristologisk-ekklesiologiske forankring av diakonien grunnleggende riktig. Problemet er å innløse posisjonen i en praktisk arbeidende menighetsdiakoni. Og skal det lykkes her hjemme, må vi først ta et kritisk oppgjør med den diffuse ekklesiologi som i for stor grad har preget vår kirkedebatt de seneste år. En livskraftig menighetsdiakoni er umulig uten et profilert menighetsbegrep og en sosial bærergruppe.

Theodor Strohm's eksposé over virkningene av Luthers diakonisynt fører helt frem til en utmeisling av fire diakonale hovedoppgaver i det felles europeiske hus vi nå ser konturene av (s. 203):

- Arbeidsløsheten og retten til arbeid i et EF med 17 mill. arbeidsløse.
- Arbeidet med en sterkere sosial utjevning mellom Europas rike og fattige regioner, altså «en diakoni uten grenser».
- Faren for å fortape seg i en indre europeisk horisont, uten blick for de langt mer dramatiske tilstander i den tredje verden.
- En innsats overfor hele det problemkompleks som handler om sosial urettferdighet, ungdom uten fremtidshåp, flyktninger og rasisme.

I møte med disse utfordringer hevder Strohm at Luthers visjon for et kristenmenneskes frihet fortsatt kan inspirere: I Kristus – ved troen – er vi fri i alle ting. I kjærligheten er vi bundet til nesten i alle ting.

Veien heter «eine Diakonie der Versöhnung».

Paul Philippi/Theodor Strohm:
*Theologie der Diakonie. Ein europäischer Forschungs-
tausch.* Heidelberger Verlags-
anstalt, Heidelberg 1989. 247 s.

Boken *Diakonische Kirche* gjengir hovedforedrag, innlegg og debatter ved et stort symposium som Das diakonische Werk i EKD arrangerte i februar 1989. Symposiet samlet fremtredende forskere og ledere ved diakoninstitusjoner og fra de diakonale «Werke» i EKD's medlemskirker.

Disse representanter for ca. 1/4 mill. fulltids beskjeftigede innen tysk diakoni kom sammen i en situasjon hvor krisefølelsen (jfr. s. 143) brer seg:

- «ideologien» og pionerånden svikter
- den diakonale selvforståelse taper kontur
- økonomien blir stadig strammere
- innvandrersproblemer er alt mer presserende
- et generasjonsskifte trengs i lederposisjonene.

«En felles enighet, orientering og avklaring om diakoniens fremtidige vei synes derfor nødvendig», skriver bokens redaktør (s. 11).

Konferansens program var bygget opp omkring tre stikkord: sendelse - tjeneste - ledelse.

Boken speiler mer mangfoldet i posisjonene innen tysk diakoni enn den staker ut en samlenende linje. Allerede i den teologiske fundamentering spriker standpunktene: Gerd Theissen begrunner hjelp som noe allmennmenneskelig - som en «suverén livsytring», for å bruke Theissens formulering, lånt av K.E. Lögstrup (s. 67). Andre tar ansats i rettferdigjøreleslæren (J. Albert), en charismatisk forståelse (R. Weth), osv.

Det er i det minste prisverdig at man taler åpent ut om situasjonen. Selv om synspunktene teologisk spriker, synes Johannes Degen å sette noen veimerker i sitt bidrag om «diakoni i sosialstaten». Dette tema anslår i sin knapphet både problemene og mulighetene for dagens diakoni i Tyskland: Diakoniens gullbelagte lenker er nettopp bindingen til sosialstaten, samtidig som den brede, offentlige aksept gir diakonien et bredt nedslagsfelt.

Degen ønsker «en ny besjeling av diakonien». Krisen i diakonien er bl.a. et symptom på den indre oppløsning av folkekirken (s. 144). Videre søker han en teologi om diakonien som evner å stå i dialog med samfunnet, som samtidig kan gi diakonien dens nødvendige kritiske funksjon, og som kan skape forutsetninger for kristen etterfølgelse på diakoniens område innen sosialstaten. Dessuten mener Degen - og flere med ham - at samvirket mellom profesjonelle og frivillige medarbeidere må bli langt bedre.

I et avsluttende utblikk i boken risses det opp fire store utfordringer fremover (s. 182f):

1. Åpen diakoni: Åpen diakoni kan ikke binde seg til en anstaltdiakoni, men må søke nye former for sendelse, ledelse og tjeneste.
2. Større oppmerksomhet om de diakonale erfaringer på det lokale plan: «Er en stor institusjon fortsatt identisk med diakoni?» (U. Bach).
3. Rekrutteringsproblemet: Lederproblemet er påtrengende.
4. Europas fremtid: Hvordan skal vi utforme det sosiale Europa av imorgen?

Gerhard Röckle (Hg.): *Diakonische Kirche. Sendung - Dienst - Leitung*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990. 185 s. DM 24,80.

Reinhard Turre har i sin store *Diakonik* tatt mål av seg til å skrive en bredt anlagt grunnbok. Forf. har i en årrekke ledet Diakonwerk/Halle, og dessuten hatt et undervisningsengasjement ved Martin-Luther-Universität-Halle-Wittenberg. Boken er således vokst frem av diakonale erfaringer i det tidligere DDR. Forf. uttrykker da også i forordet et forsiktig håp om at disse kan

bli nyttige når den felles vei skal stakes ut for diakonien i det gjenforente Tyskland.

Turre plasserer seg i den solide diakonale tradisjon som er knyttet til navn som H. Krimm, P. Philippi og H. Wagner – altså posisjonen «kristosentrisk» diakoni, med en summarisk karakteristikk.

Boken består av tolv omfattende kapitler. Kap. 1 om «begrunnelse og forutsetninger» gir både et ntl. riss og en kirkehistorisk skisse. Kap. 2 drøfter lidelsen, dens mange tolkninger og spørsmålet etter livsmening. Kap. 3 tar opp diakoniarbeidernes personlige engasjement.

Klart betones her behovet for trosmotiverte medarbeidere i diakonien (s. 56). Turre markerer tydelig hva som skiller diakoni fra almene hjelpeytelser: Diakonien har sin basis i Kristus og hans tjeneste, og den skjer i lys av den eskatologiske nyskapelse. Forf. tar også et oppgjør med selvrealiseringen som motiv for arbeid innen diakonien (s. 60f).

Kap. 4 tar opp den hjelp som ligger i de fungerende fellesskap. Kap. 5 drøfter forholdet mellom sosialetikk og diakoni, diakoni og statlig sosialarbeid. Kap. 6 profilerer evangelisk diakoni i forhold til den katolske Caritas. Kap. 7 og 8 drøfter menneskesynet, særlig i lys av nyere medisinsk teknologi. Noe merkelig følger *her* (?) et avsnitt (kap. 9) om mål for diakonalt arbeid. Kap. 10 er viet diakoniens forhold til medisin, psykologi og pedagogikk. Her fremholder Turre bl.a. at kirkelige rådgivningskontorer er i behov av en teologisk refleksjon over de verdier de bygger på (s. 255). Dagens ressurskrise betinger en behandling av temaet diakoni mellom teologi og økonomi (kap. 11). Boken avsluttes med et blick på diakonikk som teologisk fag (kap. 12).

Boken hviler på et solid teologisk grunnsyn. Turre kan komme til å sette en del klassiske, halv-glemte diakonale anliggender på dagsorden igjen. Å berge diakoniens «*proprium*» er en hovedsak for ham (s. 302). Bokens brede anlegg tilsier at fremstillingen mer gir almen orientering enn dybdeboring. Stoffutvalg og problemvinkling er for sterkt preget av orienteringen mot det diakonale sykehus. Menighetsdiakonien gis dermed liten plass. Bokens anti-sekulariserende tendens viser seg bl.a. i at Turre våger å kalle det kirkelige sykehus «en *misjonsstasjon* i en overveiende ikke-kristen omgivelse» (s. 242). Sterkt!

Reinhard Turre: *Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991. 318 s. DM 48.

Øyvind Foss er nå sogneprest i Sct. Johannes menighet i Vejle. Samtidig ivaretar han visse undervisningsoppdrag ved Århus Universitet. Under sine Heidelberg-år disputerte Foss på en avhandling om gjenreisningen av det diakonale «Hilfswerk» i Tyskland etter siste verdenskrig.

I sin nye bok *Kirkens diakoni* bygger Foss inn tre anliggender: Han gir først en *bibelteologisk* innføring (kap. 1–3/4). Dernest følger bokens største blokk, som er en fremstilling av *diakonien historie* fra Konstantin til det 19. århundre (kap. 3/4–10). I det avsluttende kap. 11 brytes den historiske fremstilling av, og vi får en systematisk-teologisk anlagt drøftelse av «hva saken gjelder» for *diakonien i dagens kirkesituasjon*.

Denne kombinasjon av bibelteologi, kirkehistorie og diakonal prinsipplære gjør boken anvendelig i ulike undervisningssituasjoner, men denne gevinst er kjøpt med et visst tap av profil og stringens som pris. Med sin store vekt på det historiske, vil boken avløse E. Olesens snart 25 år gamle fremstilling av *Diakonien i kirkens historie* (Kbh. 1969).

Behandlingen av det ntl. materiale er bokens svakeste del. Foss tar sitt utgangspunkt i Gudsrike-forståelsen. Det er ikke i denne ansats svakheten ligger, men i at de kristologiske og

ekkesiologiske aspekter er for svakt utfoldet i denne ntl. del (s. 21ff). De kommer med styrke tilbake i det systematisk-teologiske kapitel. Her kunne Foss ha trukket en klarere linje fra NT til sitt sluttkapittel.

Dessuten beveger fremstillingen seg noe ensidig på det begrepsanalytiske plan. Større bruk av sosial-historisk tilgang til bibeltekstene – ikke minst brevlitteraturen, som Foss utnytter for lite – ville beriket fremstillingen. I det hele røper den ntl. del at Foss her ikke har nyttiggjort seg den nyeste litteratur (Eks. ekskurset om husmenighetene). Den påfølgende kirkehistoriske fremstilling er balansert og solid. Foss påpeker (s. 58ff) de forskyvninger som i etterkonstantinsk tid skjer i diakoniforståelsen (bort fra Gudsrike-forankringen) og diakonitjenesten (bort fra menighetslivet til rent liturgiske funksjoner).

I analysene av hvorfor menighetsdiakonien aldri maktet å reise seg i den etter-reformatorske utvikling, er det én faktor som ofte tillegges for liten vekt: 30-årskrigen og den svekkelse av de kirkelige strukturer som denne medførte. Foss bare streifer dette forhold (s. 93).

Foss avbryter nokså abrupt sin historiske fremstilling ved overgangen til vårt eget århundre. Når han – av plassgrunner, som han selv antyder (s. 166) – ikke trekker linjene frem til dagens situasjon, kommer den avsluttende, aktuelle drøfting noe uformidlet på leseren.

Hvilken diakoniforståelse er det Foss plederer? Det er et klart *kirkelig*, dvs. menighets- og gudstjenesteforankret diakonisyn han målbærer. Gudsrike-motivet fungerer – og her er en viss Moltmann-inspirasjon merkbar – som et kritisk og «utålmodig» element i hans konsepsjon.

Interessant er ikke minst at Foss – under referanse til sin «Doktorvater» Paul Philippi – klart blinker ut *menighets*diakonien som den store utfordring i 90-årene (s. 187). Her gjør han viktige ekkesiologiske markeringer, ikke minst vis-à-vis sin danske kontekst: Et kirkesyn som avviser menighetsaktivitet holder ikke, hevder Foss. Han polemiserer videre mot en «ekkesiologisk doketisme» (s. 183f) og spissformulerer flg. tese: «En prestekirke kan ikke fungere diakonalt» (s. 195). Den kirke som kan bære frem en diakonal visjon er «ikke primært den øvrighetsbe-kreftende kirke, men den *kristne menighet* av aktive, troende mennesker» (s. 187).

Slike signaler – og ikke minst Anna Marie Agaards nye bok *Identifikasjon af kirken* (1991) – varsler at en ny, mer konturskarp ekkesiologi er i ferd med å bryte igjennom i dansk teologisk debatt.

Øyvind Foss har levert et betydningsfullt bidrag til den nordiske diakoni. Hans bok fortjener en stor leserkrets også på denne side av Skagerak.

Øyvind Foss: *Kirkens diakoni i bibelteologisk, historisk og etisk belysning.*

Aarhus Universitetsforlag,
Århus 1992. 232 s. Dkr. 198,-

Olav Skjevesland

Sjelesorg i skiftende belysning

Overskriften skal antyde at vi her står overfor en spennende bok med mye sjelesorg i seg og med mange vinkler og fasetter. De forskjellige aspekter utvikles særlig på grunnlag av følgende viljserklæring fra forfatteren, Owe Wikström, professor i religionspsykologi i Uppsala: «Jeg vil løfte frem det menneskesyn og den beskrivelse av menneskets situasjon som kommer til uttrykk i den humanistiske og teologiske tradisjon». Dermed går han til frontalangrep på psykologiens tiltagende dominans på antropologiens felt. Ja, han er mot slutten av boken endog engstelig for at vi synder grovt med vår psykologifisering i beskrivelsen av mennesket – og det er ikke lite sagt av en professor som tross alt lever av at det psykologiske perspektiv kan rettferdiggjøres...

Nå er psykologiens språk likevel ikke utradert i boken, men veksler med de teologiske og humanistiske innfallsvinkler. Wikström er nemlig innimellom også meget klar over at vi trenger den vitenskapelige avmystifisering av mennesket i psykologisk form. At mennesket er uutgrunnetlig (jfr. tittelen), skal i hvert fall ikke tas til inntekt for intellektuell slapphet om man vil være kongruent med forfatteren.

Boken har fem hoveddeler: Del I går inn på religionens psykologiske forutsetninger og funksjon. Hovedspørsmålet lyder: Hvorfor er mennesket religiøst? Denne del er den mest uttalt psykologiske, men spørsmålet besvares nyansert utfra individets, kulturens og meningens perspektiver. – Del II diskuterer forholdet mellom psykoterapi og sjelesorg på prinsipielt grunnlag, men relativt kortfattet. – Del III retter seg spesielt til psykoterapeuter og handler om de eksistensielle og religiøse spørsmål som kan dukke opp i psykoterapi. – I del IV gjennomgås de fire dimensjoner i sjelesorgen som Wikström har stanset for: Omsorg – Besinnelse – Tolkning – Fordypelse.

Omsorgsdimensjonen understreker at sjelesorgen på en ukunstlet måte må ledsages av medmenneskelighet og troverdige handlinger. *Besinnelsen* relaterer seg til sjelesørgerens oppgave som engasjert og reflektert samtalepartner i forbindelse med eksistensielle spørsmål, etiske konflikter og mystiske opplevelser. *Tolkningen* dreier seg om å kunne knytte besinnelsens erfaringer til en religiøs symbolverden. I *fordypningen* berøres klassiske religiøse problemer som tvil, Guds taushet, tilgivelsens mulighet osv. Sjelesorgen betjener seg her bl.a. av bønn, mystikk og meditasjon, og fremtrer generelt som en form for åndelig veiledning. – I bokens siste del (V) møter vi forfatterens «hjertevenn» Fjodor Dostojevskij i rollen som uovertruffen menneskekjenner. Allerede på første side i introduksjonen innrømmer Wikström at man lærer mer om mennesket hos de store forfattere enn i psykologiske grunnbøker. Kanskje kan hele den foreliggende bok leses som et forsøk på å overvinne professorens egen faglige ambivalens?

Når det gjelder Wikströms personlige bakgrunn, er den med hans egne ord (s. 21f) preget av en psykodynamisk orientert terapeututdannelse kombinert med en lavkirkelig teologisk profil, dog ispedd atskillig gresk-ortodoks mystikk. Den sistnevnte presisering slår så sterkt igjennom i boken at lavkirkeligheten nok ofte er vanskelig å oppdage. Også i sin psykologiske forståelse ønsker Wikström å være i utvikling, og fremfor alt finner han den sosialpsykologiske innfallsvinkel interessant.

Wikström presenterer innledningsvis noen av de grunnteser han forsvarer utover i boken. De kan derfor samtidig leses som en slags konklusjon:

– De religiøse og eksistensielle perspektiver er grovt forsømte både innenfor psykologi og psykoterapi. Livsspørsmål og problemer omkring ansvar og skyld, mening og tro, Gud eller slump er uunngåelige spørsmål med en egenartet psykologisk dynamikk. Uten å bli banali-

- sert kan de ikke forstås i termer av eller reduseres til bakenforliggende intrapsyriske, emosjonelle eller sosiale prosesser.
- Religionspsykologisk forskning kan, sammen med et forfatterskap som Dostojevskijs, medvirke til å åpne øynene for disse oversette dimensjoner.
 - De religiøse språk, riter og symboler gjør individet oppmerksom på «iboende» opplevelseskvaliteter, samtidig som disse religiøse uttrykk er hjelpemidler til å ringe inn, legitimere og bearbeide eksistensielle problemer.
 - Psykoterapien bør ikke unnlate å skjenke religiøse og eksistensielle problemer oppmerksomhet, og særlig fremheve deres intrapsyriske oppkomst og dynamikk.
 - Sjelesorgens viktigste arbeidsoppgave er ikke å behandle indre, ubevisste psykiske konflikter, men å aktualisere eksistensielle livsspørsmål. Den bør dessuten aktivt skape forutsetninger for tro og fordypelse av en kristen virkelighetsforståelse. I denne prosess er både klassiske og nyskapt symboler av sentral betydning: liturgi, fellesskap, musikk, arkitektur og de bibelske tekster og beretninger.

Denne klare understrekning av sjelesorgens egenart er bokens viktigste bidrag i dagens situasjon. Undertegnede anmelder har ingen problemer med å slutte seg til alle forfatterens hovedanliggender. Samtlige representerer viktige presiseringer i grensefeltet sjelesorg – psykoterapi. Deres fornemste bidrag består i å motvirke en sekularisering innenfra. Den skjer når kirkens sjelesorg mister tiltro til bærekraften i egen tradisjon og begynner å definere seg selv fortrinnsvis gjennom helsevesenets terminologi. Det er i denne sammenheng intet dårlig bidrag at også sistnevnte størrelse kan få tilført utvidet kulturell kompetanse gjennom Wikströms bok.

Blant de mange ting som kunne vært trukket frem, vil jeg nøye meg med å referere fra fire interessante innsiktsområder:

1. Det er meget klargjørende når Wikström i tilslutning til Ståhlberg og Spilka sonderer mellom ulike relasjoner i *forholdet mellom religiøsitet og psykisk forstyrrelse*. På dette felt er forbindelseslinjene langt mer nyanserte enn både sjelesorg og psykoterapi ofte makter å fastholde: a. Religionen kan for det første være et uttrykk for selve psykopatologien. Intense «mystiske» opplevelser, dramatiske omvendelser, tungetale og sang i ånden, ekstatiske utlevelse, overdreven skyldbevissthet osv. kan tjene som et språk og en form for det som adekvat må betegnes som en psykisk forstyrrelse. b. Religionen kan føre til en fortrenning eller kontroll av patologien. Det skjer når man anvender sin tro for å benekte eller mestre uttrykkene for den psykiske forstyrrelse man bærer på. F.eks. kan man i en viss forstand kontrollere og isolere sine impulser ved slavisk å følge religiøse ledere og deres regler. c. Religionen kan imidlertid også fungere helbredende. Troen kan i slike sammenhenger beskrives som en legende opplevelse som virker terapeutisk ned i de dypere personlighetsskikt. De religiøse bilder og uttrykk kan da berede vei for innsikt og forståelse på linje med en effektiv psykoteraeutisk behandling. d. Endelig kan religionen gi muligheter for en velgjørende flukt fra dype personlige konflikter og problemer, i alle fall i en krisepreget overgangsfase. Den kan altså gi ro og trygghet tross uløste konflikter, f.eks. ved at man tar sin tilflukt til engasjement og fellesskap i en religiøs gruppes liv. – Først når en sjelesørger og psykoterapeut er åpen for alle disse muligheter, er han eller hun i stand til å veilede på en god måte i dette grenseland.

2. I forbindelse med besinnelsens dimensjon i sjelesorgen introduserer Wikström også det han kaller *grensens og intensitetens tema*. Grensens tema er vel kjent i moderne sjelesorg. Det aktualiseres når konfidensen konfronteres med sitt livs grenser, f.eks. i form av lidelse, død og skyld. Intensitetens tema er på sin side grenseoverskridende. Det handler om besinnelsen over positive erfaringer som fremkaller undring, takknemlighet, fred, glede og lignende overstrømmende reaksjoner. Disse kan inntreffe på «skapelsens plan» og i en mer uttalt åndelig kontekst.

Sjelesorg og psykoterapi befatter seg altfor sjelden med det lyse i livet, sier Wikström med rette. Særlig er sjelesorgen utfordret når den vanlige verdens grenser sprenges av mystiske, åndelige opplevelser. Mystikkforskningen viser at en meget stor gruppe mennesker har vært i berøring med slike «peak experiences», der opplevelsen av enhet med og delaktighet i «*altet*» står sentralt. En sjelesørger må kunne forstå disse opplevelsers betydning for konfidenten og vurdere dem i lys av den kristne tro. På dette aller siste punkt gir imidlertid Wikström lite hjelp, men han åpner bevisst opp for et meget viktig område av den sjelesørgeriske besinnelse.

3. Når Wikström går over til å snakke om den sjelesørgeriske *tolkning*, konsentrerer han seg om noen klassiske symboler i den kristne tradisjon: Ansiktet, Korset og Brødet og vinen. I denne forbindelse er det særlig interessant at han prøver å gjennomføre tolkningen i fire retninger. Han viser hvordan f.eks. Ansiktet både hører hjemme i den individuelle opplevelse, i den sjelesørgeriske dialog, i gudstjenester og liturgi samt i kirkeåret. I den siste sammenheng gjelder det å oppdage hvordan tiden kan bli fylt med religiøst innhold, av et ansikt med Kristi trekk, som en viktig del av den sjelesørgeriske helhetstolkning. Det er spennende å se hvordan Wikström makter å sørge for at det sjelesørgeriske perspektiv virkelig får slå rot i en innholdsfylt kirkelig kontekst.

4. Til sist vil jeg trekke frem det Wikström skriver om *compunctio* som et interessant eksempel på de sannheter som man maktet å sette ord på i den virkelig klassiske sjelesorg, f.eks. hos Gregor den store (500-tallet). Det latinske ordet betegner en spesifikk åndelig smerte som har sin grunn i to forhold: erfaringen av syndens makt og den plagsomme lengselen etter en tilsynelatende uoppnåelig evighet. I et mer hverdagslig språk kommer *compunctio* til uttrykk i smerten over at livet ikke ble til mer, skylden over det som gikk galt, men samtidig den uutryddelige lengsel etter et annerledes liv i Guds nærhet. Hvis man oversetter slike følelser til et rent psykologisk språk, mister man samtidig forståelsen for at *Gud* kan handle med et menneske på nettopp denne måte. Da mister imidlertid mennesket samtidig lett muligheten for å vekkes til bevissthet om sin guddommelige opprinnelse og det får kanskje ingen virkelig hjelp på veien tilbake til dets guddommelige bestemmelse. Men for å si det tydelig: Det er i tilfelle ikke Wikströms skyld...

Det er heller ikke Wikströms skyld om sjelesørgere mener at de med fordel kan klare seg uten krevende lesning og studier. (Kanskje kjennes denne fristelsen særlig stor siden nettopp sjelesorgens karakter av åndelig veiledning er det som fremheves i foreliggende presentasjon!) *Nei*, sier Wikström med tydelig referanse til L.M. Engström. «Lærde personer, vant med grundighet og flid, fremelsker ydmykhet. Et fortsatt vitenskapelig studium bevarer elastisiteten og friskheten i en sjelesørgers liv. Det befri ham fra smålighet og frigjør ham fra massenes uvane til stadig å sysle med personen og ikke med saken.» Med slike provoserende påstander – og det finnes mange av lignende kaliber – unngår Wikström den likegyldige kjedsommelighet. Også dette skal han ha takk for.

Owe Wikström: *Den outgrundliga människan. Livsfrågor, psykoterapi och själavård*, Stockholm (Natur och Kultur) 1990 (319 s.)

Tor Johan S. Grevbo

Verdier, personlighet og samfunn

Psykiateren Anders Evang har tidligere bl.a. skrevet en nyttig fagbok om *Utvikling, personlighet og borderline* (Oslo 1986). Hans nyeste verk er en kombinasjon av samtidsanalyse og visjoner for fremtiden. Gjennom den er han med på å varsle at «samlende verdier» blir et av de mest sentrale stikkord i 90-årenes samfunnsdebatt.

Den alminnelige trivsel har tydelig avtatt de siste tre decennier. Ikke bare Evang har konstatert det. Råd villhet og maktesløshet preger stadig flere mennesker. Hvor skal den som vil arbeide for en mer håpefull fremtid styre sine skritt? Intet mindre enn dette spørsmål beskjeftiger Evang gjennom hele boken, og han nærmer seg det på en slik måte at også de famlende kirkelige orienteringsforsøk kan få tilført atskillig klokskap og dybde.

I en *innledende hoveddel* skildrer Evang kompleksiteten i det moderne samfunn og peker på en rekke av de faktorer som hindrer oversikt og optimisme. I et forsøk på å orientere seg i denne forvirrende virkelighet, sonderer Evang mellom fire hovedområder som analysen må prøve å ta hensyn til:

1. *Individual-humanisme*. Her dreier det seg om ikke-nødstedte individers rettigheter på det ytre plan, f.eks. i form av talefrihet, rettssikkerhet, kulturelt mangfold osv. 2. *Økonomi og ytre grupperettigheter*. Her dreier det seg om elementære ytre rettigheter til grupper, f.eks. frihet fra diskriminering, fattigdom, undertrykkelse og rett til utdanning, politisk organisering osv. 3. *Naturøkologi, fred og globale perspektiver*. Her tenkes det på forhold skapt av menneskelig aktivitet eller beslutning med store virkninger for helheten. Eksempler er miljødeleggelse, krigstrussel og nord-sør problematikk. 4. *Personlighetens økologi*. Dette området omfatter menneskers mulighet for å bygge opp en moden og harmonisk personlighet med et velfungerende overjeg – grunnlaget for moralsk og solidarisk atferd – og en brukbar jegstyrke – forutsetningen for kontakt med andre, nyanserte følelser, impuls kontroll, stabilitet osv. Det dreier seg her kort sagt om individets indre rettigheter i den grad det lar seg gjøre å legge forholdene til rette for personlighetsmodning og -utfoldelse. Dette fjerde området har ikke for alvor fått plass på den politiske arena, påstår Evang, og vi må bare gi ham rett.

Nå er det ikke nok bare å ta hensyn til hvert av disse fire områder. Det er Evang klar over. Vi må også konsentrere oss om sammenhengen mellom dem og den gjensidige påvirkning. Dessuten befinner ulike deler av verden seg i svært ulike faser med tanke på de fire områder og har derfor meget varierende behov.

For ytterligere å forsikre om at han ikke gjør sin beskrivelse usannferdig enkel, presenterer Evang kaosteorien til J. Briggs og D. Peat (*Turbulent Mirror*, New York 1989). Den minner om at kaos ligger på lur i alle systemer med ikke-lineære sammenhenger og tilbakekoblinger, altså alle økologiske systemer, og ikke minst når det gjelder det menneskelige samfunn. Sjansen for kaos øker dessuten med hastigheten, og derfor dukker kaotiske tilstander lettere opp i det høyt oppdrevne tempo som kjennetegner vår tid. Kaosteorien undergraver effektivt en naiv «vitenskapelig» forestilling om full forutsigbarhet og høy grad av kontrollmulighet dersom man bare utvikler gode nok måleinstrumenter og gode nok teorier. På den annen side åpner den for mobilisering av endringspotensiale og kreativitet slik at en ny orden kan vokse ut av kaos. En slik prosess ønsker Evang å initiere, men ikke i et frontalangrep på tradisjonell vitenskapelig tenkemåte. Det er den omnipotente, generelle og reduksjonistiske oppfatning han vil til livs, den som

har innebygd en forestilling om at alt – bare vi kommer langt nok – vil kunne oppfattes som et kjempemessig, intrikat urverk der vi kan forstå og forutsi alt i detalj.

På mange måter legger bokens første del opp til en pessimistisk konklusjon der følelsen av hjelpeløshet lett vil snike seg inn. Mot dette setter Evang sin trassige trosbekjennelse: «Jeg tror det er mulig å orientere seg. Men det trengs håp, vilje og kompass» (s. 44).

Vi lever antagelig i en av de historiske bølgesvingninger der mye av det som er bygd opp – og kjent trygt – igjen blir brutt ned. Hvilke samlende verdier er det Evang vil prioritere som vårt kompass for løpet inn i fremtiden, og som han presenterer i bokens *andre hoveddel*? Enkelt sagt er det (1) å hindre eller lindre lidelse, (2) å fremme mulighet for individuasjon (selvstendig-gjørelse), (3) å fremme mulighet for forbindelse med andre, (4) å fremme naturøkologisk bærbarehet (s.56f).

I lys av disse verdier blir det særlig viktig for Evang å utvikle den tidligere nevnte personlighetens økologi (område 4) i nær kontakt med de tre øvrige områder som ble presentert innledningsvis. Han er stadig redd for naiv optimisme, og peker på uløselige dilemmaer og kompliserte avveininger. Vi bør imidlertid alle gi ham støtte i forsøket på å se samfunnmessige og personlighetsmessige forhold – makro- og mikroplanet – i et nødvendig samspill som vurderes ut fra grunnleggende verdier, verdier som så gir mulighet for å treffe fornuftige valg i den utviklingsfase som et aktuelt samfunn befinner seg i.

Bokens *tredje hoveddel* er utvilsomt den isolert sett viktigste og mest interessante. Her er også psykiateren Evang på hjemmebane. Han skildrer de sentrale elementer i vår personlighetsfungering og deres virkninger på andre mennesker og forhold i samfunnet. Først bruker han tre beslektede *psykoanalytiske utviklingsteorier* som forståelsesredskap: Jegpsykologi, objektrelasjonsteori (O. Kernberg) og teorien om symbiose og separasjon/individuasjon (M. Mahler). La meg få konsentrere meg om objektrelasjonsteorien som eksempel på disse teoriers plass i det evangske univers.

«Objekt» betyr i denne sammenheng en person som er følelsesmessig viktig for oss. Etter hvert danner vi oss indre forestillinger av disse «objekter», og i form av disse forestillinger blir de «representert» i vårt eget indre. Vi starter livet helt uten slike forestillinger og bilder, men med en medfødt evne til å sortere opplevelser i behagelige og ubehagelige, gode og onde. I løpet av de første levemåneder utvikler det seg to indre representasjoner, en markant «god» og en markant «ond». De utgjør en vanligvis forbigående *ekstrem polarisering* av sider ved oss selv, de andre personer (særlig mor) i samspillet og følelsene som utspiller seg i den forbindelse. Opplevelsen som ligger til grunn for dannelsen av de indre «objekter», har total karakter.

På neste trinn makter man til en viss grad å skjelne mellom seg selv, de andre involverte parter og følelsene som er i sving. Dette er grunnlaget for evnen til *realitetstesting*. Fortsatt har man riktignok bare en «god» og en «ond» representasjon av hver person inne i seg. Denne dobbelte «objektrepresentasjon» av hver viktig person avspeiler altså bare en del av den subjektive sannhet man har opplevd i forholdet til denne og seg selv. Det finnes ikke nyanser, og man har en tendens til å pendle mellom helt ulike og uforenelige bilder av de mest sentrale personer i ens liv, inklusive en selv.

På tredje utviklingsstrinn makter man å smelte sammen det som er «godt» og det som er «ondt» i ett, sammensatt bilde av mor, far, søsken, seg selv. Man har da oppnådd såkalt *objekt-konstans*, en relativt nyansert ramme for egne, grunnleggende følelser som disse så siden kan variere innenfor. Er man heldig, skjer dette før 3 års-alder. Det forutsetter bl.a. at det har vært et klart overskudd av god subjektiv opplevelse i barnets korte liv.

Hvis dette basale utviklingsløp derimot ikke lykkes – også om man gir seg selv litt bedre tid – vil man endog som voksen ha en tendens til å pendle mellom ensidige, polariserte delopp-levelser av seg selv og andre. Sagt på en annen måte vil man hyppig betjene seg av en primitiv

forsvarsmekanisme som kalles «splitting», og som ofte har følge av andre beslektede mekanismer som «benekting», «idealisering», «omnipotens», «devaluering» og «projeksjon».

Utfordringen i retning av å danne helhetlige, integrerte og nyanserte bilder, gjelder ikke bare enkeltpersoner, men også i høy grad organisasjoner, partier, bevegelser, menigheter, samfunn. Siden det personlighetsmessige grunnlag alltid får kollektive «avleggere», vil et trenet øye kunne spore nokså direkte samfunnsmessige følger. Sammenhengen innebærer også at dersom ikke samfunnet legger opp gode rammer for personlighetsutviklingen de første leveår, vil det selv fort merke rekylene. Det gjelder derfor å bryte alle onde sirkler uten å spekulere for mye i hvor de begynner.

Evang skildrer i denne hoveddel også den psykologiske utvikling av *overjeget*. Avslutningen på en vellykket prosess er depersonifisering og abstrahering, der samvittigheten og andre overjefunksjoner kobles løs fra personer og mer til verdier og generelle holdninger. Evang er tydelig igjen på linje med Kernberg som har formulert følgende forståelse av en vellykket integrasjon av overjeget: «Superegointegrasjonen kan bedømmes ut fra i hvilken grad et menneske kan regulere sin fungering i samsvar med etiske verdier, avstå fra å utnytte, manipulere eller mishandle andre og opprettholde ærlighet og moralsk integritet ved fravær av ytre kontroll.» – Interessant er også Evangs dialog med feministisk psykologi i denne forbindelse. Bl.a. brukes C. Gilligans banebrytende arbeid (*In a Different Voice*, Cambridge 1982) til å understreke betydningen av en sunn kombinasjon av rettighetsmoral (typisk mannlig) og ansvarsmoral (typisk kvinnelig). Den første form for moralsk tenkning er sentrert omkring rettigheter og regler der individet står i sentrum. Den andre type beveger seg omkring stikkord som «omtanke» og «ansvar», og har forbindelsen mellom mennesker som et avgjørende kriterium.

Bokens psykologiske hoveddel munner ut i en oppdatert beskrivelse av *narsissisme*. Denne relateres på sin side til voldsutviklingen i samfunnet som én av flere betydningsfulle faktorer. Ja, Evang forsøker – uten å gjøre krav på fullstendighet (!) – i et diagram å få med hele 50 faktorer av personlighetmessig og samfunnsmessig karakter som alle påvirker voldsklimaet i negativ retning (s. 127). Han bruker dette som et eksempel på de komplekse sammenhenger av økologisk type som vi har med å gjøre på mange områder av samfunnslivet.

I bokens *siste hoveddel* beveger tankegangen seg i hovedsak fra samfunn til person(er), eller fra sosiologi til psykologi, om man vil. Evang konsentrerer seg nå om hvordan forhold i samfunnet påvirker vår personlighetsfungering, men kan ikke helt slippe taket i den motsatte tankegang her heller.

Noe av det mest perspektivrike er presentasjonen av den amerikansk-jødiske sosiolog A. Antonovskys arbeider. Hva er det som gjør at noen forblir sunne, tross alt? Slik lyder et av hans avgjørende spørsmål. Antonovsky svarer med å påstå at folks evne til å klare seg er særlig avhengig av deres opplevelse av sammenheng i livet (sense of coherence). Han hevder videre at denne sammenheng består av tre hovedelementer: 1. *Forståelighet*. Her dreier det seg om å oppleve indre og ytre stimuli som deler av en verden som er til å fatte og orientere seg i. 2. *Overkommelighet*. Her dreier det seg om å ha tilgang på ressurser som er tilstrekkelige til å mestre og overkomme de krav og belastninger som man blir rammet av. 3. *Mening*. Her dreier det seg om å kunne akseptere at i hvert fall noen av de utfordringer som livet byr på, er verd en investering av energi, forpliktelse og engasjement. – Hvert av disse elementer har igjen to aspekter. Det ene går på personens indre forutsetninger, og det andre på de ytre, samfunnsmessige omstendigheter.

Samtidig med at konkrete samfunnsmessige forhold – f.eks. en allment utbredt ansvarsfraskrivelse på alle plan – vanskeliggjør opplevelsen av en forståelig, overkommelig og meningsfull sammenheng i livet, er disse forhold også med på å danne våre (i dag som regel overdrevne) forventninger til livet. Det gjelder f.eks. troen på at vi kan bli rikere og rikere uten bivirkninger,

at det finnes et liv uten smerte og lidelse, en tilværelse der alt kan gjøres enkelt og greit, der vi uten videre har tilstrekkelige kunnskaper, der alle er like og alt negativt kan kontrolleres osv. Slike innebygde forventninger munner ut i følgende skjebnesvangre illusjon: Det er ikke nødvendig å bære byrden av tilværelsens usikkerhet, smertens uavvendelighet, mange forholdsdefinitive uforanderlighet, viten om årsaker og virkninger, viten om eget ansvar eller om nødvendigheten av prioriteringer. – Slike illusjoner skaper lite livsdugelige mennesker som igjen bidrar til å forsterke de destruktive samfunnsmessige holdninger. Derfor gjelder det å mobilisere massive motkrefter for å bryte automatikken i en slik negativ spiralbevegelse.

I forlengelsen av dette perspektiv tar Evang også opp det moderne samfunns oppløsning av familieforhold, kjønns- og yrkesroller, fattigdomsproblemet, det forbruksfikserte samfunn, overflatiske kultur- og mediatrekk, postdemokratiske tendenser og global nød. Han samler sin frykt i beskrivelsen av det kommersielle diktatur år 2024, en ny utgave av Orwells allerede fordelde skrekkvisjon (1984). De tendenser Evang særlig vil advare mot, er bl.a. sosial apartheid, genmanipulering, tankekontroll, «libanonisering» og en evig krig mellom «haere» og «mangle-re», også om de sistnevnte skulle komme i klart mindretall.

Evang kommer heller ikke mot slutten av boken med enkle løsninger – tvert imot. Vi må gi opp illusjonen om enkle forklaringer og løsninger, sier han. I slike overveielser er han bl.a. inspirert av sine amerikanske kolleger T.H. McGlashan og G.H. Miller som skriver (*The Goals of Psychoanalysis and Psychoanalytic Psychotherapy*) at «beslektet med en moden evne til å tåle ambivalens, er evnen til å tåle blandede følelser,

motsetninger,
motsigelser,
uvisshet,
tvetydighet og
tvil.»

Skråsikkerhet og fundamentalisme er derfor slett ikke tegn på personlighetsmessig modenhet, fortsetter Evang som selvsagt gjerne vil være moden, og som også tar avstand fra «alt-eller-intet»-holdningen i samme slengen. Konklusjonen blir derfor at vi bør øve oss i å godta nyanse- ne og kompleksiteten, men samtidig glede oss over de felles verdier og over å kunne legge dem til grunn for vår analyse.

Blant de mange dilemmaer som Evang åpenhertig regner opp, nøyer vi oss med å løfte frem ett: «Å dekke små barns behov bedre er nøkkelen til menneskeartens største rikdom: Den modne personlighet. Den er forutsetningen for fullgod utfoldelse, gode kontaktforhold, for å kunne glede hverandre i de ulike fasene i våre livsløp. Men vi må se i øynene at små barns behov for tid, oppmerksomhet og innsats fra voksne kan komme i konflikt med menns og kvinners behov for å bruke sin tid og sine krefter på studier, yrkesutøvelse og fritidsvirksomheter». Slike dilemmaer må havne sentralt på samfunnets dagsorden. Kanskje kan de tvinge frem praktiske forslag som at småbarnsforeldre av begge kjønn må kunne velge å forskyve en del av sin yrkesmessige belastning til de blir middelaldrende, uten å tape på det økonomisk. Men hvor heldig er det å presse den generative fase sammen til noen få år.? Og hva vil det koste fellesskapet økonomisk..? Det er ikke vanskelig å opprettholde en moden grad av tvilrådighet hvis man først er satt på sporet.

Mennesket er fra naturens side utstyrt slik at det kan lære av erfaring, resonnere og endre atferd, minner Evang oss om til slutt. Helt oppgitt på fremtidens vegne er han derfor ikke. Men det eneste han sikkert kan tilby oss, er å være med i den prosessen som utgjør vår eksistens og vår kultur. Da blir ikke livet fullt så vanskelig (s.283).

Evangs egen posisjon er en slags revidert sosialisme, en aktiv og utålmodig humanisme som har alle de områder han har beskrevet – og forbindelsen dem imellom – som tema. Atskillige ganger blir Evang imidlertid selv like enkel i sine idealiseringer og antipatier som det skremmebilde han hele tiden holder opp for leserne. Men han er aldri likegyldig... Han har skrevet en bok som i sin tankekraft, fasettrikdom og vilje til verdibestemte valg går langt utenpå øvrige norske analyser som moteriktig skildrer fremtidens scenarier (f.eks. *Scenarier 2000*, red. A. Hompland), og som har fått påvirke kirkens tenkning om sin fremtidsberedskap og endog Menighetsfakultetets virksomhetsplan frem til 100-årsjubileet!

Det er intet norskprodusert analytisk redskap jeg heller ville gi til politikere og kirkeledere som ikke nøyer seg med å leve godt i fremtidens venterom, enn Evangs bok. Så radikalt må det tenkes om fremtiden, så uforutsigelige må mange konklusjoner være og så dristig må ulike elementer kombineres!

Jeg bærer på en dyp frustrasjon som Evangs bok har hjulpet meg til å våge å formulere klart: Jeg kjenner ingen – med ett unntak – blant norske kirkeledere i dag som taler om fremtiden ut fra en dypere analyse enn samtidens/tidsåndens premisser – d.v.s. for eller mot, eller som et bevisstløst ekko. Evang taler på sin side overhodet ikke om kirkens og religionens plass og betydning i gestaltningen av fremtiden. Det er en stor mangel hos ham, og en farsarv som bidrar til å svekke den påståtte vilje til helhetstenkning. Men det er en meget *forståelig* mangel for en som lever omgitt av dvask norsk kirkevirkelighet der perspektivene på samfunnsdebatten er helt klisjépregede og folk blir rost som profeter som ikke er mye annet enn redde, kjempenarsister eller overdrevent tilpasningsdyktige.

Å erkjenne at samfunnsmessige og personlighetsmessige forhold knyttet til vår tid også helt dominerer kirken, er første skritt på veien til å oppnå en sann autoritet som virkelig kan lede inn i fremtiden. Eller i det minste lokke til nødvendige oppbrudd...

Anders Evang: *Verdier som kompass. Om personlighet, samfunn og fremtid*, Oslo (Cappelen) 1991, 288s.

Tor Johan S. Grevbo

Godt nytt for liturgikk og hymnologi

Det er ikke hver dag det utkommer en norsk lærebok i liturgikk. Og med Stig Wernø Holters (SWH) «*Kom tilbe med fryd*» har vi fått en lærebok i liturgikk såvel som i hymnologi. Når forfatteren beskjedent kaller boken for en «innføring», så får det være anmelderens oppgave å si at dette er en svært fyldig innføring, og følgelig en altfor beskjeden presentasjon.

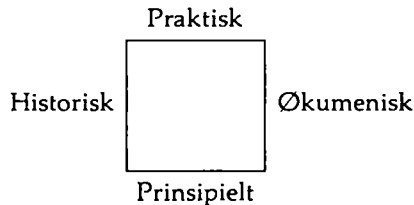
Som det fremgår av de innledende linjer, så er denne boken mer enn kjærkommen. Selv om forfatterens eget utgangspunkt er kirkemusikerens – SWH er førsteamanuensis i kirkemusikk ved Bergen Musikk-konservatorium – så henvender boken seg til alle som forbereder seg til eller allerede har sin gjerning i Den norske kirke, og slik er den ikke minst av interesse for presten. Ved de praktisk teologiske seminarer har det lenge vært et problem at vi ikke har hatt en

lærebok som har vært ajour med våre nye liturgier. Det har vi nå på det nærmeste fått. Jeg skriver bevisst «på det nærmeste», for selv om boken er svært godt oppdatert – til og med en del (men ikke alle!) opplysninger relatert til forhold/begivenheter i 1991 (bokens utgivelsesår), er med – så hadde det vært en fordel om en slik fremstilling forelå når denne liturgirevisjonsrunde var *helt* ferdig. Med en fullstendig ajourført fremstilling basert på det som til sist fremsto som kirkens nye liturgiske bøker (som altså kommer senere i år).

Forfatteren har samlet mye av det som har vært skrevet – også de ulike liturgiernes bakgrunns-historie – og gitt det en god og enhetlig form. En særlig pregnant fremstillingsevne setter denne anmelder et stort pluss ved. Og SWH nøyer seg ikke med et rent deskriptivt forhold til ordningene. Han gir også plass for mange verdifulle overveielser av mer liturgisk normativ karakter – noe som må hilses med stor glede, selv om denne anmelder, like lite som noen annen, vil være enig i alt av forslag og vurderinger. Men at boken representerer også stoff av denne type, gjør det til tider bent frem spennende å lese den.

Boken har følgende oppbygning: Etter en generell (og kortfattet) innledning følger hovedkapitlene (I) *Gudstjenesten*, (II) *Kirkeåret*, (III) *De kirkelige handlinger*, (IV) *Utvalgte liturgihistoriske emner* og (V) *Hymnologi*, med et tillegg (av kirkemusikalsk art), en del noteeksempler (drøyt 25 sider) og en (rikholdig) litteraturoversikt.

I det jeg her vil kalle det «liturgiske kvadrat»



peker forfatteren selv på at de prinsipielle og økumeniske sidene av kvadraten «bare leilighetsvis blir aktuelle». Det er beklagelig. Og noe kunne her ha vært avhjulpet gjennom litteraturlisten, f.eks. gjennom enda flere henvisninger til den utmerkede serien «Svenske kyrkans gudstjenst» (1968 års kyrkohandbokskommitté), som ikke minst gir en så god *økumenisk* oversikt. Fra en side sett må selvsagt det veldige økumeniske tilfang begrenses. Men det hadde vært spennende å slik belyse våre egne ordninger, og påvise svakhet og styrke.

Langt mer beklagelig er det imidlertid at den *prinsipielle* side ved liturgikken enda en gang skal få en såvidt stemoderlig behandling. Det er greit nok det som er, men det er bare så altfor snaut. Det hjelper ikke at prinsipiell refleksjon titt og ofte dukker opp utover i boken. Det var en samlet fremstilling av liturgikkens prinsippsspørsmål en kunne ha ventet, og som vi har bruk for.

80-årenes liturgiske eksperimentering, hvor gudstjenesten så altfor ofte ble et «middel» i våre hender, burde her fått sitt klare teocentriske korrektiv. Boken ellers tilsier ikke at forfatteren skulle unnsi seg en slik grenseoppgang. Det er vel bare ikke blitt tid og plass til det. Og det er altså sterkt å beklage!

Tilsvarende savnes en noe bredere anlagt drøfting av det som særlig synes å bli 90-årenes utfordring: kontekstualisering av liturgien. Kanskje er forklaringen at boken ikke primært er skrevet med teologer for øyet. Og likevel –

Men så rett inn i boken.

Den generelle innledningen er som sagt kortfattet, men ellers grei nok. Personlig er jeg ikke i

tvil om at dette burde ha vært bokens kapittel 1 – i utbygd form. Prinsipp-kapitlet. For det er her forfatteren drøfter «Hva er liturgi?» Knappt to sider. Det blir altfor snaut. Men et definitivt uttrykk for gudstjeneste får vi. «Gudstjeneste er et møte mellom Gud og mennesker, en dialog som Gud tar initiativet til med et budskap om frelse. Menneskets svar må bli takknemlig lovsang» (s. 17).

Samme sak berøres også i *Kapittel 1/Gudstjenesten* (s. 17–108), hvor SWH med utgangspunkt i CA 7 hevder at bekjennelsen gir en *liturgisk* definisjon av kirken. «Messen er med andre ord kirkens samling om ord og sakrament» (s. 17).

På denne basis fører han oss så inn i Høymessen. Språklig spenstig og saklig profilert. Noen eksempler bare, som nok kan vekke motsigelse: «Praksisen med å holde dåp og nattverd vekselvis annenhver søndag og familiegudstjeneste i stedet for høymesse har ikke grunnlag i bekjennelsen» (s. 18). «Biskopen har tilsynsansvar på stiftsplan, mens presten så å si er hans lokale stedfortreder» (s. 23). «Det må settes et spørsmålstejn ved syndsbekjennelsens plassering helt i begynnelsen av gudstjenesten.... Det må være riktigere å legge syndsbekjennelsen et sted mellom orddelen og nattverdfeyringen» (s. 41).

Men det er heller ikke mangel på eksempler, hvor i alle fall denne anmelder er udelt enig. Jeg henter frem et par, hvor det særlig er interessant at en kirkemusikkens talsmann fører ordet: «Har vi valgt å begynne gudstjenesten med en salme, må det være riktig å la preludiet fungere som forspill til denne» (s. 39). «Postludiet skal ikke oppfattes som noe i retning av et påhengt konsertnummer, men som en ledsagelse av menighetens gang ut av helligdommen og ut i verden» (s. 81).

Under dette hovedkapittel er det ikke bare *høymessen* som behandles. Også de andre nye gudstjenesteordningene får sin naturlige omtale her. Men i stedet for å anføre enkeltheter, så la meg nevne noen innslag som er med på å gjøre boken til noe mer enn en tradisjonell lærebok i liturgikk, og gi den preg av en teologisk oppslagsbok. I tilknytning til nattverdliturgien finner vi både bredt anlagte bibelteologiske partier (s. 56ff) og en god oversikt over dette måltids teologiske motivkrets (s. 62). Og ikke å forglemme større tekstpartier av vesentlig historisk verdi – fra Justin (s. 63ff) og Hippolyt (s. 66).

Hovedkapittel II/Kirkeåret (s. 109–137) må bli relativt kortfattet, men rommer likevel utrolig mye. Skulle en påpeke noen savn, måtte det kanskje bli at de latinske benevninger på enkelt-søndager godt kunne ha vært gjengitt på norsk, slik det er tilfelle i den siste utgaven av «Kirkeårets tekster». Og viktigere: En vurdering av vårt nye tekstrekkeoppsett, med to hovedrekker og tilleggstekster, hadde utvilsomt vært på sin plass.

Hovedkapittel III/De kirkelige handlinger (s. 139–176). Igjen gis det en god og sakssvarende innføring til de enkelte handlinger. Men siden forfatteren er så grundig ellers i omtalen av de respektive ordninger, så overrasker det – i dette hovedkapittel – at han så aldeles hopper forbi en del av de problemstillinger som faktisk har vært nokså markert fremme i prosessen.

For *dåpen* gjelder dette særlig diskusjonen om bønne ved døpefonten. Og tilsvarende voksendåpsproblematikken (som såvidt streifes i en hymnologisk merknad). For *konfirmasjonen* gjelder det ikke minst spørsmålet om udøpte konfirmanter. For *skriftemålet* absolusjonsordlyden. Og for *vigsel* det faktum at brudens og brudgommens «gjensidige løfteavleggelse i vitners nærvær» (s. 159) ikke er nok. Den må bekreftes av vigselsmannen! En drøfting av skriftlesningsdelen savnes også. Men kanskje viser denne og de tidligere anførsler mer enn noe at en bok primært skrevet for (kommende) prester og en bok med organist/(kantor)-studerende i praksis vil falle noe ulikt ut.

SWH's behandling av *vigselsliturgi*ene er interessant. Jeg nevner spesielt hans ekskurs «Vigsling av kirkemusiker». Hans vurdering av en svekket kirkemusikktjeneste vis-a-vis prest, kateket og diakon er det ikke vanskelig å si seg enig i på bakgrunn av ritualene. Selv gjør jeg

det med stadig større beklagelse. Det er vanskelig å tenke seg at gudstjenestefornyelsen virkelig vil skyte fart uten at det samtidig investeres i kirkesang og kirkemusikk, bredt forstått. Her blir organist/kantor – bokstavelig talt – en særlig viktig medspiller. At så vigslingsliturgien for denne tjenestekategori skal være såvidt forskjellig fra den tilsvarende for kateket og diakon, er det etter min oppfatning verken lett å forstå eller begrunne. Forfatteren har utvilsomt rett når han påpeker at «man kan ikke overse det forhold at kirken gjennom disse handlingene signaliserer hvordan de ulike tjenestene oppfattes og verdsettes» (s. 174).

Jeg er blant dem som, ikke minst i møte med Åpenbaringsbokens kraftfulle skildringer, ønsker for våre gudstjenester at vi må lykkes bedre i å fange inn mer av lyden fra den himmelske liturgien. Også slik hører sangen med – som et lovprisningsoffer til Guds ære. Det skal bli spennende å følge denne saken videre. SWH har rett i at «en sakramentforvaltende kirkemusiker» er en «umulig tanke» (s. 173). Selv tror jeg også at å definere denne tjeneste innenfor diakonater, eventuelt forstått som kulturdiakoni, kan vise seg å være en blindvei. Tjenesten er tung nok til å stå på egne ben. Og må det snart lykkes kirken å profilere den som noe mer enn en av flere muligheter under «vigsling til fast kirkelig tjeneste.»

Kpt IV/Utvalgte liturgihistoriske emner (s. 177–227) er et viktig kapittel. Her gis det utmerkete oversikter over Romermessen – Luthers messeforslag og liturgiske anvisninger – Dansk/norsk messe etter reformasjonen – Norsk reformarbeid 1880–1925 – (men hvorfor ha eget oppslag om «Et dødfødt reformforslag fra 1938»? – Liturgikommisjonens arbeid med høy-messen 1965–1983. (I praksis er linjene ført enda lenger frem i tid, sml. mine innledende bemerkninger). Men SWH burde i langt større grad gjort bruk av det omfattende materialet som var tenkt som en «Tredje bok» (veiledningene), men som nå blir å finne på sin rette plass i de to andre bøkene, «Gudstjenesteboken» og boken med «Kirkelige handlinger».

Kpt. V/Hymnologi (s. 229–332) hilses med særlig stor glede, siden studiebooken «En ny sang for Herren» (Presteforeningens studiebibliotek, 1981) lenge har vært ute av salg og dessuten ble mindre aktuell enn tidligere på grunn av Norsk Salmeboks inntreden i menighetene fra 1985 av.

Igjen slås en av forfatterens gode fremstillingsevne, selv om fagmannen i særlig forstand nok blir noe for fremtredende til tider. (Ikke minst vil dette gjelde teologer uten noen kirkemusikalsk bakgrunn).

Det blir vel mye opplisting, og noe for lite drøfting. Overveielser rundt en salmebestemmelse hadde vært nyttig, selv om det er vanskelig. Nå blir det med de mer tradisjonelle salmekrav.

Et underkapittel om «Salmenes bok» (s. 234ff) presenteres som et ekskurs, men dette fremgår ikke på noen måte av lay out.

En stiller seg under lesningen stadig mer spørrende til verdien av salmehenvisninger uten særlige kommentarer utover eventuelt tittelen på originalspråket eller en samleoverskrift. Forfatterens korte og treffende karakteristikker av de ulike salmedikterne er det derimot god grunn til å berømme.

Fra kapitlet merker en seg ellers et særlig interessant bidrag om «Engelsk hymnodi».

*

At boken er rikholdig, er en påstand som selvsagt kan (og – med garantert utbytte – bør) etterprøves, men neppe kan diskuteres.

Og likevel er det noe en savner.

SWH gjør i forordet selv oppmerksom på de kristne symboler. Noe om kirkehus og kirkerom er det også beklagelig at det ikke er blitt plass til. Personlig tror jeg at andre kapitler i noen grad kunne ha vært slanket for å oppnå en enda mer fullstendig lærebok, uten å øke samlet volum vesentlig.

Et stikkords-saksregister vil nok også flere føle savnet av. Fremstillingen, som i stor grad er

preget av fagtermini, gjør nok at behovet for oppslag blir merkbart, særlig for studenter. Og enhver leser vil være takknemlig for et saksregister i en så omfattende fremstilling som denne.

Men nå er tiden for lengst inne til å konkludere:

De inntrykk som leseren trolig sitter igjen med etter denne anmeldelse, antas å være positive. Det skal så avgjort - klare forbehold til tross - også være hovedinntrykket. Boken er så god at de av oss som har hatt planer om noe lignende (når revisjonen endelig var over), må nå skyve eventuelle prosjekter ut på ubestemt tid. Det gis etter min vurdering ikke gode nok grunner til, i nærmeste fremtid, å utgi alternativer til denne boken. Derimot kan det kanskje vise seg aktuelt med enkelte supplementer. Det imponerer hvor mye forfatteren har fått plass til på en - tross alt - begrenset plass, og prisen er like imponerende!

Stig Wernø Holters uttrykte håp fra forordet, om at «boken kan møte et behov, skape et gudstjenestelig engasjement samt utfordre til diskusjon om en rekke aktuelle spørsmål» oppfylles fullt ut.

Jeg vil påstå at for alle som er opptatt av vår kirkes gudstjenesteliv, så er boken simpelthen uunnværlig!

Stig Wernø Holter:

Kom, tilbe med fryd.

Innføring i liturgikk og hymnologi.

Solum forlag, Oslo 1991

367 s. Kr. 190,-.

Tore Kopperud

Tro og religiøsitet

Håndbok i nyreligiøsitet

I en av artiklene i denne boken refereres det til historikeren Arnold Toynbee, som for 40 år siden skrev at fremtidens historikere vil måtte legge større vekt på møtet mellom buddhisme og kristendom enn konflikten mellom kommunisme og kapitalisme. Den foreliggende bok er et resultat av denne merkbare utvikling. En håndbok i nyreligiøsitet er IKO sitt svar på vår tids behov for informasjon og kunnskap om de mange nye bevegelser og grupperinger.

Boken innledes med en artikkel av biskop Per Lønning der religions-begrepet blir satt inn i en filosofisk og teologihistorisk sammenheng. Etter en historisk, refererende del går Lønning, på sin velkjente, dialektiske måte, over til å sondre mellom de positive og negative aspektene ved en religiøs livsholdning. Mennesket er religiøst, ustanselig i sin søken etter en altomspennende helhet og mening. Dette fellesmenneskelige behov er et spørsmål, ikke et svar, sier Lønning, et behov, ikke en oppfyllelse. Derfor blir det så viktig hva religionen fylles med. Herfra går Lønning over til å beskrive to avsporinger, som han kaller alminnelige tendenser i kristendommen som overalt i religionens verden: fetisjisme/ytre seremonier på den ene side, og ani-

misme/inderlig åndstro på den andre. Lønnings «raske klassifisering» vil vise en bibelreflektert vei mellom de to grøfter, men mest lar han leseren reflektere videre på egen hånd.

I en annen del av boken får leseren et enkelt og oversiktlig møte med tre store religioner. Det er nyttig å presentere hinduismen, buddhismen og islam på denne måten. Det blir stadig viktigere for oss å forstå Østens religioner, både med tanke på fredsarbeid og mellommenneskelige relasjoner, og ikke minst i forhold til den utfordring disse religionene vil bety for kristendommen i Vesten. Notto Thelle antyder i sin artikkel at denne utfordring forhåpentligvis vil «føre til en fordypet kontakt, hvor buddhister og kristne kan utfordre og inspirere hverandre i en levende dialog». Dialogprogrammets innhold er som kjent noe av det som har skapt reaksjoner og debatt både i Kirkenes Verdensråd og Det lutherske verdensforbund. Presentasjonen av islam har lagt stor vekt på sufismen. Det man kunne ønske noe mer av i en bok som denne var islams forhold til kristendommen, f.eks. synet på Jesus og Maria. Forøvrig har Jan Oppsals presentasjon, til forskjell fra de andre kapitlene i boken, både noteapparat og litteraturliste. Presentasjonen av hinduismen er skrevet av Trygve Rø og følger den historiske utviklingslinjen.

Arne Tord Sveinall er redaktør og ansvarlig for størstedelen av bokens innhold. Han skriver viktige bidrag til oversikt over de mange nyreligiøse bevegelser i Norge, samt et fyldig kapittel med ord, uttrykk og personer med tilknytning til nyreligiøsiteten. Ikke minst disse kapitlene gjør «Tro og religiøsitet» til en fin håndbok med betydelig leksikalsk verdi.

Arild Romarheim skriver om nyreligiøsitet i Norge de siste hundre år, og legger særlig vekt på spiritismens utvikling. Teosofi, antroposofi og okkultisme er oversiktsmessig nevnt, men ikke særlig utdypet. I denne sammenheng kunne en kanskje ha ventet det. Ellers får vi en analyse av den siste tids kollektive rastløshet, med tilhørende lengsler, og Romarheim tolker situasjonen dit hen at vi befinner oss i et religiøst tidsskifte.

Jan Inge Sørbø skriver om nyreligiøsitet som utfordring til kirke og kristenliv. Her er både historiske perspektiv og ikke minst analyse av moderne og postmoderne problemstillinger. Sørbø finner en grunnleggende likhet mellom postmodernismen og nyreligiøsitetens sivilisasjonskritikk, men svarene er svært forskjellige. Kirkens problem i denne sammenheng er at den forholder seg til moderniteten, hevder Sørbø, og antyder at den kirkelige kommunikasjon er preget av for mye moderne oversettelsesarbeid og tilsvarende mangel på rituell kommunikasjon. Om en er aldri så enig med Sørbøs anliggende, og det er jeg, reiser det likevel både teologiske og pastorale spørsmål om ikke inkarnasjon og troen på Guds fortsatte skapelse krever et forhold til samtiden og virkeligheten hos dagens mennesker, som motvekt til en kristendom som i form og innhold virker historiserende og arkaiserende. Men Sørbøs utfordring til kirkelig strategi er både spennende og inspirerende. Gudstjenesten i sentrum, liturgien som feiring av Guds nærvær, skaperteologi til vern mot panteismen, dette er avgjørende satsingsområder for kirken i møte med den nyreligiøse bølgen. Sørbø har utvilsomt rett i at her ligger det både teologiske og liturgiske utfordringer og ventur. I en bok med tittelen «Tro og Religiøsitet» kunne en her ønske seg at kultens og ritualenes plass i religionene kom klarere fram. Evt. kunne det ha vært vinklet ut fra en antropologisk refleksjon over riter og symboler.

«Tro og Religiøsitet» er en viktig bok for vår egen tid. De sjelsesørgiske sidene i kjølvannet av nyreligiøsiteten er også tatt med. Det er en mangfoldig og innholdsrik bok som fortjener mange lesere, ikke minst blant de av oss som arbeider med ungdom og undervisning.

Tro og Religiøsitet
Håndbok i nyreligiøsitet.
 Red. Arne Tord Sveinall,
 IKO-Forlaget 1991.

Tekst-kontekst-kontekstualisering

Teologistudiet har dei siste åra gjennomgått ei viss omlegging. MFs nye studieordning frå 1987 skapte noko nytt: semesteremne i nyare teologi, og dette utfordra også til å skape nye lærebøker. Det er bakgrunnen for professor Ernst Baasland si bok *Ordet fanger*. Men boka vender seg uttrykkeleg til ein større lesarkrins. Forfattere vil nemleg drøfte «spørsmålet om kristendommen er noe fast man kan forholde seg til, eller om kristentroen stadig må tolkes på nye måter» (s.1). Det spørsmålet har allmenn interesse i kyrkja, både i den kyrkjelege kvardag og gudsteneste-fest.

Boka fell i fire relativt sjølvstendige deler: I. «Bibelforskningens plass i kirken», II. «Den historiske Jesus – og spørsmålet om NTs troverdighet», III. «Vår bruk av NT i dag – kontekstualiseringsoppgaven» og IV. «Er Bibelen normativ i dag?»

Del I. gjev eit oversiktleg og oppdatert bilete av debatten om historisk-kritisk eksegesi. Baasland gjev rom for kritikk mot «den» historisk-kritiske metoden, men åtvarar mot å gje opp det historiske tekstarbeidet. Både dei kritiske innvendingane og det historisk-kritisk tekstarbeids anliggende må takast på alvor. Då blir oppgåva å «utforme den historiske metoden på en *bedre måte*» (s.35). Baasland meiner at ein alt har byrja på denne betre vegen, ved å prioritere ein *tekstorientert lese måte*, ein *sosialhistorisk tilnærings måte* og ved å fylgje kravet om ein *heilbibelsk lese måte*.

Med tanke på kontekstualiseringsspørsmålet, som Baasland reknar med vil trenge seg på, blir det hevda at historisk bibelgranskning er eit heilt avgjerande vern mot reduksjon og omforming av den bibelske budskapen.

Del II. arbeider med spørsmålet etter den historiske Jesus, eller rettare om NT som kjelde er historisk *truverdig*. Også her blir det gjort greie for granskingshistoriske synspunkt, og orientert om ulike posisjonar og korleis ulike *kriterier* for å finne det historisk ekte og gyldige bør vurderast. Deretter blir fire sentrale historiske problem drøfta: Jesu fødsel (jomfrufødsel), Jesu under, prosessen mot Jesus og Jesu oppstode. Det blir argumentert nøkternt og overtydande for at NT fortel historisk truverdig. Som ei motvekt mot subjektive Jesusbilete, framhevar Baasland ein meir objektiv betraknings måte. Det inneber for han framfor alt at Jesus må forståast i *jødisk kontekst og ut frå GT*.

Del III. er tydeleg nok eit hovudanliggende for forfattere: *Kontekstualiseringsoppgåva*. Her blir spørsmålet etter det faste og det foranderlege tematisert. Bruken og overføringa av bibelstoffet har alltid vore eit aktuelt problem i kyrkja si historie. Det er sjølv sagt ikkje ei ny sak. Men Baasland vil bidra til ei kritisk medvitjing, nettopp for at formidlinga og forkynninga av evangeliet skal verte rett og sakssvarande.

I fylgje Baasland er kontekstualisering ei dobbel oppgåve: «Å tolke Bibelen innanfor sin kontekst,» og «Å tolke vår egen kontekst» (s.115), og til det trengst det ein reflektert teori. Han avviser representantar for ei *tilpasningslinje*, som liberalteologi, eksistensteologi, og ulike utgåver av frigjeringssteologi. Men han seier eit minst like skarpt nei til ein teologi og tenkjemåte som berre vil ta opp att tidlegare tidars forståing av NT. Det siste fører berre til forskansing i ein isolert motkultur. Samtidig vil Baasland rydde rom for å formulere kulturkritikk i samtida og leve ut ein alternativ kultur på basis av budskapen i NT.

Når det gjeld Baaslands eigen kontekstualiseringsteori er den enno litt for antydande og

kortfatta presentert i tre trinn (s.120–123):

- a) analyse av eigen kultur; korleis vil tilhøyrarane i denne kulturen oppfatte kyrkja sin budskap.
- b) analyse av NTs ord i NTs kontekst for å finne ut kva NT seier.
- c) «trekke linjene sammen» slik at «hele det bibelske budskapet kommuniserer med mennesker som lever midt i den norske virkeligheten,» (s.121) der forkynnaren må grunnkje vektleggjing av bestemte moment.

Det siste er sjølv sagt ei idéell fordring, som det er lite å innvende noko mot. Det er tydeleg at det NT seier skal ha prioritet i møte med det aktuelle kulturar «seier». Baaslands tankegang byggjer nok på skapningsteologiske premisser som inkluderer ei reell mottaking av allmenn openbering, før evangeliet blir forkynt. Dette treng å bli tydeleggjort. Alle tilhøyrarar i ein kultur har ei historie med Skaparen og hans gaver. Denne allmenne deltakinga i skapings- og syndefallshistoria, skjer i eit konkret folks kultur. Difor, – for no å framheve *eitt* moment, kan vi ha gode grunnar til å låne øyre til *Grundtvig*:

«Er os tomme Ord og Lyde;
Eget Folk og Fedres Land,
Veed vi ei hvad de betyde
Meer end Mængde, Muld og Strand,
Tant er og hvert Ord, vi tale,
Om Guds Riges Bjerg og Dale,
Om Guds Folk og Menighed»
(1837)

Vår kultur er blitt forma og prega av ein 1000-årig kristen tradisjon og kyrkjeliv, men har, i alle fall det siste hundreåret, blitt sekularisert, og er blitt motstridande og tvetydig. Ein kontekstualiseringsteori for Noreg må nødvendigvis inkludere desse avgjerande momenta, og Baasland gjev sitt bidrag m.a. ved å stille opp element som viser ulikskapen mellom moderne-vestleg og det 1.århundrede sin hellenistisk-jødiske kulturkontekst. – Oversynet gjev mykje å tenke på for den som skal forkynnel

Baaslands teori er kanskje mest uavklara når det gjeld tilhøvet mellom ein NT-tekst i opphavsleg kontekst, og den same NT-teksten i ny kontekst. Her kan det kanskje vere gagnleg å setje eit skilje mellom ein tekst si *mening* og *tyding*. Ein tekst er ein del av ein kommunikasjonsprosess, med ei *mening*; forfattaren *vil* noko: Ein NT-tekst vil forandre, stadfeste eller styrkje holdning og handling. Teksten har *ei* mening, men mottakaren sin kontekst kan gje rom for *fleire tydingar*, som kan vere sakssvarande.

Baasland presenterer «tre grunnleggjende måter å lese Bibelen på: den *historiske*, den *normative* og den *åndelige*.... alle disse lesningene har sin berettigelse og må praktiseres samtidig.» (s.233f) Med ein distinksjon mellom ein tekst si mening og tyding, vil teorien kunne gje *reflektert rom* for alle tre (og kanskje fleire?), og relatere dei til kvarandre.

Baasland vender seg så til tre saksområde for å vise kontekstualiseringsoppgåva, og vise veg til ei løysing av den. Dei tre eksempla gjeld: *Kunnskap*, *frelse* og *kvardagsliv* på NTs tid og i dag. På alle tre felta blir det henta fram viktige sider til forståing og utdjuping.

Mot det fyrste eksempelet: *Kunnskap*, kan det rett nok innvendast at det blir litt for mykje eit *ord- og omgrepsstudium*. Dessutan: Når forståinga av «kunnskap/erkjenning» i NT og kva plass kunnskapen har i NT, ventar ein å finne i det minste *litt* om Jesus som *lærer* og hans etterfyljarar som *læresveinar* med oppgåva å forkynne, undervise og lære (Mt 28; Luk 24). Men

her er henta fram viktige element til ei heilbibelsk kunnskapsforståing. Dessverre vert den kristne kunnskapens plass og rolle i dag lite eller ikkje positivt utfalda. Forfattaren nøyer seg med å referere til vårt vestlege profilerte kunnskapsomgrep, og nemner den kritiske haldninga til kristen kunnskap i dagens kyrkjeliv. Dette verkar uferdig. Her er det meir å seie, også frå Baasland si side!

I drøftinga av *frelsesforståinga* er forfattaren meir djerv. Utgangspunktet er teke i aktuell norsk språkbruk («heilfrelst»), og i ein analyse av kva menneske i vår kultur meiner dei treng. Det siste blir eksemplifisert med Maslows «behovspyramide», og fører fram til ein foreløpig konklusjon: religionane og ideologiane «ser ulikt på menneskers *basale behov*.» (s.144) Frelsesforståing får sin profil ved analyse av kva ein blir frelst *frå*, men endå meir kva ein blir frelst *til* (og også kva ein blir frelst ved, i og gjennom, som dessverre Baasland seier mindre om.) Det blir framheva at NT sjølv (sjølv sagt) kontekstualiserer, – i overføringa frå ein kultursituasjon til ein annan, og innan det tidsspenn NT omhandlar. I det heile gjev kapitlet om frelse ei konstruktiv utfordring til predikanten. Det blir både halde fram det forpliktande og frigjerande i denne oppgåva. Ein predikant må trekkje den konklusjon at det er nødvendig og legitimt å forkynne slik om frelse at det kan bli tale om både ei attkjenning og ei ny erkjenning. Mange vil i vår tid oppleve frelse fyrst og fremst som tryggleik, til skilnad frå andre tider. Med medvit om kontekstualiserings-oppgåva kan ein forkynnar og sjelesørgjar sjå det slik at den opplevinga må stadfestast og styrkast, og setjast i samanheng med heile den rike bibelske forståinga av kva frelse er. Slik blir det ikkje berre tale om å støtte opplevde behov, men å korrigere, og skape erkjenning og oppleving av den overraskande rikdomen frelsa inneber. I fylgje Baasland talar NT meir utførleg om kva ein blir *frelst til*, enn om kva ein blir *frelst frå*. Denne observasjonen er både lærerik og utfordrande.

Temaet *kuardagsliv* og hustavlene blir også drøfta i NTs og vår samtids perspektiv. Det blir gitt eit oversiktleg bilete av hustavlene si rolle i NT og NTs kontekst, og også gitt ansatsar til ei heilskapsforståing av hustavlene i dag. Ein del vil nok vere spørjande til heilt å avskrive det *norske* omgrepet *underordning*, særleg når det ikkje blir gitt stort anna alternativ enn «å *fortelle* om forholdet Kristus og kirken.» (s.181)

Del IV. tek for seg spørsmålet om *Bibelens normativitet*. Denne delen er litt samansett og variabelt i kvalitet. Grundigast er drøftinga av tilhøvet mellom GT og NT, men mest gjevande og utfordrande i praktisk teologisk perspektiv er kapitlet om «NT og det levende Ordet.» (s.214–225) Her vil Baasland halde saman det skriftlege og munnlege ordet, og ikkje spele dei ut mot kvarandre, og prøve å hevde ein nyansert posisjon.

ORDET FANGER er ei oversiktleg innføring i problematikken: «Bibelen og vår tid,» som undertittelen seier. Det viktigaste resultatet for min del er nok eit noko større medvit om kva eg faktisk gjer i arbeidet som prest. Refleksjonane til temaet kontekstualisering, gjev nemleg utfordring og hjelp til å sjå kritisk og konstruktivt på eigen praksis. Det minner om forpliktinga og fridomen til å seie det same som Skrifta, men samtidig seie det på norsk, i vår tid: Vi er barn av vår tid, men Guds ord og Guds handlingar kan gjere oss til Guds barn i denne tida.

Men det er meir å seie, og endå meir å tenkje vidare på. I seg sjølv kan boka vurderast som eit lovnadsrikt teikn på at fagteologien let seg fornye. Likevel vekte deler av boka i meg på nytt spørsmål og ettertanke om ikkje vår teologiske tradisjon er altfor «fanget i et vestlig kunnskapsbegrep» (s.185). Eg spør om det er tilfeldig at kapitlet om *kunnskap*, etter mitt skjøn, ikkje blir «fullført». Ville det ikkje vere nærliggande ja, beint fram nødvendig, å gje rom for sjølvkritiske spørsmål til teologien og den fagteologiske arbeidsmåten, når ein drøfter kristen kunnskap og kontekstualisering?

Fortenestefullt blir det understreka at samantenkinga av «då» og «no», *ikkje berre gjeld teoretisk refleksjon*: «Å virkeliggjøre det bibelske budskap i vår tid og vår kultur, betyr at vi tror,

tenker, tilber og handler på samme måte som dengang, selv om form og språk endres noe.»(s.121)

Når det slik blir hevda at kontekstualiseringa gjeld den kristne tru levd ut, i handling og gudsteneste, og ikkje berre er ei tankemessige sak, vekkjer ei slik markering spørsmål om ikkje dette må få innverknad på sjølve den teologiske refleksjonen og arbeidsmåten. Kan teologisk arbeid berre skje på vegne av og til beste for kyrkjelydane; må ikkje den teologiske erkjenninga også vinnast i det levde kyrkjelivet! Er det med andre ord ikkje på tide også å spørje om ikkje *skrivebordet også fangar?*

Medan vi tenkjer vidare på det, fangar Guds ord framleis menneske, og nettopp difor set fri; det fornyar og utrustar til teneste. Som ein rett lærar viser Baasland til sist bort frå seg sjølv, og til å lese Bibelen sjølv, og innbyr til å vere med-lesar. I boka «*ORDET FANGAR*» har han gjeve hjelp til bibelforståing, medviten bibelbruk, – og utfordra til vidare arbeid med temaet tekst-kontekst-kontekstualisering.

Bokmelding: Ernst Baasland: *Ordet fanger. Bibelen og vår tid*, Universitetsforlaget, Oslo 1991 (243s)

Sigurd Venjen

Nytt fra Sverige

Under denne overskrift vil vi presentere en del relevant liturgisk litteratur og noe mer direkte kirke-litteratur. Av ulike grunner har noe blitt liggende litt lenger enn ønskelig. Av plasshensyn har det vært nødvendig å gi relativt omfattende bidrag en svært kortfattet omtale. Begge forhold er å beklage, men det må tross alt være bedre med korte «oppmerksomhetsvekkere» i ettertid enn å forbigå dette materialet i taushet.

*

I HPT's hefte 1/1987 ble 1. utgave av denne boken omtalt. Siden den tid har forfatteren, Sören Ekström, blitt generalsekretær i «Svenska Kyrkans centralstyrelse och Svenska Kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet».

Den nye utgaven av boken har gjennomgått en omfattende revisjon. Bl.a. presenteres Svenska Kyrkans nye organisasjon på en oversiktlig måte. I alt vesentlig er boken inn-

rettet på organisatoriske spørsmål. I ny utgave er den enda mer verdifull som håndbok, oppslagsbok og studiebok for alle som vil være ajour med de ytre forhold i vår svenske søsterkirke.

Sören Ekström

SVENSKA KYRKAN

– organisation och verksamhet.

Andra omarbetade upplagen,

Verbum, Stockholm 1989

116 s.

*

Annet steds i dette heftet gis det en omfattende omtale av en ny norsk lærebok i liturgikk. Her er plassen for en kort omtale av en tilsvarende svensk. «Praktisk veiledning» – dette er undertittelen på boken skrevet av Bo Säfstöm, som er ansvarlig for gudstjenestelivet ved rikshelligdommen i Uppsala, samtidig som han forestår liturgikkundervisningen

ved Pastoralinstituttet samme sted. (To interessante observasjoner med norske øyne er: Kombinasjonen av utøvende liturg og undervisende liturgiker, og at en av stillingene ved domkirken er øremerket det liturgiske liv).

Boken bryter merkbart med den svenske tradisjon i «Liturgik»-bøkene å gi en mer vitenskapelig fremstilling. Denne boken drar bevisst og direkte uttalt i retning av det praktiske, og fremstår derfor nærmest som en instruksjonsbok. Med svenske teologistuderenter som primæradressat.

For norske lesere kan boken ha interesse som en kortfattet oversikt over og innføring i den nye svenske «Handboken» (vedtatt i 1986 og utgitt i 1987). En vil også her finne en behandling av emner som til vanlig ikke står like sentralt, verken i norsk bokutgivelse eller liturgikkundervisning. Som eksempler nevnes det jeg her vil kalle ulike «sakristibønner» (før og etter gudstjenesten og ved påkledningen av de liturgiske klær), og «korrekt» oppdekning av alteret. Så får leseren konsultere boken etter behov og ønske. Den bestilles ved direkte henvendelse til forfatteren. (Adresse: Domkyrkoplan 2, S- 752 20 Uppsala og prisen er Skr. 150,-).

Bo S. Säfström:
LITURGIK – praktisk vägledning
Eget forlag, Uppsala 1989
249 s.

Den bok som i det følgende skal gis en meget kort omtale, er egentlig en avhandling for den teologiske doktorgrad ved Uppsala universitet. Oloph Bexell, med tilknytning til det teologiske fakultet nettopp her, skriver om en noe fjern kollega – Uddo Lechard Ullman, i sin tid dosent i praktisk teologi i Uppsala, men langt bedre kjent som biskop i Strängnäs i nær innpå 40 år (1889-1927).

I sin store «Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den Svenska Kyrkans förhållanden» la Ullman frem sin liturgiske tenkning, som nok fra først av møtte motstand, men som senere viste seg å få særdeles

stor betydning for svensk gudstjenesteliv. (På mange måter fremstår U.L. Ullman som Sveriges Gustav Jensen, hva gudstjenestefeltet angår).

I avhandlingen ønsker Bexell «att klarlägga sambandet mellan liturgins teori och praxis, så som detta gestaltade sig i Ullmans teologi». En liturgi som er *kirkens*, ikke prestens liturgi. En liturgisk grunnholdning med inkarnasjonen i sentrum. «Kristus är både Gud och människa. I sin person sammanfattar och fullgör han det stora *sacramentum* og det eviga *sacrificium*. Han kommer i världen för att offra sig själv och därmed möjliggöra kyrkans lovsång och tillbedjan», for å sitere fra avhandlingens oppsummering (s. 360).

Forfatteren opererer i avhandlingen med teologi i videste mening – preken, katekese, salmebok, og altså ikke minst liturgi.

Boken, som inngår i *Bibliotheca Theologiae Practicae* (Kyrkovetenskapliga studier nr. 42), representerer en frodig beitemark på for hver den som er interessert i å gresse litt på feltet liturgisk teologi

Oloph Bexell:
LITURGINS TEOLOGI HOS U.L. ULLMAN
Almqvist & Wiksell International
Stockholm 1987.
452 s.

Svensk høykirkelighet har lyktes i å få med vår tredobbelte arv: Liturgi og dogme fra den gamle kirke, den rette evangeliets innsikt fra reformasjonstiden og sjelesorg til omvendelse og blant omvendte fra vekkelsene. Slik har en gang Bo Giertz uttrykt saken. Dette er interessant, for i den bok som her skal omtales, leser vi nettopp om Bo Giertz at han «har verkat i klart högkyrklig ande även om han själv undvikit att kalla sig högkyrklig».

Hva menes med høykirkelig? Spørsmålet burde interessere også de av oss som ikke synes så mye om denne eller andre merkelapper.

Det mest engasjerende for norske lesere vil utvilsomt være innledningsavsnittet og avslutningsdelen. I innledningen settes svensk

«høykirkelighet» inn i en historisk, til dels også aktuell sammenheng. I boken ellers ligger mye av vekten på ulike bror- og søsterskap, kommuniteter og stiftelser. Og det handler langt mer om Sverige enn om Finland. At boken er tilegnet minnet om Gunnar Rosendal, Kyrklig Förnyelses grand old man, forundrer ikke. Både han, og den bevegelse han representerte, står sentralt i boken.

Forfatteren har bakgrunn som dosent ved Uppsala universitet og professor (vic.) i praktisk teologi ved Åbo akademi. Hva mener han så selv med «högkyrklighet»? En bevegelse som betoner kirken som en synlig organisme, der kirkens embete tillegges stor vekt, og der en arbeider for en liturgisk og sakramental fornyelse, blant annet gjennom tidebønn. Svarer så dette til utsagnet fra Giertz? Den som vil, får reflektere videre over det – eventuelt også gjennom et nærmere studium av boken.

Bengt Ingmar Kilström:
HÖGKYRKLIGHETEN
i Sverige och Finland under 1900-talet
 Bokförlaget Åsak, Delsbo 1990
 324 s.

*

En ny klassiker – dette var påstanden, og ikke spørsmålet, jeg merket meg fra en anmeldelse av boken «En ny bok om Kyrkan», som utkom allerede i 1989. Påstanden griper tilbake til «En bok om Kyrkan» fra 1942, og *denne* boken er det utvilsomt riktig å beskrive som en klassiker. En bok av svenske teologer, hvor to hovedretninger møttes – den uppsaliensiske bibelforskningen og den lundensiske Lutherforskingen. Boken ble til «i en sådan stund som Bibeln kallar en Guds 'kairos' en välsignad tid», skriver Bo Giertz i en hilsen ved inngangen til denne nye kirkeboken.

Men hvorfor en ny bok? Kort sagt fordi kirkebildet fra boken i 1942 er så helt annerledes enn det en ser av dagens kirke. For konkretiseringens skyld overlates ordet igjen til Bo Giertz (som var en av bidragsyterne i 42-utgaven): «I stället for en religiöst motive-

rad folkkyrka har vi fått en demokratisk, vilket i klartext betyder, att majoritetens vilja blir avgörande också i frågor, som förr stod över all diskussion, eftersom Kyrkan var bunden av Guds ord.»

«En ny bok om Kyrkan» dreier seg for det meste om folkekirken, og mer om folkekirkenes *kallelse* enn om folkekirketanken. Hva det betyr å være folkekirke når folkets flertall ikke lenger deler kirkens tro. Boken har kommet ut på initiativ av «Svenska Kyrkans fria synod». Men medarbeiderkretsen er åpenbart rekruttert videre enn fra synodens egne medlemmer.

Som forrige gang er bokens innhold delt i tre hoveddeler. For sammenligningens skyld, som kan antyde noe om ulik profil, anføres i parentes overskriftene fra 1942.

I. Kyrkans väsen (Kyrkan i Nya testamentet)

II. Kyrkan i världen (Aktuella historiska perspektiv)

III. Kyrkans väg (Kyrkotanker i prinsipiell belysning)

I 1942 var det utelukkende teologer som førte pennen. Nå er også lekfolket inkludert. Det kan være noe av grunnen til at denne nye boken virker teologisk «lettere» enn den gamle.

Til forskjell fra forrige gang er det nå også utenlandske bidrag. Vi merker oss en enkelt nordmann, Roald Fleme stad, med «Den norske kirke som «statsfri sone» (Biskop Eivind Berggravs kamp for den kirkelige samfunnstanke i historisk og aktuelt perspektiv)». Et spennende bidrag, ikke minst med tanke på de 50 år tilbake – og «Kirkens grunn».

Ellers er bidragene nokså ujevne, til dels også noe løst knyttet til bokens hovedopplagg. Fra det øvrige materialet faller det naturlig å peke på Regin Prenters to bidrag («Grundtvigs og Billings syn på folkekirken» og «Kirke og stat»), foruten Martin Lönnebos kortfattede, men innholdsrike «bønepunkter» («Avgörande frågor for kyrkan infor 2000-talet»).

Boken vil være et nyttig ekklesiologisk samlebind for mange. Hos oss kan den ikke

minst bidra til en mer dyptpløyende debatt om en nærmest vidåpen folkekirkemodell, som mange synes å bekjenne seg til. Men en ny klassiker? Jeg er ikke så sikker på det –.

EN NY BOK OM KYRKAN
Norma bokforlag, Borås 1989
355 s.

Tore Kopperud

Kirkehus og kirkebruk

Kirkemøtet 91 behandlet blant mange andre saker, også denne: Bruk av kirker. Og et regelverk med en rekke *praktiske* og administrative bestemmelser ble resultatet.

I boken «Kyrkan tar sitt hus i bruk» er det ikke det praktiske og administrative som er fremme, men det teologiske og liturgiske – nærmere bestemt gjennom en vurdering av vigslingsritualet for en kirke.

Forfatteren, Yngvill Martola, p.t. docent i praktisk teologi ved Åbo Akademi, fører i den foreliggende studie sitt tidligere arbeid, «Kyrkoinvigning i Finland» (1989), videre. Nå er det hele Norden hun retter oppmerksomheten mot. Det er de nyere vigslingsritualene som vurderes på bakgrunn av de eldre. Og her er samtlige nordiske land i den situasjon at de forholdsvis nylig har fått nye ritualer. Forfatteren mener å kunne påvise det hun kaller en «avsakralisering». Utviklingen, sier hun, har gjennom tidene skjedd i form av en veksling mellom «sakralisering» og «avsakralisering», med urkirken og reformasjonstiden som eksempler på det siste – før vi altså igjen er der i vår egen tid. Interessant er det at hun blant de eldre ordningene nevner AB 1920 som et enkeltstående nordisk eksempel på en kirkevigslingsliturgi som er overraskende fri for sakraliserende tendenser.

En norsk leser fester seg ellers ved påpekingen av at i *vårt* nye rituale er Guds-

folkstanken *særlig* klart fremme, i og med at inngangsprosesjonen forutsettes å være sammensatt av en rekke arbeidslag i menigheten.

Med det er vi inne på ett av de motivene som er med å prege de nye ordningene. Hvilken teologi om vigsling og kirkerom er det som ligger bak?

Her kan den som vil, gå videre i denne interessante studie. Selv oppsummerer hun bl.a. slik: «Åven om kyrkorummet inte är heligt i sig, får det en helighet i funktion genom att man reserverat det för gudstjänst. Det fungerar på annat sätt än övriga byggnader och får därför symbolfunktion för församlingen.» Og videre: «Det finns uppenbart ett psykologiskt behov av invigningar.» «När man visar vördnad för rummet är det inte för att väggarna skulle ha blivit heliga genom en vigning, utan för att Ordet, Sakramenten och Herrens församling möts där» (s. 63–64).

Så langt Yngvill Martola. Flere av LK's lesere burde ta seg umaken med å bestille boken fra Finland (Tidningsbokhandeln, PB 33, SF - 21601 Pargas)

Yngvill Martola:

Kyrkan tar sitt hus i bruk

Åbo Akademis Förlag 1990, 121 s.

Tore Kopperud

Aksel Valen-Sendstad: *Fra predikantens studiekammer*. Lunde, Oslo/Kolon, Århus 1990. 120 s.

Når Aksel Valen-Sendstads bok om forkynnelsen heter «Fra predikantens studiekammer», så signaliserer tittelen at det her primært handler om «den kristelige forkynnelses substans» (s. 50). Forfatteren vil minne predikantene om nødvendigheten av å arbeide i sitt studérkammer med de materiale teologiske spørsmål. Det er utvilsomt *dogmatikeren* som her fører pennen, ikke en kirkesosiolog eller kommunikasjonsforsker. Boken er populært skrevet, uten noter og litteraturhenvisninger.

Selvom forfatteren her og der noe summarisk og udokumentert utsteder negative dommer over adskillige trekk i dagens forkynnelse (tydelig s. 51, f.eks.), er det her adskillig å ettertenke.

Skjønt, den første hoveddel «Om forkynnertjenesten» (s. 7–49) er en nokså tradisjonell gjennomkjøring av kjente tema: om nådegaven til å forkynne, predikantens anfektelse, prekenens kjennetegn, forholdet til Bibel og bekjennelse etc. I avsnittet om «arbeidet med prekenen» understrekes det kraftig at prekenen bør *skrives*. Det klart skrevne er det klart tenkte.

Bokens største utfordringer ligger i del II: «Grunnsannheter i forkynnelsen» (s. 50–120). Her drøftes sentrale loci i dogmatikken i lys av den aktuelle forkynnelsestusjon. Det positivt utfoldende og det kritisk korrigerende går hånd i hånd.

I avsnittet om «Skapelsen og Guds-bildet» advares det med rette mot «alt natursvermeri og alle former for naturtilbedelse» (s. 62). Men en forkynner kan og bør – ikke minst i dagens økosituasjon – si *noe* mer om naturens egenverdi enn forfatteren her legger opp til.

Personlig synes jeg bokens beste avsnitt er «Loven og evangeliet i forkynnelsen av sakramentene» (s. 93ff). Her har forfatteren anliggender som ikke må overhøres i vår kirkelige situasjon. Vi må sondre mellom forsoningen, som sakramentene er tilordnet, og rettfærdig-

gjørelsen av tro, som griper om sakramentets gave, fremholder Valen-Sendstad (s. 94 f):

«Dersom vår forkynnelse av dåp og nattverd er slik at den gir det inntrykk at forsoningens sakrament automatisk innlemmer i Guds rike eller gir synenes forlatelse, da peker vi falskt om disse spørsmål. Da har ikke vår forkynnelse av sakramentene relasjon til troen som tillit og fortrøstning til Guds nåde, som den bibelske lære om rettfærdiggjørelse av tro, viser oss.

På den annen side: Dersom vår forkynnelse av dåp og nattverd er slik at den gir inntrykk av at forsoningens sakrament bare blir til ved vår tro eller er avhengig av vår fromhet, da forkynner vi også falskt om sakramentet. Da har vi egentlig fornektet forsoningens faktum, og at Jesus har knyttet forsoningens faktum til elementene ved sin innstiftelse, ved sitt guddommelige Ord. Den første art forkynnelse er sakramentalisme og katolisisme, den annen modell er subjektivisme, spiritualisme og svermeri.»

Det avsluttende kapittel om «Det levende håp» gir retningslinjer for en realistisk forkynnelse av de troendes oppstandelse med basis i Kristi seier påskemorgen – i klar front mot det diffuse håp som bringes til torgs i moderne nyreligiositet.

Det er ikke vanlig at dogmatikere i dag skriver om homiletiske spørsmål, slik som i mellomkrigstiden og de første etterkrigsår. I en periode hvor form- og kommunikasjons-spørsmålene dominerer, har de et viktig ærend: å minne om faren for tap av teologisk marg i forkynnelsen.

O. S.

Per Erik Persson i samtal med Bengt Holmberg: *Tjänare åt evangelium*, Teologi för kyrkan 1, (Verbum) Stockholm 1990 (142s.).

Embetspørsmålet hører utvilsomt til blant de mest omdiskuterte spørsmål i den kirkelige og teologiske debatt, både når det gjelder spørsmålet hva vi forstår med det kirkelige «embete» og også hvorvidt kvinner skal kunne inneha dette embete. Nettopp disse spørsmål er det da også som behandles i første utgivelse i svenske Verbums nye serie «Teologi för kyrkan», en serie som «har till syfte att ge teologisk substans i kyrkliga, kontroversiella frågor samt föra det teologiska samtalet vidare». Det hører også med til opplegget for serien at hvert bidrag skal følges opp av en respons fra en annen forfatter. I det foreliggende skrift er det systematikerer Per Erik Persson som har levert hovedbidraget, mens eksegeten Bengt Holmberg har fått anledning til å gi en respons.

Persson er i sitt bidrag ikke minst opptatt av å avlive endel av de myter som knytter seg til den tradisjonelle tale om et kirkelig «embete». Gjennom en historisk framstilling av embetets utvikling, mener han således å kunne påvise at såvel selve forestillingen om et enhetlig «embete» som mye av det man tradisjonelt har tillagt dette embete, savner ethvert grunnlag i Det nye testamente. Persson avviser selv alle forsøk på å lese noe normativt ut av NT for hvordan de kirkelige tjenester skal organiseres, og synes snarere å oppfatte dette som et hensiktsmessighetsspørsmål. Hvordan de kirkelige tjenester skal organiseres, må altså avgjøres ut fra hva som best tjener det oppdrag kirken har fått, men Persson ser heller ingen grunn til å legge tradisjonen til side, der den fortsatt viser seg tjenlig.

Det mest anfektbare punkt i Perssons resonnering er etter undertegnede mening hans påstand om at NT i så liten grad har noe normativt å si i denne sammenheng. Dette synes ikke minst å ha sammenheng med Perssons tendens til å ville skille ut en del av det NT sier som sekundært i forhold til den opprinnelige apostoliske tradisjon. Dermed blir

f.eks. pastoralbrevene i denne sammenheng først og fremst et uttrykk for utviklingen i slutten av det første århundre, og ikke for noen forpliktende apostolisk overlevering (jfr. f.eks. s. 34). Dette Perssons noe selektive forhold til den nytestamentlige kanon, resulterer i at han f.eks. ikke anser *hyrdefunksjonen* som noe som nødvendigvis tilhører et bestemt embete, selv om dette utvilsomt spiller en sentral rolle i flere nytestamentlige «embestekster».

Også Bengt Holmberg påpeker i sin respons til Persson bibelsynets rolle i embetspørsmålet. For sin del er Holmberg dessuten villig til å tillegge *tradisjonen* en langt mer positiv vekt enn det Persson er. Holmberg avviker videre fra Persson i spørsmålet om kvinners adgang til det kirkelige embete.

Det endelige svar på embetspørsmålet er neppe gitt i og med denne boken. Når det gjelder målsettingen om å «ge teologisk substans i kyrkliga, kontroversiella frågor samt föra det teologiska samtalet vidare», synes imidlertid denne boken å representere et svært vellykket bidrag.

Harald Hegstad

Georg S. Geil: *Hvem kender vindens vej?* Herning (Poul Kristensens forlag) 1991 (129 s.)

Viborg-bispen Georg Geil har igjen offentliggjort en samling av pastoralteologiske skisser, prekener og leilighetstaler. Mange griper begjærlig etter hans bøker, og jeg forstår dem godt. Her finnes et klart evangelium, spennende innfallsvinkler og skrivekunst på høyt nivå. Geil skuffer heller ikke denne gang. Hans siste bidrag følger godt opp tidligere bøker i samme stil, men skiller seg samtidig ut ved et sterkere internasjonalt og ekumenisk utblikk. «Menneskene skal vi forsøke å forstå, men ikke evangeliet», sier Geil. Han lever selv godt opp til begge forsetter. Jeg vet ikke noe sted i Norden i dag hvor det skapes en mer inntrykksfull pastoralteologi og en mer inspirerende prekenkunst enn i det smukke arbeidsværelse i Viborg bispegård.

T.J.S.G



Du har tappat ditt ord och din papperslapp,
 du barfotabarn i livet.
 Så sitter du åter på handlarens trapp
 och gråter så övergivet.
 Vad var det för ord...?

Nils Ferlin

En prests personligste bagasje tilhører Gud. I grunnen har presten ikke lenger noen eiendomsrett hverken til sine egne bekymringer eller til sin egen bevissthet om svik og skyld. I et presteliv kan den bekymringen ellers rekke å bli kompakt nok...

Georg S. Geil

Kanskje er fortvilelsen en mentor i maktens tjeneste som skal tvinge mennesket til besinnelse så det kan stå nakent, ubeskyttet og udekket av slike forføreriske og ynkelige kostymer og masker som det forsøker å skape sin egen smigrende og skravlende skinnverden med.

Lars Gyllensten

Evangeliet har lært meg å gråte;
 det har gjort meg redd for dem
 som aldri er redde;
 det har sagt meg noe når ingen
 sa meg noe;
 det har vært min tørst
 når kjedsomheten bredte seg.

Dorothee Sölle

Det finnes en dobbelt problematikk for noen religiøse personer som søker terapeutisk kontakt. Ikke nok med at de har psykiske problemer, de stempler automatisk seg selv og andre som mindre troende når de aktivt søker ikke-religiøse årsaker til sine vanskeligheter.

Owe Wikström

Betenk Herre, at min tørst etter Deg er Ditt eget verk.
Augustin

«Ver merksam på kor ladda med kraft alle religiøse handlingar er når muligheten er der for at ei kvar slik handling kan vere den som ber i seg den endelege og evige forløyising.»

*Forfattaren Chaim Potok
på PF-gen.fors. Molde 1990.*

«Sann ydmykhet er ikke å dukke seg selv, men å løfte andre».

«En ser store ting fra dalen, men bare små fra fjelltoppene»

G.K. Chesterton

Magnus Malm

VEIVISERE

- en bok om kristent lederskap

Å være leder betyr å ha gått ett eller flere skritt foran slik at andre kan se veien. Lederne er satt til å vise vei. I en tid da lederskapet er i krise, er dette en viktig bok.

Boken henvender seg til alle kategorier ledere. Den tilbyr ingen snarvei i godt lederskap, men den peker på en mulig vei.

Magnus Malms bok vil være en veiviser for alle som vil være "veivisere" for "menigheten", eller i det hele tatt for alle som utøver kristen innflytelse.

Kr. 175,-

En bok til personlig oppbyggelse!



Nye Luther Forlag

C

Returadresse: Nye Luther Forlag
Postboks 8384
Hammersborg
0129 Oslo 1

MENIGHETSFAKULTETETS BIBLIOTEK
GYDAS VEI 4

0363 OSLO 3 776833

BARNA Å AV JESUS.

*Å arbeide med barn er en utfordring.
Gi de yngste i din menighet et godt tilbud.*

Parry

Familier i Bibelen

- Miriam og Moses
- Esau og Jakob
- Josef og brødrene hans
- Marta og Maria

kr. 21,- pr. stk.



Hebbletwaithe

Mitt hemmelige liv

- et vennskap med Gud.
Jeg liker å ha hemmeligheter sammen med Gud.
Jeg forteller ham ting jeg ikke sier til andre.
7-10 år, rikt illustrert.
kr. 88,-

Doney

Den 99. sauene

I denne boken er lignelsene om «Den ene sauene - og de nittini» og «Den bortkomne sønn» blandet. Slik får vi se det gjennom sauenees øyne.

kr. 75,-



Kari Vinje

Tyven og tyvebarnet

- fortsettelsen av Kamilla-bøkene.
Du treffer Kamilla, Sebastian, Oliver og mange andre i nye spennende historier.
kr. 64,-

Nye Luther Forlag har de beste barnebøkene



Nye Luther Forlag