

HALVÅRSSKRIFT FOR

# PRAKTISK TEOLOG

TILLEGGSSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

## INNHOOLD

Klara Myhre: Salmenes bok i salmeboken

Ottar S. Myrseth: Gustav M. Jensen - ein gudsteneste- og kyrkjeformyar

Per Karstensen: Praksisveiledning - ny utfordring for MF

Stein Reinertsen: Kategorialmenigheten

Sideblikk \* Ex libris \* Lesefruktur

NYE LUTHER FORLAG

HEFTE 1, 1989

Ti  
1991  
t

# Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

*Ansvarlig utgiver:* Nye Luther Forlag

*Redaksjon:* Olav Skjevesland, Tor Johan S. Grevbo, Per Karstensen, Tore Kopperud,  
– Even K. Fougner og Oskar Skarsaune

*Redaksjonssekretær:* Harald Hegstad

*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 – 1989

Klara Myhre: Salmenes bok i salmeboken	2
Ottar S. Myrseth: Gustav M. Jensen – ein gudsteneste- og kyrkjefornyar	11
Per Karstensen: Praksisveiledning – ny utfordring for MF	20
Stein Reinertsen: Kategorialmenigheten. Til belysning av et ekklesiologisk problem	32
Sideblikk	43
Ex libris	45
Lesefrukter	48

---

# «Det pastorale» som kirkelig grunnkategori

---

Snart er 1980-årene på hell. Hva har dette ti-år brakt av nytt på det praktisk-teologiske område? I et tilbakeblikk er det ett forhold som stikker seg frem: «Det pastorale», og engasjementet for pastoralteologi, har vendt tilbake.

Siste halvdel av 1960-tallet kom med en nesten eksplosjonsartet oppsplitting av den praktiske teologi. Nye metoder og ansatser myldret frem, dialoger med en rekke grensedisipliner ble tatt opp. Alt dette kom til å prege de faglige drøftelser utover i 70-årene.

Et signal om vendepunkt blinket til da det tradisjonsrike *Monatschrift für Pastoraltheologie* i 1970 dukket opp med nytt tittelhode: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*. Navnet anga så å si de hjørnesteiner som den praktiske teologi nå skulle bevege seg innenfor. Disiplinen skulle handle om vitenskap og praksis i vekselspillet mellom kirke og samfunn.

Men i 1981 tok tidsskriftets redaksjon tilbake navnet *Pastoraltheologie*. Dette betød ingen programmatisk omlegging, ingen retrett til en før-vitenskapelig posisjon. Dette tidssignal sa noe om behovet for et samlende grunnmotiv for den mangfoldige faglige aktivitet.

Det pastorale som sentralmotiv, er på sett og vis for det praktisk-teologiske felt «svaret» på den leting etter *helhet* som teologien i dag – alment – søker etter.

Det pastorale fremstår for meg som en tjenlig, bibelsk legitim, grunnkategori for hele kirkens gjerning. Den forbinder alle faglige engasjement på det praktisk-teologiske felt. Den sammenholder de splittede enkeltområder i kirkens liv. Til beste for mennesket. I omsorg for alle dem som er «forkomne og hjelpeløse, som sauer uten hyrde» (Matt 9,36).

Og hvis noe synes at det pastorale som grunnmotiv vekker forestillinger i retning av det passive og stabiliserende, så skyldes det ikke minst at hele assosiasjonsfeltet omkring metaforene hyrde og hjord er blitt sentimentalisert i nyere kirkelig tradisjon.

Men idyllen flerres når profeten Esekiel refser de falske hyrder – og når Jesus taler om å stå i mot ulvene, og om å sette livet inn.

Det pastorale som kirkelig grunnkategori vil uessuten være et nyttig – ja, nødvendig – incitament til de drøftinger omkring *ledelse* som nå foregår i kirken, og som høyst sannsynlig vil forbli et sentralt tema utover i 1990-årenes kirkedebatt.

Olav Skjevesland

# Salmenes bok i salmeboken<sup>1</sup>

Av Klara Myhre

## I Innledning

Med Norsk Salmebok (NoS) ble det offisielt innført en ny tradisjon i vår norske kirke: Menigheten har fått mulighet til å synge bibelske salmer – Psaltersalmer – ut fra den autoriserte salmebok. Det er vemodig at vi skulle skrive 1985 før det skjedde, men nå får vi heller glede oss over og utnytte at det endelig er et faktum.

Det er litt eiendommelig å bruke uttrykket «en ny tradisjon» i denne sammenheng. Det er som kjent ingen ny kirkelig tradisjon med bruk av Psaltersalmer i gudstjensten. Tvert imot står vi vel overfor den aller eldste kristne sangtradisjon, jfr. Kol 3,16. Nå er ikke dette stedet for en historisk oversikt over bruken av Psaltersalmer i den kristne gudstjeneste.<sup>2</sup> Vi bare konstaterer at etter reformasjonen og morsmålsrevolusjonen i kirken satt vi igjen med en høymesse uten bibelsalmer som fast liturgisk ledd og uten tidebønn/tidesang som fast kirkelig ordning. Som kjent var det jo i tidebønnen at Psaltersalmene hadde hatt sin mest framtreddende plass.

Det er likevel ikke helt saksvarende å si at den bibelske salme forsvant for godt. Reformasjonen – og ikke minst Luther selv – inspirerte til gjendiktning av Davidssalmer i stort omfang. Her ble Psaltersalmene «christelig forvendt», som det het. Både gjendiktningen og den kristne tolkning kunne nok bli av blandet kvalitet. Fra hjemlig mark kan nevnes biskop Arrebos mange gjendiktninger

(1600-tallet). Av hans salmer er én kommet med i NoS, nr. 199, en gjendiktning av Sal 118,15ff. (I LR er det med 2 av hans salmer, nemlig den nevnte, nr. 356, og nr. 518 over Sal 23.)

Den frie gjendiktning har den svakhet at avstanden til bibelteksten kan bli så stor at menigheten ikke merker at de synger en Psaltersalme. Derfor trenger vi også den stramme gjendiktning som vi har fått flere utmerkede eksempler på nå (f.eks. ved Arve Brunvoll), og vi trenger å synge selve salmeteksten.

Før vi konkret ser på hvordan Psalteret er representert i vår nye salmebok, vil jeg antyde i et par punkter hvorfor jeg mener det er berettiget og nødvendig å få Psaltersalmene inn i gudstjenesten igjen. Jeg går da ikke inn i hele problematikken knyttet til GT's plass i høymessen, men vil bare fokusere på menighetens aktive bruk av bibelsalmer. Altså:

*Hvilken funksjon har Psaltersalmen i Salmeboken?*

Noen vil spontant reagere med reservasjon overfor øket bruk av Psaltersalmer. En frykter tilbakeskritt til en arkaisk uttrykksform, til en helt fremmed forestillingsverden og kanskje også til en annen – nemlig GTlig – teologi. Men dette er en ugrunnet frykt såfram bruken av Psaltersalmer oppfyller grunnleggende kristelig-pedagogiske krav.

Med de nye teksttrekker får menigheten nå høre lest en god del tekster fra Salmenes bok i høymessen. En sjelden gang blir det også

prekt over en Salme-tekst. Noe annet er imidlertid menighetens egen, aktive bruk av Salme-tekster.

1) I dette ligger det et viktig *menighetspedagogisk anliggende*. Det inkluderer ulike aspekter:

a) *menigheten blir fortrolig med Salme-tekster*

På denne måten kan salmesangen medvirke til at Salmenes bok i sterkere grad blir en bruksbok for menighetsleddene – også i deres mer private andaktsliv. Når Salme-ord begynner å «synges» i hverdagen – da har de virkelig kommet i funksjon i samsvar med sin hensikt.

b) *menigheten blir fortrolig med bønnens og lovsangens språk ut fra Bibelens egen «lære-bok»<sup>3</sup>*

Dette betyr *ikke* at en ikke kan be og synges med andre ord enn Psalterets (jfr. den reformerte kirkes strikte praksis), men her blir en fortrolig med selve mønsteret (ved siden av «Fader Vår»; Luther stilte disse to størrelser sammen).

c) *menigheten blir fortrolig med selv aktivt å bruke GT-tekster og se dem i et helbibelsk perspektiv*

Det fins neppe GT-tekster som egner seg bedre enn Salmene i denne innøvingsprosess. Her er *gjenkjennelsen* en sterk bru mellom tekst og bruker. En vil gjenkjenne både gudsopplevelse og selvopplevelse. Men menigheten vil trenge hjelp til å lære hvordan de kan bruke GT-salmene ut fra deres bokstavelige, historiske mening – og samtidig lese dem i lys av NT. (Både den «tradisjonelle» profetisk/messianske forståelse av Salmene og Salmene forstått som Kristi bønner, har lett for å avstreife den historiske mening. En slik tolkning åpner *ikke* for tekstenes direkte bruk i den kristne menighet.) Den gode gjendiktning av Psalter-salmer og et bevisst utvalg av bibelvers i omkvedssalmer kan medvirke til at Salmene åpner seg. Og gjennom dette kan vi være med på å gi GT tilbake til menigheten!

2) Et annet viktig anliggende ved bruk av Psaltersalmer i menighetssangen, er *det økumeniske*.

Gjennom Psalteret knyttes den frelseshistoriske linje tilbake til det GTlige gudstjenestefellesskap i templet. Vi ber til og lovsynger den samme Gud – Abrahams, Isaks, Jakobs og Davids Gud. På denne måten har vi også et forbindelsesledd over til synagogen. Og ikke minst forenes vi med den kristne kirke av alle konfesjoner idet vi synger fra vår fellesbibelske salmebok.

I det følgende skal vi nå først se konkret på hvilke salmer fra Psalteret som er representert i NoS. I forlengelsen gjør vi opp status for hva slags salmer (Gattungen) som er kommet med. Mangler noen salmetyper?

Hvordan er det så henspilt på de salmer som er representert – har de fått beholde sitt opprinnelige særpreg? Savnes motiv/innholdsmomenter som burde være der også i en NTlig kontekst? I et eget avsnitt til slutt vil jeg si litt om omkvedssalmen og kriteriene for tekstutvalg/kombinasjon av tekster.

## II Ulik type gjengivelse/ gjendiktning av Psalter-salmer

Som kjent er det flere måter å synges Psalter-salmer på:<sup>4</sup>

1) En kan synges *selve bibelteksten i sitats form* ut fra den vanlige autoriserte bibelutgave.

Av og til kan det da være nødvendig å gjøre små tillempninger i ordbruk/ordrekkefølge for å få versene til å flyte melodisk sett. Forhåpentligvis får vi også i Norge en egen oversettelse av Psalter-salmer ved henblikk på sanglig bruk?

Når en synger bibelteksten direkte, dreier det seg oftest om de såkalte omkvedssalmer – der menigheten synger et vers som

omkved mens forsanger/kor synger andre vers til resitasjonsmelodier.

I NoS har vi denne type salmer i del VIII (nr. 881–936).

- 2) En kan syngende den bibelske salme i *metrisk gjendiktning form*. Den stramme gjendiktning vil holde seg svært nær «grunnteksten». En kan av hermeneutiske hensyn utelate deler av salmen og eventuelt kort (i et sluttvers) markere det nytestamentlige ståsted, men forøvrig vil en la bibelteksten bestemme innholdet. Menigheten har følelsen av å syngende den bibelske salmen. Arve Brunvolls gjendiktninger er typiske eksempler på dette. Fra den stramme gjendiktning er det glidende overganger til parafrasen.

- 3) Parafrasen kan bestemmes som *metrisk gjendiktning med et fritt forhold til bibelteksten*.

Forfatteren velger ut bestemte innholdsmomenter i salmen, tolker disse i lys av Kristus-hendelsen og gjerne ut fra sin egen aktuelle situasjon.

Luthers gjendiktninger er gode eksempler på parafrasen-typen.

Svært mange av salmebokenes salmer kan kalles *transformasjoner* av Psaltersalmer. Psalterets salmer har vært en mektig inspirasjonskilde til all salmediktning. De har gitt språk og innhold og grunntone – selv om det har skjedd en aktualisering.

### III Oversikt

Se tabeller s. 5–7

### IV Representerte salmetyper i NoS og forholdet til salmetypenes særpreg

Ifølge oversikten er det henspilt på 51 forskjellige Psaltersalmer i NoS.

Det er uten videre klart at det er Psalterets hymner som har appellert sterkest til gjendiktning og gjengivelse. Det skyldes antagelig at dette salmestoffet stort sett er direkte an-

vendelig ut fra NTlig ståsted. I alt 21 av Psalterets klare eksempler på hymner er representert i NoS. 14 av disse fins i stram gjendiktning eller i ren gjengivelse, mens 7 også er gjendiktet på noe friere måte (P).

Hymnens form og tema og jubeltone er fanget opp i de aktuelle NoS-salmene på en utmerket måte. Gud lovprises for skaperverket, for frelsesverket, for sine egenskaper – sin miskunn og trofasthet og rettferdighet. En veksler mellom omtaleform og tiltaleform. Salmebokas hymner klarer stort sett å formidle både den gudsglede og den livsglede som Psalter-hymnene preges av.

Også de øvrige lovsanger i NoS er tydelig inspirert av Psalterets hymner. NoS er en glad salmebok og betyr et veldig framskritt i forhold til LR.

I antall representerte salmer kommer klagesalmene som nummer 2, men vi nevner først tillitssalmen. Som hymnen, har den også ofte karakter av *bekjennelse*.

I NoS er det henspilt på 6 tillitssalmer; 5 individuelle og 1 kollektiv. Også her har gjengivelse og gjendiktning fint grepet tonen: den trygge tillit til Gud på tross av utrygge ytre omstendigheter.

Så over til klagesalmen som er representert med 15 i NoS, derav 5 kollektive. Som kjent er det denne salmetype som dominerer i Psalteret. Vi har i alle fall 50 klare eksempler på klagesalmer (40 + 10).

Klagedelen i klagesalmene består gjerne av 3 deler:<sup>5</sup>

- 1) gudsklage, dvs. klage over Gud.
- 2) selvklage, dvs. klage over egen nødssituasjon
- 3) fiendeklage, dvs. klage over fiender som angriper, anklager, spotter

Vi finner igjen de to siste leddene i de gjengitte/gjendiktede individuelle klagesalmer i NoS. *Fienden* blir da gjerne tolket på synden/den onde makt/det onde. Dette er en grei forståelse som også kan løse noe av problematikken omkring de såkalte «hevnersker» over fienden.<sup>6</sup>

*Selvklagen* i de representerte individuelle

## Salmer fra Psalteret i Norsk Salmebok

(Inkludert gjendiktninger og parafraaser)

PSALTER-SALME	NoS	NOU	LR	N	GTLIG SALMETYPE	KOMMENTAR
4	*881	**880			Ind. klagesalme	Bare v 2 som omkved (NOU har hele)
8	*882 -	**881 G 132			Hymne	Bare v 2a som omkved (NOU har hele) «Kor herleg, Herre . . .» (Brunvoll) utelatt NoS
12	P 544	P 314	-	404	Koll. (ind.?) klagesalme	Luther-salmen en bønnesalme om Guds ords/den rene læres gjennomslag
19	P 288 P <sup>+</sup> 267 -	P 29 P <sup>+</sup> 5 G 26	881 24 460	354 - 40	Hymne v 2-7 skaperverket v 8-15 loven	Blix-salmen en lovsang for den alm. og spes. åpenbaring i Kristus Neander-salmen henspiller på Sal 19 i strofe 2 og 3 Grundtvigs gjendiktning utelatt i NoS
23	*883 **884 G 319 P <sup>+</sup> 310	**882 - G 52 -	374	288	Ind. tillitssalme	Bare v 1 som omkved (NOU har hele) Sal 83,19 er omkved, Sal 23 (hele) er vers Brunvoll-gjendiktning Blix-salme over hyrdemotivet; henspilling på Sal 23 (ellers Joh 10/ Luk 15)
24	*913 P <sup>+</sup> 5/6	- P <sup>+</sup> 58/59	76	57	Liturgisk salme	v 10 brukt som vers i omkvedssalme Henspilling på v 7-10
25	**886  **887	-  **856			Ind. klagesalme	Omkvedssalme over v 4-8 (bønn om ledelse/ appell til Guds hukommelse-glemse!) Omkvedssalme med Sal 71.1a som omkved, 25, 4-5.11-12.14.16 som vers (bønn om ledelse/syndstilgivelse)
27	*872  *888 *921	*899  *879 *870			Ind. tillitssalme v 1-6 (ind. klagesalme v 7-14)	Bare v 6b som omkved  Bare v 4a som omkved Bare v 1a som omkved
31	*936	-			Ind. klagesalme	Bare v 6 som «svarsalme» (tillitsutsagn)
34	*890	*872			Ind. takkesalme v 1-11 (visdomssalme v 12-23)	Bare omkved v 9a (oppfordring!)
36	**891 P 307	**864 P 841	-		v 6-10 Hymnisk del	Omkvedssalme over v 6-10; v 10 omkved Ingemanns gjendiktning bygger på v 6-10
37	P <sup>+</sup> 460/ 461	P <sup>+</sup> 586	198	295	Visdomssalme	P. Gerhards akrostikon-salme over v 5
42/43	P 467 - G 478 **892	P 592 G 605 G 606 **860/ 861	552	838	Ind. klagesalme	Grundtvigs gjendiktning bygger på 42-43 Brunvoll-gjendiktning av Sal 42. Ikke NoS! Brunvoll-gjendiktning av Sal 43,3-5 Omkvedssalme over hele Sal 43 med v 3 som omkved (noe annerledes i NOU)
45	P <sup>+</sup> 89	P <sup>+</sup> 135	119	-	Kongesalme	P. Nicolai-salmen er også inspirert av Hoys. I NoS gjengitt på nn (etter Blix)
46	P 295/ 296	P 35/ 36	243/ 244	196	Koll. tillitssalme	Luthers gjendiktning tolker leddene ut fra Kristus-hendelsen og den aktuelle kampsituasjon
51	- P <sup>+</sup> 622 P <sup>+</sup> 627	**883 P <sup>+</sup> 386 P <sup>+</sup> 390	612 693	- -	Ind. klagesalme	Omkvedssalme over v 3-15, utelatt i NoS Henspilling også på Sal 139 Henspilling også på Luk 18,9-14
57	*893	*877			Ind. klagesalme	Bare v 2a som omkved
62	**894	-			Ind. tillitssalme	Omkvedssalme med v 2 som omkved. Ellers v 6-7 (v 7 = v 3). 9-10.12-13a

## PSALTER-SALMER I NoS forts.

PSALTER-SALME	NoS	NOU	LR	N	GTLIG SALMETYPE	KOMMENTAR
63	*895 -	*874 **884			Ind. klage- eller tillitssalme	Bare v 5 som omkved Omkvedssalme over v 2-9 med Sal 142,6 som omkved. Ikke i NoS.
65	G 293	G 282			Hymne	Brunvoll-gjendiktning v 2-3a. 9-14 (vekt på Guds gaver i naturen)
67	*927	-			Hymne	Bare v 7 som omkved
70	*937	-			Ind. klagesalme	Bare v 2 som bonnesalme
72	P <sup>+</sup> 86	P <sup>+</sup> 129	-	-	Kongesalme	Welander-sangen har henspilling på v 17
73	P 666  **925	P 425  (871)	-	-	Ind. takkesalme	Smemo-salme; bygger på v 23ff. Om nådemidlene. (NOU har 4 strofer, NoS har 3) Omkvedssalme med v 23-24 som vers, Matt 16,25 som omkved (NOU bare omkvedet)
80	*896	-			Koll. klagesalme	bare v 4 som omkved
83	*884	-			Koll. klagesalme	Bare v 19 som omkved, se til Sal 23
84	**928 P <sup>+</sup> 571	*879 P <sup>+</sup> 337	-	-	Hymne/Sionssalme	Omkvedssalme med v 2 som omkved, v 5-6 som vers (NOU bare omkvedet) Henspilling direkte på v 1.11
86	*900	-			Ind. klagesalme	Bare utdrag av v 4-5 som omkved
89	*889	*879			Hymne Koll. klage v 39ff.	Bare v 16a som omkved
90	P 757 P 759 -	P 721 P 723 G 727	149	117	Koll. klagesalme	Watts (Lønning): Tillits- og bonnesalme om vern Grundtvig-salme om livets forgjengelig- het; bønn om livsvisdom/miskunn Brunvoll-gjendiktning - ikke med i NoS!
92	**929 G 275	- G 12	-	-	Hymne (med preg av ind. takkesalme)	V 2-3 som vers i omkvedssalme, Sal 146,2 som omkved Grundtvig (Norheim)-salmen har 8 strofer i NOU, 5 strofer i NoS
95	*931	*863			Hymne	Bare v 6 som et av versene i omkvedssalme
96	**922	**858			Hymne (Jahve-kongesalme)	V 3 og 9 som vers i omkvedssalme, Sal 145,13 som omkved (NOU har også v 2.8)
98	*897  **915/ 916 G 280	-  (868) G 18			Hymne (Jahve-kongesalme)	Bare v 3b som omkved  V 1 og 4 som vers i omkvedssalme, Jes 9,6 som omkved (NOU har bare omkvedet) Brunvoll-gjendiktning (!)
100	P 276  P 570	P 14  P 334	30	35	Hymne	Skard-salmen holder seg ganske nær teksten, men har noen «tillegg» (utelater v 4a) Franck-salmen oversatt av Smemo 1964
103	**930 G 297/ 298 P 301/ 302 P 274	**862 G 37/ 38 P 40/ 41 P 11	555 157	464 128	Hymne/ ind. takkesalme	V 2 som omkved, v 3.11 som vers (NOU også v 4.6-7.8) Gramann (Poliander)-salmen er en av de eldste (og mest utbredte) gjendiktninger Neander-salmen bygger på v 1-6  Lyte-salmen er en forholdsvis fri gjendiktning (bygger på utvalgte vers)
104	*923 G 320	*860/ 861 G 53	-	-	Hymne	V 30 som omkved, Jes 12,3-4 som vers (NOU har Sal 43,3-4 som vers) Grant (Brunvoll 1975) bygger gjendiktning på v 1-9.27-30.34



## PSALTER-SALMER I NoS forts.

PASALTER-SALME	NoS	NOU	LR	N	GTLIG SALMETYPE	KOMMENTAR
113	*898	*885			Hymne	Bare v 2 som omkved (NOU hele salmen)
117	**917 **924 P 512 P+ 265	**886 **868 P 634 P+ 3	23 22	711 37	Hymne	Hele salmen med Jes 60,1 som omkved Nesten hele salmen som omkved Landstad-gjendiktning Agricola-salmen tar utgangspunkt i Sal 117, meget fri, «christelig forvendt»
118	*899 **920  P 199	*875 **857  -	356	282	Ind. takkesalme/ hymne	Bare v 14a som omkved V 23-24 er vers i omkvedssalme, «Kristus er oppstanden . . .» omkved (NOU også v 21-22) Arrebo-gjendiktning over v 15ff.
121	P 317 -	P 49 **887			Ind. tillitssalme	Bjerkheim-salmen ligger svært nær en stram gjendiktning Omkvedssalme - hele (ikke NoS)
124	G 455	G 581	629	496	Koll. takkesalme	Stram Luther-gjendiktning (Landstad/ Støylen/Brunvoll)
126	*901 -	- G 825			Koll. takk og klage	Bare v 5 som omkved Brunvoll-gjendiktning - ikke NoS!
130	*902 P 237  G 456	**888 P 148  G 582	43  -	201  147	Ind. (koll.) klagesalme	Bare v 1-2a som omkved, i NOU hele Luther (Landstad)-salmen typisk reformatorisk! Marot (Støylen)-gjendiktning
136	G 87 -	G 130  G 131			Hymne	Granborg-gjendiktning som fokuserer Guds skapergjerninger Brunvoll-gjendiktning - ikke NoS
137	P 477	P 604			Koll. klagesalme	A. Skeie-gjendiktning: Utmerket eks. på typologisk tolkning
139	P+ 622	P+ 386	612	-	Ind. takke-/tillitssalme	Se til Sal 51
145	*922 *932  G 789	*858 (876)  G 754			Hymne	Bare v 13 som omkved, se Sal 96 Bare v 1 som vers i omkvedssalme (ellers Fil 2,10-11) Bordvers over v 14-15 ved J. J. Gjendem
146	*903 *929	*876 -			Hymne	Bare v 1 som omkved Bare v 2 som omkved, se Sal 92
147	*904	-			Hymne	Bare v 12 som omkved
150	- -	**889 G 19			Hymne	Omkvedssalme (v 6 omkved) - ikke NoS Brunvoll-gjendiktning - ikke NoS!

## FORKORTELSER/TEGNFORKLARINGER:

- NoS Norsk Salmebok (1985)  
 NOU NOU 1981:40 Norsk Salmebok. Forslag til felles salmebok for Den norske kirke  
 LR Landstads reviderte salmebok  
 N Nynorsk Salmebok  
 \* Omkvedssalme med direkte gjengivelse av bare ett vers fra Psalter-salmen  
 \*\* Omkvedssalme med direkte gjengivelse av flere vers fra Psalter-salmen  
 G Stram gjendiktning av Psalter-salmen  
 P Parafrase, dvs. friere gjendiktning av Psalter-salmen  
 P+ Salme/sang som i en eller flere strofer henspiller på Psalter-salmen

## LESETEKSTER (EVT. PREKENTEKSTER) FRA SALMENES BOK IFLG. GJELDENDE TEKSTREKKER:

Sal 2,1-8 T; 22,2-9 T; 23; 24; 32; 33,12-22; 37,1-7; 40,2-6; 42,2-6 T; 47,2-10 T; 67; 72,8-17; 73,23-28; 81,9-14 T; 98; 100; 103,1-4,8-12; 103,13-18; 103,1-6; 110,1-4; 115 T; 116,12-13,17-18 T; 116,1-9; 118,14-24; 121 T; 126; 127,1-2; 139,1-12 T; 145,8-18 T; 145; 147,1-11

klagesalmer begrenses stort sett til å gå på klage over egen synd og fortapthet. Det er naturlig og berettiget at denne type nød har fått bred plass i NTlig og luthersk kontekst. Men her savnes større bredde i materialet. Og det er til stede i rikt mål i Psalterets klagesalmer. Hva selvklagen der konkret går på, er ikke så lett å fastslå, men det er i alle fall klart at det henspilles på nødssituasjoner av svært ulik karakter: sykdom, sorg, falske anklager, materiell nød, ensomhet – ikke minst avsondretthet fra det gudstjenstlige fellesskap. Jeg vil anta at svært mye av dette stoffet spontant vil finne gjenklang hos dagens norske kirkegjenger. Og stoffet burde i alle fall angi en klar målsetting for all salmediktning av klagesalme-typen: menneskelig nød i hele sin bredde bør ha plass i menighetens klagesang. Her synes jeg det mangler en del konkretisering av det moderne menneskes nød i NoS.

Dessuten er det tendens til litt for rask «nødløsning» i den typisk kristelige klagesalme: Det løser seg hos Gud – hans vei er alltid best. Klagen er knapt (forsiktig) uttalt før den avløses av takke- og tillitsutsagn. En savner noe av den dype realisme som preger Psalter-salmenes framstilling av lidelsen, også den uforståelige.<sup>7</sup> Dette fører oss over til omtale av det siste klageledd.

*Gudsklagen* er som regel første ledd i klagesalmens nøddrop. Den troendes nød relateres umiddelbart til gudsforholdet. Selv om den nødstedte ikke direkte regner Gud som årsak til nøden, så er det i alle fall klart at han har makt til å gjøre noe med den! Hvorfor er han da taus, hvorfor glemmer han, hvorfor forlater han sine?

Slik klage over Gud – rettet til Gud – er typisk i klagesalmen.<sup>8</sup> Dette ledd mangler i de gjengitte/gjendiktede klagesalmer, med ett unntak, nemlig Grundtvigs gjendiktning av Sal 42/43 (nr. 467). Selv ville jeg ha foretrukket Brunvoll's gjendiktning, da den enda klarere illustrerer den intense kamp mellom tvil og tro. Der har omkvedet fått beholde sin «riktige» plassering. Det fins forøvrig ett eksempel til i NoS på en indirekte klage over Gud, nr. 460 v 9.)

Såvidt jeg kan se, mangler gudsklagen også i andre klagesalmer i NoS, altså i salmer som saklig sett hører hjemme under denne kategori uten å henspile direkte på noen Psalter-salme. Salmediktere har veket tilbake for å anklage Gud – i en følelse av ærefrykt, from tilbakeholdenhet? Men det spørres om en ikke dermed har fratatt menigheten et klageledd som – ut fra Bibelens egen «lærebok» – er en legal og naturlig del av klagen. Dagens tvilende, anfektete, lidende menneske har like stort behov for å få satt navn på slike opprørstanke som den prøvede israelitt i GTlig tid. I en svensk tidebønnsbok<sup>9</sup> spør en om grunner til at Psalteret er avendelig som bønnebok i dag – av enkeltkristne og av hele kirken. En svarer at Psalteret antagelig er den dypest allmennmenneskelige av de bønnebøker som fins i handelen i dag. Og det sies: «Psalterpsalmerne talar rakt på sak – och framfor allt glider de inte fromt förbi alla tiders och alla människors men kanskje framför allt vår tids och vår egen största svårighet inför bönen: Guds tystnad. Det är inte Pär Lagerkvist som först upptäckte den!»

Salmedikteren Svein Ellingsen har uttalt: «Det mest smertefulle ved lidelsen er ofte ordløsheten og isolasjonen.» Om sin egen oppgave sier han: «Å gi ord til de ordløse og språkløse i den situasjon de befinner seg, og sette dette inn i en gudstjenestelig ramme, ser jeg som det mest sentrale.»<sup>10</sup>

Slik «ukristelighet» som guds-anklage, gudsopprør bør også få ord i gudstjenesten dersom den skal gjenspeile kristenliv og menneskeliv i hele sin bredde. Det kan få alvorlige konsekvenser om vi indirekte medvirker til å undertrykke/dempe den ekte, fortvilte protesten.<sup>11</sup> Når nå ikke salmene i NoS gir hjelp til å forme den i ord for oss, så får vi søke direkte til Psalteret. Kanskje kan noe av dette verdifulle stoffet fra klagesalmene hentes inn som versetekster i omkvedssalmer?

Så et moment til klagesalmens *form*: Klagesalmen i Psalteret har uten unntak tiltaleform. Gud er naturlig adressat. Dette står som et virkningsfullt uttrykk for spontanitet – selv om det på mange måter ellers har skjedd en typisering/generalisering i salmens

formspråk. Ved å gå gjennom 3 rubrikker i NoS hvor antagelig de fleste «klagesalmer» er samlet («Tvil og anfeltelse»; «Troens strid og seier»; «Trenghet og trøst» nr. 431-478), fant jeg at bare vel 1/3 av salmene hadde tiltaleform (ellers formaning/belæring). Her er vi inne på noe av problematikken «Hva er en salme?» Mowinckel anvendte det sakrifisielle kriterium for stramt, men hans sterke understrekning av salmen som *menighetens tiltale til Gud* bør stadig være et memento.<sup>12</sup>

Det er henspillilng på 5 *kollektive* klagesalmer i NoS, men i disse er ikke folkeklagen framme. Det er vel naturlig at en har vært tilbakeholdende med å bruke denne salmetype, da det jo er atskillige farer forbundet med anvendelsen av det nasjonal-politiske/særisraelittiske stoffet i en kristen sammenheng.

Vi har imidlertid bevart én typisk folkekla-ge i NoS, nr. 239, som forøvrig ikke bygger på en spesiell Psaltersalme. Den er skrevet under den schmalkaldiske krig midt på 1500-tallet og altså formet som en kollektiv klagesalme.

Bønnesalmen «Mektigste Kriste» (nr. 528) rommer mye av det samme anliggende: en bønn om seier og fred for kirke og land.

Et aspekt fra de kollektive klagesalmer som i alle fall kan utnyttes, er gudsfolkets kollektive syndsbejennelse. Den kollektive bot på vegne av kirke og nasjon er ikke framme i de representerte klagesalmene fra Psalteret. Et utvalg vers fra f.eks. Sal 79 kunne kombineres med omkvedet fra Sal 80,4 (nr. 896).

Dette anliggende fra den kollektive klagesalme er imidlertid ivaretatt i flere nyere salmer. Jeg nevner f.eks. nr. 657 av Svein Ellingsen («Vi bærer mange med oss . . .»), nr. 720 av Liv Nordhaug («Vår Far, vi må bekjenne . . .») og nr. 730 av Per Lønning («Gud, i en tid . . .») I disse bønnesalmer er det særlig det felles svik og den felles ansvarlighet som er i blikkfeltet. Altså temaer som ligger helt innenfor rammen av den kollektive klagesalme.

Den siste salmetype som vi kort vil kommentere, er takkesalmen. 2 kollektive takkesalmer er med: Sal 124 i god gjendiktning (nr. 455) og Sal 126 med kun v 5 som omkved (nr. 901). Dessverre er Brunvolls gjendiktning av

den sistnevnte utelatt i NoS, jfr. NOU nr. 825.

Fra de individuelle er det hentet ut et par omkvedssalmer, men takkesalmens anliggende – takken for konkret bønnehørelse midt i menighetens forsamling – er ikke framme her.

(Parentetisk bemerket: Den sterke fellesskaps-tankegangen som er så utpreget i Psaltersalmene, synes jeg ikke helt kommer til sin rett i NoS. Den inneholder mange fine salmer om det kristne fellesskapet, men dette aspektet at den enkeltes livs- og gudserfaringer hører hjemme i forsamlingen, er mindre framtreddende. Må det være slik i en salmebok for en statskirke?)

Takk for utfrielse/redning er et velkjent motiv i mange andre salmer i NoS, men da går det helst på syndstilgivelse/Guds benådning. Den spontane takkesang for utfrielse fra annet enn synd er det kanskje ikke rom for – hvis salmenes krav om objektivitet/menighetsgyldighet skal oppfylles?<sup>13</sup> Å finne den rette balanse i forhold til dette krav er vel en av de aller vanskeligste avveininger både for salmedikteren og salmebokkomiteen. Objektivitetskravet må ikke gå på bekostning av det spontane, levende, erfaringspregede!

Som eksempel på ytterpunktene – det generelle og det spesielle takketema – kan nevnes to eksempler: Lina Sandell-salmen «Jag kan icke räkna dem alla . . .» (nr. 309) må karakteriseres som takkesalme. Den favner de mange velgjerninger og er svært generell. Svein Ellingsens takkesalme for helbredelse, som var plassert under «Lesesalmer» i NOU, er falt helt ut i NoS.<sup>14</sup>

## V Omkvedssalmer i NoS

Det er et veldig framskritt at vi også i norsk kirkemiljø nå har begynt å synge bibelvers direkte. Men det er også visse farer forbundet med den bibelbruk som omkvedssalmen legger opp til. Den kan virke som en slags kirkelig legitimering av «mannakorn-prinsippet». En plukker ut et «tidløst» tekstord til omkved og tekstord fra en helt annen kontekst til vers i omkvedssalmen. Som eksempel kan nevnes nr. 884 som har avslutningsverset (eg. et ønske/en bønn) i en kollektiv klagesalme som

omkved og en tillitssalme som vers. Selv om det må gis rom for en viss frihet, bør en være bevisst så en i tekstutvalget ikke ser helt bort fra den litterære og historiske sammenheng som Psalter-ordet forutsetter.<sup>15</sup>

Dessuten: Hvis menigheten skal forbinde omkvedssalmen med en bestemt Psaltersalme, må de synge/høre flere vers i sammenheng. De tekster som forsangere/kor skal resitere, bør også være tilgjengelige for menigheten. Kanskje burde det utgis et eget teksthefte med bibelske salmer for menigheten?

Hvis menigheten skal få et nært, direkte forhold til den lengre tekstenhet som benyttes, er det ikke tilstrekkelig å høre teksten resitert.

## Sluttbemerkning

Når jeg har lest/delvis sunget meg gjennom NoS med Salmenes bok ved siden av meg/inni meg, må jeg si at stereovirkningen ble sterk og overveldende. Lovsangens jublende toner, det fortvilte nøddrop, det trygge tillitsutsagn, den glade bekjennelse og den solide belæring – det var der alt sammen på begge steder. Noen få ganger sang Psalter-stemmen videre i mono og NoS-stemmen falt ut for tidlig. Men oftest sang NoS-stemmen den avsluttende sats alene. Selv en gammeltestamentler gleder seg over det!

Vi er takknemlige for en salmebok der vi ikke bare gjenkjenner Psalter-ånden, men der vi også finner Psalter-tekster i ulike former. Så må prester og organister og menighet gjøre sitt for å utnytte og videreføre det materiale som nå står til rådighet –.

### NOTER

1. Artikkelen er en bearbejdet utgave av et foredrag holdt ved etterutdanningskurs for prester på Menighetsfakultetet, juni 1986.

2. Her kan f.eks. henvises til Åge Haavik: «Salmenes bok som salmebok» i *En ny sang for Herren. En studiebok i hymnologi*. Presteforeningens studiebibliotek nr. 17, Andaktsbokselskapet 1981, s. 33–39.
3. Jfr. K. Myhre, J. O. Mæland, K. Valen: *Fortolkning til Salmenes bok*. Bd. I (Bibelverket), Oslo 1985, s. 15ff.
4. Jfr. oversikt i NOU 1981: 40 *Norsk Salmebok*. Forslag til felles salmebok for Den norske kirke, s. 24.
5. Se til dette Claus Westermann: *Praise and Lament in the Psalms*. Edinburgh 1981, s. 165–194.
6. Se K. Myhre . . . (note 3), s. 16–17.
7. Også i den GTlige klagesalme er det som kjent innslag av tillits- og takkeutsagn – det siste ofte i form av et løfte. Likevel gir denne salmetype nettopp rom for å dvele ved den fortvilte klage innfor Guds åsyn. Noen GTlere kan enkelte ganger poengtere den (forventede) positive utgang så sterkt at klagedelen synes å bli noe underordnet. Se f.eks. C. Westermann (note 5), s. 79–81. E. Gerstenberger understreker klagesalmens funksjon som ekte *bønn* og nødssituasjonen som det opprinnelige «sted». Se E. Gerstenberger: *Der bittende Mensch*. WMANT 51, Neukirchen-Vluyn 1980, s. 113–118. Både C. Westermann og G.von Rad trekker den slutning – ut fra en rekke salmesteder – at lovsang er menneskets egentlige og sanne eksistensform. Jfr. C. Westermann (ibid.), s. 159–161 og G.von Rad: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I, München 1966, s. 381–382. En slik påstand trenger atskillige presiseringer. Jfr. et utsagn som Job 27,8–10: Troslivets kjennetegn og privilegium består i å ha Den Allmektige som adressat for sitt nødrol!
8. Klagesalmen med den direkte klage på Gud ser ut til nærmest å forsvinne i ettereksilsk tid. Bønn og klage – som i klagesalmen hører nært sammen – atskilles i separate enheter. Se C. Westermann (note 5), s. 206–213.
9. Utgitt ved Lars Lindhagen av Bokforlaget, Kyrkligt Forum, Saltsjöbaden 1969.
10. Se f.eks. Egil Elseths intervju med Svein Ellingsen i E. Elseth: *Til paradiset med sang*. Oslo 1985, s. 106–114.
11. Jfr. til problematikken W. Brueggemann: «The costly Loss of Lament» i *JOT* 36 (1986), s. 57–71. Jfr. også Øyvind Eide: Fra klagesang til lovsang. *Tanker om sjelesorg i møte med Bibelens salmer* i Tidsskrift for sjelesorg nr. 3 1988, s. 29–36.
12. Jfr. Åge Haavik: «Menighetssangen og gudstjenesten» i *En ny sang for Herren* (note 2), s. 13–20. Se også NOU 1981:40 (note 3), s. 15–17.
13. Jfr. drøfting i NOU 1981:40 (note 4), s. 16.
14. NOU 1981:40 (note 4), s. 395.
15. Jfr. det menighetspedagogiske anliggende nevnt over i Innledning, 1 c).

# Gustav M. Jensen – ein guds- teneste- og kyrkjefornyar

Av Ottar S. Myrseth

Det kan synast som Gustav Jensen sin lagnad er blitt å vere legende. «Han var en fuldkommen mand,» skreiv Mikael Hertzberg like etter hans død, og han legg til: «med andre ord i sjelden grad en harmonisk personlighed. Deri laa hans eiendommelighed. Ikke i nogen originalitet.»<sup>1</sup> Emanuel Vigeland har portrettert det legendariske med biletet av han i trappa på veg opp til preikestolen i Vår Frelses kyrkje, Kristiania.

Eivind Berggrav spør difor med god grunn eit kvart århundre seinare om ikkje Gustav Jensen var overvurdert, men svarer at eit slikt spørsmål berre røper manglande kjennskap til mannen og hans livsgjerning. «Det var noe fredhellig ved Gustav Jensen som virket langt utover prestenes og de kirkelige kretser. I hele vårt åndsliv hadde han sin egen plass. Hans asketiske utseende, hans enlige liv, det furete, men så åndfulle ansikt, den litt brustne, sakte stemme, de faste, dype øyne, – alt virket avvæpnende selv på den mest krigerske. En stanset foran Gustav Jensen.»<sup>2</sup>

Likevel har merkeleg få stansa så lenge at det har blitt granska og skrive særleg mykje om han. Utanom nokre biografiske artiklar like etter hans død i 1922, er det Lars Flatø som gjennom sine arbeid og avhandlinga trykt i 1982 har henta fram mest stoff frå Gustav Jensen.<sup>3</sup> Kjend for presteskapet gjennom klassikaren «Den hellige tjeneste» og for kyrkjefolket frå tittelbladet til Landstads reviderte salmebok, er nok hans tilvere enno likevel ganske anonymt. Rettnok overlevde han også

siste salmebok-revisjoin, om enn slanka med 50 prosent.

Vårt mål vil vere å finne fram til dei berande tankane i hans kyrkjelege og teologiske innsats. Både 100-årsminnet for Altarboka av 1889, som han hadde størstedelen av æra for, fortener at teologen og kyrkjemannen Gustav Margerth Jensen igjen vert dregen fram i lyset, men også kan det vise seg at arven etter han er inspirasjon og visjon vår kyrkje treng idag.

## 1. Gustav Jensen 1845–1922

Noko av grunnen til at Gustav Jensen så lite er blitt granska i ettertid, ligg kanskje også i det faktum at han nesten ikkje gav systematiske framstillingar av sine tankar og sin teologi. Berre nokre artikkel- og preikesamlingar fins utanom det som er nedfelt i tidsskrift, blad og handskrifter.

I to 7-årsbolkar var han hovudlærer ved Det praktisk-teologiske seminar. Men elles takka han nei til bispeembete fleire gongar, trass i samstemt kyrkjeleg votum. Heile hans vaksne liv er knytt til universitetet og kyrkje-lydane i sentrum av Kristiania. I sine skriftlege arbeid røpar han grundig skulering med omfattande historiske og teologiske kunnskapar, men for det meste er det ikkje den teologiske vitskapsmannen men den praktiske kyrkjemannen som talar.<sup>4</sup>

Når det gjeld kjelder som har prega han, er mor hans verd å nemne. Johanne Scheveland

var vaksen opp i ein sterkt haugiansk prega heim, og mannen hennar var også ein fram-tredande haugianar. Men sjølv utvikla ho ei sjølstendig interesse for grundtvigianismen. Heimen hennar, etter at ho tidleg vart enke, var ein samlingsstad for kunst-, litteratur- og vitenskapsinteresserte. Samansmeltinga av haugiansk inderleggjering og etisk alvor med kulturopen og kyrkjeleg grundtvigianisme vart Gustav Jensen sin morsarv.

Med mora - «mater dulcissima» - kom han også til å dele lagnad. I mange år budde dei saman i Kristiania inntil ho døydde på bededag 1890. Sjølv døydde Gustav på bededag 32 år seinare og vart lagd i si mors grav på Vår Frelsers gravlund. Kanskje var det i takksemi til henne han gav oss Landstad reviderte si omsetjing av «Guds kirkes grunnvoll ene» der kyrkja vert skildra som mor. Salmen er no forvandla til inkjekjønn i den nye salmeboka. Vågar ein ikkje å tale om kyrkja som mor lenger?

Gustav Jensen var i utprega grad *kyrkjelyds-teolog*. Like integreert og konsistent som hans personlegdom framstår også hans livsgjerning. Det går ein samanhengande raud tråd frå hans første innsats som fagteolog i 1870- og 80-åra til den kyrkjelege strategien han bidrar til å meisle ut mot slutten av livet. Arbeidet med liturgirevisjonen var drive fram av sterke visjonar for gudstenestelivet i kyrkjelyden.<sup>5</sup> Målsetjinga for både folkekyrkjekritikken og oppgjeret med indremisjonsforeningane var at korkje dei ytre eller dei indre omsyn skulle få tappe kyrkjelydane for saft og kraft. Hans visjon av «levende og arbeidende menigheter» gjorde at han mot slutten av livet vart småkyrkjerørsla sin far i vårt land.

Likevel er det som barn av siste halvdel av 1800-talet Gustav Jensen må forståast, som barn av ei tid prega av store omveltningar både i åndslivet og det politiske livet. Bonderørsla sin kamp mot embetsmannsstaten hadde sin parallell i lekmannsrørsla sitt oppgjer med embetsmannskyrkja. I åndslivet fekk modernismen sitt gjennombrøt fram mot århundreskiftet, og i kyrkja gjekk grundtvigianismen under som folkerørsla i kapitulasjon for den pietistiske lekmannsrørsla. Men grundtvigianismen fekk ei vidareføring i ei meir radikal utgåve i venstre-partiet.

Gustav Jensen levde i nærkontakt og dialog med denne samtida, som aktiv deltakar i ofentleg debatt og som mykje brukt sjelesørgjar ikkje minst for dei som høyrde til dei velutdanna klassene i hovudstaden. «Ikke dogmatiske overveielser, men samtidsanalyser og menneskeforståelse var viktige elementer i hans pastoral-teologiske og liturgiske tenkning.»<sup>6</sup>

Særleg historiesynet viser at han deler samtida sin rådande tankegang. Utviklingsoptimisme, framstegstru og tru på enkeltmennesket si skapande kraft er ein gjennomgangstone. Fleire av artiklane i boka «Tanker og Opgaver», 1902, er døme på korleis den evolusjonistiske tankegangen vert brukt til å tolke verds- og kulturhistoria. Det er ikkje vanskeleg å dra kjensel på den tyske romantikken sitt historiesyn hos han. «Fra 1830-årene går det en bølge av framgangsvilje over verden (Koht) og den holder seg stort sett til 1880 . . . Et av tidens problemer var nettopp å forene utviklings- og framstegstro med kristendom,» skriv Paulus Svendsen.<sup>7</sup>

Liksom hos romantikarane knyt dette historiesynet seg hos Gustav Jensen til ei begeistring for johanneisk kristendom.<sup>8</sup> I artikkelsamlinga frå 1887 skildrar han korleis fornyinga av gudstenestefeiringa, preika og kyrkjelydslivet vil utvikle seg trinnvis.<sup>9</sup> Det første, «Opvækkelsens Trinn», svarer til eit kallande og vekkjande preikeideal og til katekumengudstenester. Dette hadde vi i Norge frå 1850-åra. I 1880-åra var ein iferd med å stige over terskelen til andre trinn med «Menighedsgudstjenesten». Denne er kjenne-teikna av djupare sanningserkjenning, større etisk alvor og nattverdlengt hos fleire faste kyrkjegjengarar. Tredje trinn kjem med sterkare «Samfundsand» og større nattverdsøking når både historiske tilhøve ligg til rette og kyrkjelydslivet har gjort dei nødvendige indre framsteg. Dei tre trinna kan også framstille kyrkjarahistoria i lenger snitt: Den romerske

kyrkja, tilsvarande apostelen Jakob si type, dei evangeliske som svarer til Paulus-kyrkja og det tredje trinn Johannes-kyrkja.<sup>10</sup>

Trinn følger på trinn som naudsynt lov-messig utvikling ført framover «ved enkelte store Personligheder, der bryter Banen og ligesom løfter de andre op med sig, udenat de kan staa imod.»<sup>11</sup>

Ei grundigare undersøkjing kunne avdekke i kva grad Gustav Jensen er styrt av dette historiesynet og korleis han tilpassar det til skriftautoriteten og den konfesjonelle identiteten. I alle høve vil vi hevde at historiesynet kan ta bort interessa for sanningsspørsmåla i kyrkja. Det monistiske preget kan lett gjere at «det som da blir avgjørende, er å være og å handle i overensstemmelse med den gudbestemte, historiske dynamikk.»<sup>12</sup>

Truleg forklarar dette til ei viss grad hans minimale interesser for å ta stilling i kyrkjestrident, sjøl om det nok også høvde best med hans typisk irenisk natur. Kyrkjehistorisk høyrer han til den grundtvigianske høgrefløya, og det grundtvigianske synet gav heller ikkje noko sterkt tildriv til å engasjere seg i kyrkjekampen som kamp om trussanningar.

Det var altså gjennombrøtet for «Personlighedstanken» som prega den kyrkjetid siste del av 1800-talet opplevde, ifølgje Gustav Jensen. Lenger framme ser han «en ny Udformning og Udfoldelse af de kristne Lærdomme» når «Samfundstanken» blir den dominerande åndsimpuls.<sup>13</sup> Ei oppgåve for seg ville det vere å avdekkje korleis Gustav Jensen gjer seg bruk av denne «Personlighedstanken» og kvar den har sine røter. Slektskap med Gisle Johnson sin teologi, kan ein ikkje heilt sjå bort ifrå.<sup>14</sup> Men «Personlighedstanken» har eit langt breiare nedslagsfelt enn som så. Den høyrer med til dei sentrale omgrepa i tenkinga og livsopplevinga i det forrige hundreåret.

## 2. Gudstenestefornyng for «Samfundslivet» si skuld

«Om liturgi i betydningen faste former og formularer har ikke Gustav Jensen uttalt seg mye prinsipielt,» seier Lars Flatø, men derimot hans «prinsipielle syn på gudstjenesten og gudstjenestelivet» har fått ein heilt annan fylgig og omfangsrik omtale.<sup>15</sup> Dermed har vår fremste Gustav Jensen-kjennar signalisert kvar tyngdepunktet ligg i Gustav Jensen si interesse for gudstenestefornyng. I ein dryg mannsalder var han hovudmannen i all liturgi-revisjon i vårt land og sette sitt personlege stempel på «former og formularer» i to altarbøker. Stort sett fekk han det også som han ville. Likevel ligg hovudinteressa på det dynamiske samspelet mellom gudstenesta og kyrkjelydslivet.

Gustav Jensen meinte hans tid var «en stigende Kirketid». I ei slik tid trengs «en sandere og indholdsrigere gudstjenestlig Ordning» som vil «styrke og opdrage, idet den giver Kirstenlivet et fuldere og renere Udtryk at danne sig efter og øve sig i».<sup>16</sup> I dette perspektivet er gitt motivasjonen for han til å engasjere seg både i liturgi-revisjonen og i arbeidet for gudstenestefornyng i kyrkjelyden. Det går to linjer gjennom hans engasjement her:

- a. at gudsteneste-ordninga kan gjenvinne ei klassisk-økumenisk utforming
- b. at gudstenesta både utfaldar og oppdreg til kyrkjelydens felles-liv.

Nøyaktig 100 år før vår siste høgmesse-reform vart kongeleg autorisert, la W. K. Heselberg og G. Jensen fram sitt liturgi-revisjons-utkast. Ivaretaking av dei klassiske element i liturgien er sjalve drivkrafta i utkastet. Det «har været os en maktpåliggende Regel aldrig at skabe noget Nyt, men altid kun at vende tilbage til og gjenoptage, hvad der i ældre Tider har været Menighedens Eie, men som senere er kommet af Brug.» (Utkastet s. 12). «Vi vil . . . tage Hensyn, lige saa meget til Oldkirkens og Reformationstidens Liturgi som til den dansk-norske Kirkes Liturgi og

dens Utdvikling ned til vor Tid.» (s. 5). Med dette utgangspunktet førte dei to nattverden tilbake til sin faste plass i høgmessa, ordinarleiedda fekk på nytt prosa-form og gløymde ordinarleiedd som syndsvedkjeninga, credo og prefasjonen kom på plass igjen.

I eit foredrag som går føre arbeidet med liturgi-utkastet, skil GJ mellom eit alment-ekumenisk grunntrekk i liturgien og dei lokalt og konfesjonelt særreigne.<sup>17</sup> Dei første kan han med ei samlenemning kalle «Altertjenesten» og dei andre omfattar preika, salmane og evt. forbøna. «I Altertjenesten er det Kirken som taler med ein ene faste Røst gjennom de skiftende Tider. Paa denne ene Grund giver saa Prædikenen og for en stor del ogsaa Salmen Udtryk for de forskjellige Kirketider og den forskjellige personlige Kristendom.»<sup>18</sup>

Preika tener evangeliets «fremadskridende Aand» og altartenesta den «bevarende», kan han seie.<sup>19</sup>

I dette kan ein sjå eit forsøk på å avvege mot kvarandre og ivareta både det klassiske og ekumeniske med det aktuelle og konfesjonelt medvitne. Ein kunne også seie: veksling og kontinuitet.

Helge Fæhn har elles rett i at utkastet frå Hesselberg-Jensen i tillegg til det klassisk-historiske prinsipp også bygg på eit individual-psykologisk.<sup>20</sup> Liturgien skal korrelere med det personlege kristenlivet og gi uttrykk for dei tre hovudelementa dei begge består av: bot, tru og kjærleik.<sup>21</sup> Dette kjem tydelegast til uttrykk når han gjer greie for gudstenesta sin plass i kyrkjelydslivet. Her møter vi den romantiske organismetanken brukt både om kyrkjelyden og om gudstenesta.

«Den ordnende Grundtanke i den evangeliske Hovedgudstjeneste» er korkje rasjonelt-logisk eller historisk, men organisk.<sup>22</sup> «Der er et Liv, som bevæger sig i Gudstjenesten og lever der, den kristne Menigheds Liv i Gud ved Jesus Kristus. Men hvor der er Liv, der er Orden og en ordnende Grundtanke.»<sup>23</sup> Denne grunntanken formulerer han slik: «Kristi Menigheds Øvelse af sit umiddelbare Samfundsliv med Gud.» Gudstenesta vert fødd ut av dette samfunnslivet mellom Kristus og kyrkjelyden, i ei stadig veksling mellom gi og ta, sacrificium og sacramentum: «Hver ny Guds Naade og Gave som træder ind i Gudstjenesten omsluttet straks af Menighedens Bøn, Bekjendelse og Tak.»<sup>24</sup>

Men også det kristne kvardagsliv vert fødd ut av dette samfunnslivet: «Hvad Kirken øver foran i sine Menigheder, paa sit hellige Sted, i sin Gudstjeneste, det vil paa mangfoldige, ofte lidet merkbare og bevidste Veje synke ned i dens Børns Sind.»<sup>25</sup> «Naar Kirken som er Moderen, vil at dens Børn skal lære at raabe . . . bekjende . . . bede . . . lovprise . . . saa maa den selv i sine Gudstjenester, hvor den øver og fremstiller sit inderste liv, gjøre alt dette.»<sup>26</sup>

Uttrykket «Øvelse» er viktig og har ei dobbel mening: Det vert brukt både om det å praktisere og å lære opp; om kunstnaren som utøver sin kunst og om nybegynnaren som må opplærast. Her inngår altså i gudstenestelivet eit pedagogisk element. Men det er ikkje presten som er læraren. Det er gudstenesta som skal lære oss. Og øvinga er heller ikkje ei innprenting av kristne grunnsanningar, men ei dynamisk og organisk praktisering av det kristne livet som kollektiv livsytring.

GJ brukar også medvite Schleiermacher sitt uttrykk om gudstenesta som «Fremstilling». Samtidig reserverer han seg mot Schleiermacher og skuldar denne for å tale altfor overflattisk om det personlege gudslivet og for ikkje å ivareta veksten, utviklinga som alt liv må gjennomgå.<sup>27</sup>

Trass i dette ønsket om korrigering, må nok heile GJs organiske grunntanke forståast i lys av tradisjonen frå Schleiermacher. Han balanserer farleg nær grøfta som gjer fellesskapen til samanslutning av fromme, gudsmedvitne personlegdomar og gudstenesta til framstillinga av kyrkjelyden sitt sjelsliv. Men dei sjølkorrigerande element er der. Både den tydelege liturgi-historiske orienteringa og den sakramentale grunnforståinga av kva som konstituerer kyrkjelyden, gjer at GJ likevel ikkje endar i psykologiseringa. Vi vil gi Flatø rett i at «psykologisering og subjektivismen er mere tilsynelatende enn reell hos Gustav Jensen».<sup>28</sup>

Kvifor var så eit liturgisk restaureringsarbeid påkrevd?

GJ gir eit svar som ikkje har mindre aktualitet 100 år seinare: Utover det faktum at ein hadde mist fleire av dei klassiske element i liturgien, fins dei djupare årsaker i forfall både i læra om kyrkja og om sakramenta. I gudste-



nestene har preika vakse opp så ho skuggar både for altartenesta generelt og for nattverd delen spesielt. Samfunnssida har teke skade og samfunnsmåltidet er trengt unna.<sup>29</sup> Difor trengte altartenesta ei styrking som «Udtryk for den ene faste Kirkegrund gennem de skiftende tider». Det dreiar seg i siste instans om korvidt høgmesse skal ende opp som prestens foredrag om eit religiøst emne eller kunne gi form og rom til ein kyrkjelyd i tilbeding.

«Det er særlig Altertjenesten i streng Forstand, den prestelige Menigheds Takkoffer til Gud, Tilbedelsen, som vor nye Alterbog har søgt at føre sterkere frem, og det i Overensstemmelse med . . . at Jesus selv samler den hele aandelige Gudstjeneste i dette ene: at tilbede Faderen. (Joh. 4,21ff)».<sup>30</sup>

Med sin innsats har GJ kanskje hovudæra for at den norske liturgihistoria tok eit nytt og betre løp. Kva som elles kunne ha skjedd med denne historia, er det ingen gitt å vite.

### 3. Folkekyrkja og foreningane

Samanhengen mellom gudstenestesynet og kyrkjeforståinga er det mest uoppgivelege hos GJ. Dette er hans livsprogram. Frå den banebrytande innsatsen for liturgirevisjonen kan ein dra linja heilt fram til opprettinga av Kristiania Småkirkeforening som han blir første formann for i 1908. Artikkelsamlinga han utgir i 1887 opnar programmatisk med setninga: «I Gudstjenesten paa Herrens Dag har Menighedslivet sine Kilder.» Mellom desse to brennpunkta, gudstenesta og kyrkjelydslivet, utviklar han mest all sin litterære teologiske produksjon.

I denne litteraturen er det den strategiske kyrkjeleiaren som er på ferde. Påfallande sjeldan argumenterer han strengt dogmatisk. Horisonten er praktisk teologisk, og temaet er noko forenkla sagt: ulike innfallsvinklar til målsetjinga å skape «levende og arbeidende Menigheder». John Nome kreditterer han for å vere ein av dei som i norsk tradisjon har prega uttrykket «menighetsbevissthet».<sup>31</sup> Dette

er hans bidrag til ein strategi for ei folkekyrkje som var i ferd med å slå alvorlege sprekker.

GJ hadde si lærlingetid som prest i 1870-åra medan grundtvigianismen var på sitt sterkaste i vårt land. Han var kontinuerleg på den kyrkjelege arena i dei sterke brytningsåra som følgde på 80-talet og levde intenst med når både kulturlivet og kyrkjelivet fekk merke den moderne tid som braut inn fram mot århundreskiftet.

Tida var prega av den pietistiske lekmannsrørsla sitt gjennombrot i ei statsbyråkratisk embetsmannskyrkje. Haugianismen hadde nedkjempa konventikkelplakaten og bana vegen for frie lekmannsaktivitetar. Med Gisle Johnson fekk så lekmannsrørsla sin strateg og organisator. Men både haugianarane og Gisle Johnson var kyrkjelege og lojale mot statskyrkja, mot gudstenesta og embetet. Men i den indremisjonsrørsla som avløyste Lutherstiftelsen, organiserte også det radikale lekfolket seg og markerte sitt sjølstende overfor kyrkjelyden og den «offisielle nådemiddelforvaltninga. I forkynninga var det pietistiske botsalvoret introdusert. I teologien hadde Gisle Johnson tematisert den religiøse personlegdom. Den grundtvigianske rørsla var svekka og delt i ei høgre- og ei venstre-fløy.

På denne arenaen stod GJ fram som kyrkjeleg strateg; truleg den som mest konsekvent utforma ein heilskapleg strategi i møte med den moderne tidas blanding av kristeleg pluralisme og religiøst fråfall. Parolen var korkje isolasjon eller tilpasning men ein aktiv strategi i folkekyrkja. Med eit optimistisk syn på den historiske utviklinga og ei klar samtidsanalyse, vil han finne ein veg mot framtida.

«Det folkekirkelige Tidsrum af Kristi Menigheds Liv, . . . er ikke gunstig for den højeste Aabenbarelse af Menighedsgudstjenesten,» seier han og tilkjennegir at han reknar folkekyrkja som ei historisk epoke.<sup>32</sup> Rettnok ei naudsynt epoke, villa av Herren sjølv: Mt 24,14 of 28,19f.

Folkekyrkja har vist seg levedyktig i århundre og hatt ei eineståande kulturelt formande kraft. Viktigast er likevel at ho verkeleggjer Guds ålmene kjærleik. Men den norske folkekyrkja lir av openberre manglar: Med si sterkt statskyrkjelege form har ho korkje ordningar eller leiarskap som ivaretek hennar eigenart som kyrkjesamfunn. Dessutan, si-

dan ho også omfattar «dem der med grundtsturtende falsk Lærdom eller ugudelig Vandel tydelig viser at de ikke hører den til og ikke vil høre den til» står kyrkja i konstant fare for at dei mange sovande lemmar vil dra kyrkjelivet ned og verdslleggjere det.<sup>33</sup>

Enno meir viser folkekyrkja sine manglar seg i hennar nattverdpraksis.<sup>34</sup> Etableringa av folkekyrkja i det 4. århundret medførte drastisk nedgang i nattverdfrekvensen og ei gradvis privatisering av nattverdfeiringa og nedtoning av denne som kyrkjelydshandling. Folkekyrkjene har for sin større breiddeverknad altså betalt med «Tab i indre Kraft og helligt Samfundsliv».

Til denne folkekyrkje-kritikken legg også GJ ein kritisk merknad om kyrkjeforståinga i CA VII og VIII.<sup>35</sup> Denne ivaretek ikkje det dynamiske element: Kyrkja som «har til Op-gave at forplante Kristi liv og fortsætte hans Gjærning i Verden.» Luthersk tradisjon har gitt ei for kvilande og roleg kyrkje utan tilstrekkeleg rom for det store kyrkjearbeidet: «den hellige Bevægelse, Uroen, Forplantningsdyktigheden.»

Som eit svar på folkekyrkjas manglar har indremisjonsforeningane oppstått. Deira rettmessige anleggande ligg i at dei svarar til vesentlege sakk folkekyrkja etterlet seg: både trongen til fellesskap i kyrkjelyden og evna til å ivareta dei evangeliserande og diakonale oppgåvene. Foreningane framstår som erstatningsformer for desse sakna. Så lenge foreningane nøyer seg med å vere erstatningsformer og varsel om noko som må kome, er deira eksistens ønskeleg og nyttig. Dei kan leve som folkekyrkjas nagande «memento mori.»

Men faren og tendensen er, skriv GJ i 1884, at foreningane pretenderer å erstatte sjølve kyrkjelyden.<sup>36</sup> Konkurransforholdet oppstår så snart indremisjonen ikkje nøyer seg med å ivareta den kyrkjelege diakoni, og vil ta opp nådemiddeltenestene. Dei grundtvigiansk inspirerte «Valgmenighedene» gir han anerkjennande omtale sjøl om også desse vil foregripe oppløysinga av folkekyrkja. Men nattverdforeningane er fiendleg innstilte overfor folkekyrkja og forlet henne som trass

alt er nådemidla sin rette forvaltar. Dei har heller ikkje føresetnad for å bli kyrkjelyd, for det er ikkje det gudstenestlege fellesskap om ord og sakrament som konstituerer dei, men eit selektivt utval bygd på felles meiningar og målsetjingar. Dei har også eit for snevert interessefelt og ringeakt for «de smaa Begyndelser».

16 år seinare skriv han annleis om indremisjonen. Han vil «være mindre tilbøvelig til at sige, at den (indre Mission) kun har en forbigaaende Karakter, end at den har Del i den blivende Art og indre Nødvendighed, som tilhører den evangeliske Menighedskirkes Livsvirksomheder.»<sup>37</sup> Det var heller ikkje nødstandardar, men «Gjennombruddet af den evangeliske Kirketanke, Menighedskirken, som krævede Rum for nyt Arbeide og nye Arbeidsformer» som frambrakte indremisjonen, heiter det no.<sup>38</sup> Denne tek seg av oppgaver som er lite skikka til å inngå i kyrkja sine faste ordningar.

Her er sparsamt med både embetsteologiske vurderingar og nådegåvesynspunkt. Det er «den evangeliske kirketanke, Menighedskirken» som er det alt formande omgrep. Men denne kyrkjjetanke består likevel i «arbeidende Menigheder (som) samler sig om en arbeidende Prestetjeneste».<sup>39</sup> Og den indremisjon som har «en i Sandhed kirkelig Art» er den som både utgår frå «den troende og bekjendende Menighed» og som «har et kirkelig Formaal, at overgive sin Vinding til Folkekirken og dens Enkeltmenigheder».<sup>40</sup>

Sjølvs har Gustav Jensen eit tredje alternativ som heng saman med eit venta gjennombrøt for den evangeliske kyrkjelyds-tanken: «En Opvækkelse af ny Art, som vor Landskirke endnu har til gode eller endnu ikke er moden til, en *Menighedsopvækkelse*, med et klarere Syn for, hvad en Menighed og et Menigheds-liv er og med større indbyrdes Enhed og kjærlighed.»<sup>41</sup>

Til ei slik ny «Menighedsbevisstshed» svarer den fullverdige gudstenesta, det tredje trinn, der den enkelte trer tilbake for fellesskapen og ei djupare og hyppigare nattverdfeiring veks fram. Grundtvigianarane får ære for å ha av-

dekka dette tredje trinnet, men ikkje makta å føre det gjennom.

Vegen fram til ein slik «Opvækkelse» går korkje gjennom satsing på folkekyrkja sin breiddeverknad eller einseitig på indremisjonen, men på «Menighedsdannelse inden de folkekirkelige Menigheder». <sup>42</sup> «De aandelig sovende, døde, forkomne kirkelemmer» er det «Arbejdsstof» kyrkjelydane er gitt. Til desse skal arbeidande kyrkjelydar forplante Kristi liv. Dette arbeidet føreset at kyrkjelydane vert «selvvirksomme», dvs. har lekfolk som vil forplikte seg til kyrkjelydsarbeidet, at der minst er ei gruppe menneske som «Kristi Liv fra Daaben faar Skikkelse hos» og som lever i den daglege omvendinga og at kyrkjelyden vert leia av ein prest som sjøl er «levende og arbeidende». <sup>43</sup>

Til ein slik «Menighedsdannelse» høyrer også ein kyrkjeleg indremisjon med, fordi denne kan ivareta «en Bevægelse som er uforenlig med de faste Ordningers Karakter» og dessuten frambringe «de eiendommelige Personligheder og særegne Naadegaver, som ikke altid findes inden den Kreds af kaldsmæssig uddannede Tjenere». <sup>44</sup> Difor tek Gustav Jensen alltid med indre misjon i omtalar han rundt århundreskiftet gjer av sin kyrkjelydsvisjon.

Gustav Jensen mottok sterke impulsar frå dansk kyrkjeliv som hjalp han til å konkretisere denne visjonen. «Københavns Kirkesag» som småkyrkjearbeidet der vart kalla, opplevde han i 1890-åra og såg det som ei realisering av det han sjøl hadde bore på i årevis som visjonar. Dei første åra etter århundreskiftet kom med store forventningar til vekking også her til lands. Gustav Jensen venta på «en kirkelig Vækkelse i Kristiania», men vart skuffa. Det som kom var korkje særleg kyrkjeleg eller sakramentalt orientert. <sup>45</sup> Han stilte forventningar til m.a. Albert Lunde si møteverksemd i Kristiania. Men her kom aldri dåpen i framgrunn i positiv forstand. Og noko nattverdvekking vart det heller ikkje. «Gullalderdraumen» let vente på seg. Men i 1908 kom i alle fall Kristiania Småkirkeforening.

## 4. Småkyrkjene – gullalderdraum eller «truskollektiv»?

Gustav Jensen knyt sin «gullalderdraum» til eit ytre og eit indre vilkår. Det ytre vilkåret fører han til sist inn i småkyrkjerørsla: deling av dei store folkekyrkje-sokna i mindre kyrkjelydar med ein prest i kvar. «Jo mindre Menigheden er . . . des bedre kan en aandelig Bevægelse forplante sig i den og samle den til et i Søndagens og Hverdagernes Gudstjeneste, . . . des fastere knyttes Baandet mellem Prest og Menighed.» <sup>16</sup>

Det indre vilkåret gjeld styrking av kyrkjelydskjernen. «Menighedsdannelse» kan det først bli når kyrkjelydens eigne barn blir ein levande kjerne i han, «en inderste hellig Kreds om Prædikestolen og Nadverbordet, Menighedens faste Væsen og Kjerne», «fast sluttet inadadtil, men vidaaben udadtil, mod Børnene, Begynderne, mod alle døbte». <sup>47</sup>

«Gustav Jensen stod fadder for en kirkelig reform der det springende punktet er og blir: hvordan kan menigheten utrustes til å leve klassisk kristendom i et sekularisert samfunn?» <sup>48</sup>

Sjølv har han tru på at slike kyrkjelydar vil danne både «en bevisst Samfundsand» og «en myndig og stærk Menighedsskikkelse.» Men er dette ein farbar veg? Vil den føre ut over folkekyrkja sin manglande evne til å nå lenger enn til «de smaa Begyndelser»? Stansar vegen evt. ved Knut Lundbys kritiske oppgjer med småkyrkjelyden som eksklusivt truskollektiv? <sup>49</sup>

## 5. Gustav Jensen – ein kyrkjefornyar i vår tid

Alle fellesskap mellom menneske, frå idrettslag til kyrkjelydar, utviklar former, omgangstone, sjargong og lover som sosiokulturelt vurdert kan kvalifisere til nemninga «truskollektiv». Spørsmålet til kyrkjelyden blir kva korrektiv han har å spegle seg, sitt miljø og sine former i.

Ein moderne kyrkjelyd skapt i trendsetjande kyrkjebyråkratars bilete av ein inkluderande folkekyrkje-kultur, maktar han å få heile det pluralistiske lokalmiljøet i tale? Gjer ei eller annan utgåve av bedehus-kultur det? Gjer arbeidskyrkja eller katedralen det betre?

Etter vår vurdering er GJ ein kyrkjefornyar for vår tid nett fordi han set opp ein annan spegel. Avkledd tidskoloritten og etter eit kritisk oppgjer med den filosofiske ballasten, representerer hans «Menighedsdannelse» også idag ein tredje veg. Ikkje sosio-kulturelle kriterier, men gudstenestelivet vert kriterium for denne kyrkjelydsbygginga. Er det den gudstenestlege røyndom kyrkjelyden avspeglar i sitt daglegliv? I det livet som dei gudstenestlege rituala held oppe, er både kjelder og korrektiv for såvel trua som kollektivet.

«Menneskebildet oppstod i dialogen mellom Gud og menneske, slik den har kome til uttrykk i gudsteneste og ritual. Det er nettopp dialogen med rituala som skaper individet. Motsetnaden mellom det rituelle og det personlege er grunnleggjande falsk,» seier kulturjournalisten Jan Inge Sørbø i Stavanger Aftenblad i august 1988. I denne dialogen oppstår og lever også ein sann kyrkjelyd, seier Gustav Jensen 100 år tidlegare.

#### NOTAR:

1. *Stiftsprovst Gustav Jensen*, i: *Norvegia Sacra III*, 1923, s. 252.
2. *Norske kirkeprofiler fra siste slektsledd*, Oslo 1946, s. 129–130.
3. *Gustav Jensen som teolog*, NTT 4, 1974, s. 209–248. *Den store liturgirevisjonen i vår kirke 1886–1926. En kirkehistorisk undersøkelse*, Oslo 1982.
4. Interessante biografiske artiklar utanom dei nemnde, er: J. Maroni: *Stiftsprovst Gustav Jensen. Træk av hans kirkehistoriske profil*, Kristiania 1923, Mikael Hertzberg: *Gustav Jensen og den norske kirke*, i: *Kirkeliv og menighetsarbeid. En hilsen til stiftsprovst Gustav Jensen ved hans 70-aars fødselsdag*, Kristiania 1915.
5. «Å utforme et gudstjensteliv som konkret uttrykker hva kirkens vesen er, det ble et livsprogram for Gustav Jensen», skriv Jan Schumacher i: *Folkekirke og nattverdmenighet hos Gustav Jensen*, i: *Halvårs-skrift for Praktisk Teologi*, Hf. 2/1988, s. 23.
6. Schumacher, s. 25, (sjå note 5).
7. *Gullalderdrøm og utviklingstro*, Oslo 1940/1979, s. 465f.
8. Sjå Paulus Svendsen, s. 126ff.
9. *Afhandlingler om Gudstjeneste og Menighedsliv*, Kra. 1887, s. 1–24.
10. Sjå t.d. *Nogle Bemærkninger til Pastor Brochmans Bog*, i: *Luthersk Kirketidende*, no. 11. 1896, s. 161–173. Eit interessant uttrykk for denne johanneiske visjonen gir også fresko-måleria i Capella Johannea i Majorstuen kyrkje, – eit resultat av samarbeid mellom Gustav Jensen og Emanuel Vigeland.
11. *Afhandlingler* . . . , 1887, s. 23.
12. Bernt T. Oftestad: *Mikael Hertzberg og «Pro Ecclesia»*, NTT 1970, s. 202.
13. *De nuværende Vilkaar for den norske kirkes Prestetjeneste*, Kra 1898, s. 45f.
14. Roald Flemstad har i artikkelen *Gisle Johnson i spenningsfeltet mellom Hegel og Schleiermacher*, TTK 4/1977, s. 225–270, påvist korleis Gisle Johnson har kombinert ein historiefilosofi frå same tradisjon som prega Gustav Jensen, med ein dogmatikk der den subjektive erfaring blir gjort til sanningskriterium. Mykje kan tyde på at Gustav Jensen står i same tradisjon.
15. *Ekskurs: Gustav Jensens liturgiske grunnsyn*, i: *Den store liturgirevisjonen* . . . , 1982, s. 263.
16. W. K. Hesselberg og G. Jensen: *Udkast til en forandret Høimesse- Liturgi*, Kra. 1883, s. 81.
17. *Er vor Høimessegudstjenestes nuværende Ordning fuldt tilfredsstillende?* LK, 4. Rekke, nr. 24, 1880, s. 233–256.
18. *Vor Altertjeneste*, LK, 5. Rekke, nr. 7, 1900, s. 102.
19. Op. cit., s. 104.
20. *Høymessen igår og idag*, 3. utg., Oslo 1976, s. 70.
21. T.d. i det vesle heftet: *Om menighets-gudstjenesten*, Kra. 1913.
22. Artikkel med same namn i: *Afhandlingler* . . . , 1887, s. 89–115.
23. Op. cit., s. 89.
24. Op. cit., s. 104.
25. *Udkast* . . . , 1883, s. 81.
26. Op. cit., s. 80.
27. *Afhandlingler* . . . , 1887, s. 100ff.
28. Flatø, 1982, s. 266.
29. *Er vor Høimessegudstjenestes nuværende* . . . , LK 1880, s. 238.
30. *Vor Altertjeneste*, LK. 1900, s. 107.
31. John Nome: *Brytningstid*, Oslo 1958, s. 384 (note 2, s. 459).
32. *Afhandlingler* . . . , 1887, s. 16.
33. *En Folkekirkes Betydning og Opgaver*, LK no. 1, 1898, s. 2–10.
34. *Nattverdens Stilling i Gudstjenesten*, i: *Afhandlingler* . . . , s. 79ff.
35. *De nuværende Vilkaar* . . . , 1898, s. 27ff; og *En levende og arbeidende Kirke*, LK no. 24, 1896, s. 370ff.
36. *Om den indre Missioins Væsen og Opgaver*, Luthersk Ugeskrift, 1884, no. 18, s. 277. Sjå også: *Fore-*

- ninger, Foreningsmenigheder og Menighedsdannelse, i: *Afhandlinger . . .*, 1887, s. 210–232.
37. *Nogle Spørgsmaal fra Nutidens praktiske Theologi*, NTT 1900, s. 102.
  38. Op. cit. s. 99
  39. Op. cit. s. 92
  40. Op. cit. s. 96. I ein artikkel i TTK 1958: *Det geistlige embete og det alminnelige prestedømme i norsk pastoralteologi fra W. A. Wexels til Gustav Jensen*, s. 49–68, tek Carl Fr. Wisløff det syn Gustav Jensen har i 1900 til inntekt for ei tilsynelatande vilkårslaus legitimering av indremisjonen sin prinsipielle eksistensrett. Andreas Aarflot gjer Wisløff ein korrigerande visitt i sin artikkel *Menigheten som teologisk og kirkelig begrep*, TTK 1966, s. 31, når han gjer merksam på at Wisløff utelet siste setninga i det sistnemnde sitatet, setninga om indremisjonen sitt kyrkjelege føremål. Truleg er Aarflot meir i takt med Gustav Jensen sine intensjonar her enn det Wisløff er.
  41. *Afhandlinger . . .*, 1887 s. 16.
  42. Op.cit. s. 222f.
  43. Til denne folkekyrkjestrategien sjå også: *En Folkekirkens Betydning og Opgaver*, LK 1898, s. 2ff; *En levende og arbeidende Kirke*, LK 1896, s. 370 ff; *En arbeidende Kirke. En Udsigt og et Forslag*, LK 1890, s. 352ff, 366ff, 377ff, 392ff.
  44. *Nogle Spørgsmaal . . .*, NTT 1900, s. 101.
  45. Birger Gulbrandsen skriv om dette i *Nattverden i norsk kirkeliv*, Bibliotheca Norvegica Sacra XVII, Oslo 1948, s. 301ff.
  46. *Afhandlinger . . .*, 1887, s. 223.
  47. Op. cit., s. 226. Det er verd å merke seg likskapen mellom denne 'folkekyrkjestrategien' og den «Doppeltstrategie» som er utvikla i lutherske kyrkjer i Vest-Tyskland. Sjå: Horst Reller: *Nærhet og distanse i menighetsarbeidet*, Praktisk Teologi, 2/85, s. 3–12.
  48. Jan Schumacher, s. 26f. (sjå note 5 ovanfor).
  49. Knut Lundby: *Troskollektivet. En studie i folkekirkens oppløsning i Norge*, Oslo 1987.

# Praksisveiledning – ny utfordring for MF

Av Per Karstensen

## 1. Teori og praksis integrert

### *Avgrensning av artikkelen*

Den nye studieordningen ved Menighetsfakultetet ble godkjent av Kultur- og vitenskapsdepartementet 11. juli 1988. Et hovedtrekk er at praktisk teologi integreres i teologisk embetseksamen. Blant annet omfatter nyordningen 8 ukers menighetspraksis i sommerferien mellom 4. og 5. semester. Sommeren 1989 står derfor de første 41 studentene klar til å gjøre sommer (vikar) tjeneste. I denne artikkelen vil vi konsentrere oss om å beskrive det arbeidet som har vært gjort for å tilrettelegge sommervikartjenesten for de første studentene som følger ny ordning. Arbeidet har reist en rekke problemstillinger og gitt MF nye utfordringer. Vi omtaler her bare de sidene ved den nye studieordningen som ansees å ha nær tilknytning til artikkelens tema.

MF satte høsten 1988 igang en egen mer omfattende veiledertutdannelse for 7 prester i Oslo-området. Førstelektor Tor Johan Grevbo har hatt hovedansvaret her. Undertegnede har hatt faglig ansvar for tilretteleggelsen av *sommervikartjenesten*, med praktisk assistanse av cand. theol. Stein Vangen som praksiskonsulent. Med sin erfaring fra studierevisjonskomiteen, som ansvarlig for studentundersøkelsen i 1985 og som aktiv studentpolitiker, har han vært en krumtapp i arbeidet.

### *Nyordningen – en gammel tanke*

Den norske (og skandinaviske) grunnstruktur i det teologiske studium har egentlig helt siden 1635 bestått av et langt teoretisk fagstudi-

um, fulgt av et kort praktisk-teologisk seminar.

Men allerede *Ole Hallesby* påpekte i 1919 i sitt foredrag på Geilo-møtet om presteutdannelsen at det var et helt urimelig forhold mellom den praktiske og teoretiske del av utdannelsen, og at man i studietiden så altfor lite tok hensyn til den vordende prests praktiske arbeid i menigheten. Han hevdet at menigheten måtte kreve en forandring på dette og forlange at «dens tjenere ikke bare har læst litt om, men praktisk kjender og er noget øvet i det vanskelige og ansvarsfulde arbeide den betror de unge mænd».

*Geilo-møtet* nedsatte en bredt sammensatt *revisjonskomite*, som la frem sin innstilling allerede samme år. Her kommer det til uttrykk flere forslag for å styrke *praksiselementet* i teologistudiet.

- a. Ved oppmelding til 1. avdelings eksamen fremlegges attest for minst ½ års *søndagsskolearbeid* under 1. avdeling.
- b. Under 1. avdeling skal studentene tilskyndes til å bruke *sommerferien* til å skaffe seg kunnskap om «praktisk kristelig virksomhet».
- c. Under 2. *avdeling* skal studentene under tilsyn av lærerne drive øvelser i forkynnelse og sjelesorg. Attest for dette kreves ved oppmelding til eksamen.
- d. Under 2. *avdeling* holdes regelmessige forelesninger i praktisk-teologiske disipliner, f.eks. praktisk kirkekunnskap i forlengelsen av den nyere kirkehistorie og praktisk bibelutleggelse med prekenlære i forlengelsen av det eksegetiske arbeid. Eksamenskrav stilles i begge de to nevnte disipliner.
- e. Etter embetseksamen og før det avsluttende praktikussemesteret ett *obligatorisk prøveår* i en menighet.

Revisjonskomiteen av 1919 gikk forholdsvis langt i retning av å kreve et *integrert praktikum* med både praksiselementer og praktisk-teologisk undervisning i avdelingsstudiet. Utviklingen kom imidlertid til å løpe inn i et annet spor. Detaljene i dette lar vi ligge. Mer kan leses i innstillingen til revisjonskomiteen av 1985.

Vi tar likevel med noe fra *Juvkamutvalget* sin innstilling i 1972 (NOU 1972:3). Juvkamutvalget foreslo at *praksiselementet* i studiet skulle styrkes ved at fakultetene i samarbeid med biskopene arrangerte en *obligatorisk sommervikartjeneste* som menighetsprest i løpet av studietiden. Avlagt sommervikartjeneste i menighet skulle så være en forutsetning for å kunne opptas til det avsluttende praktikumsemester.

#### Sammenfatning

Dersom vi ser på den praktiske teologis plass i studieordningen frem til 1979, er *bildet i stor grad uendret* gjennom dette århundret. Fra kirkelig hold, fra enkeltpersoner, utvalg og revisjonskomiteer har det gjentagne ganger vært påpekt at studiet som helhet i for liten grad er yrkesrelatert. Men dette synspunktet, som det til dels har vært betydelig enighet om, har i påfallende liten grad berørt studiets grunnstruktur.

For ordens skyld nevner vi at fra 1972 ble «menighetspraktikum» innarbeidet som et *praksiselement på Praktikum* på MF. Da hadde allerede institusjonstjeneste vært i funksjon noen år.

#### 80-årenes komitearbeid

Et steg videre kom MF's *integrasjonskomité* i 1982.

Her heter det i sluttordet bl.a.: «Derfor har vi også hatt frimodighet til å fremme innstillingen i håpet om at de tiltak den foreslår, til sammen skal gi det teologiske studium ved MF større grad av *praktisk-teologisk relevans* og peke på hva vi som fakultet ønsker med vårt studium» (side 30). Samtidig var komiteen klar over at «problemene i forbindelse

med integrasjonen først for alvor har meldt seg når man har kommet til den praktiske gjennomføring». Bl.a. lot det seg ikke gjøre å få opprettet et *lektorat i praktisk teologi* med hovedansvar for gjennomføringen av de vedtatte integrasjonstiltak.

Interessant i vår sammenheng er forslaget om et to-ukers praktisk-teologisk *forkurs* etter 1. avdeling. «Kurset skal gi anledning til konsentrasjon om personlig utvikling og monning og samtidig gi en innføring i tjeneste-relevante emner.» Kurset var også tenkt som forberedelse til en eventuell prestevikartjeneste.

Det endelige gjennombrudd for integrasjonstanken kom med *revisjonskomiteens innstilling* til Fakultetsrådet i april 1986. I mandatet het det bl.a.: «– – gjennomtenke de studiemessige konsekvenser av utvidet integrasjon av praktisk teologi i teoretikum. Komiteen skal spesielt vurdere spørsmålet om innføring av et *menighetspraktikum underveis* i det teologiske studium, og hvilke følger en slik ordning vil kunne få både for teoretikum og praktikum» (pkt. 1). Videre var det en forutsetning at komiteen sto «i kontakt med bispemøtet og andre kirkelige instanser som arbeider med spørsmålet om innføring av et menighetspraktikum» (pkt. 6).

Den nye studiemodellen fremstår ikke som et brudd hverken med fakultetets eller kirkens utdanningsstrategi, men tvert om, etter komiteens mening: «Dette er en modell man lenge har ant konturene av i kirkelige utvalg og revisjonskomiteer, men som ingen hittil har tatt avgjørende skritt for å sette ut i livet» (1.2). Jfr. Hallesby i 1919!

Komiteinnstillingen har som et premiss at teologistudiet skal være en *yrkesrelatert grunnutdannelse*. Derfor drøfter innstillingen grundig hvordan studiet skal legges opp for å utruste til prestetjeneste (1.3). Vi nevner også fra innstillingen: «Hele studiet må utover å være et faglig miljø, gi studentene impulser til *personlig og åndelig vekst*.»

Videre sier revisjonskomiteen, side 45 om *Vikartjeneste i menighet (unntaksvis organisasjon)*

Denne bør strekke seg over 8 uker og legges til sommeren - normalt fra St. Hans. Høstsemesteret begynner så ca. 10. september etter en kortere ferie. Ved å legge første del av praksisperioden i sommerferien, vil man kunne knytte praksis til sommervikariat og utnytte lønnsmidler som er avsatt til dette. Første og siste halvpart av perioden - tilsammen 4 uker - forutsettes gjennomført i nært samarbeid med *lokalmenighetens prest*, som gir studenten supervisjon. Ellers må en naboprest hele tiden være tilgjengelig for konsultasjon. Det bør være en forutsetning at denne vikartjenesten legges til menighet utenfor Osloområdet.

Før praksisordningen settes ut i livet slik den her er beskrevet, må det utarbeides *et reglement for denne tjenesten*. Det er en forutsetning at studentene oppnår sommerferie med normal lengde.

Videre bør det alt her påpekes at praksis fra vikartjeneste i menighet må være en *forutsetning ved opptak* til det siste praktikumssemesteret etter embetseksamen. Skulle man under grunnstudiet bli fritatt for menighetsarbeid, må slik erfaring erverves på et senere tidspunkt.

En modell som revisjonskomiteen her foreslår, med praksisperioder og undervisning som bearbeider praksis på et tidlig stadium i studiet, er på ingen måte noe særphenomen, men dette er en modell som i dag kjennes fra mange studier også på universitetsnivå.

*Resultater fra studentundersøkelsen i 1985 er også interessante (side 40)*

Flere spørsmål i studentundersøkelsen berører praktikum direkte eller indirekte.

På spørsmålet «Har du noen gang vurdert å avslutte studiet før endelig eksamen?» svarer ca. 50 % av studentene på 2. avdeling ja. Spør man så etter årsakene til dette, svarer de langt fleste (36 % på 2. avd.) «tvil om yrkevalg».

På spørsmålet «Hvordan mener du selv at du blir dyktiggjort ved MF i forhold til det yrket du utdannes til?» svarer rundt 50 % av studentene på 2. avdeling og praktikum at de ikke blir så godt dyktiggjort som ønsket.

Man burde kunne tolke tallene fra studentundersøkelsen i 1985 slik at et flertall av studentene i studiets slutfase opplever at studiet ikke i tilstrekkelig grad fungerer som en *adekvat yrkesutdannelse*. Tallene er såvidt markerte at de må kunne oppfattes som et *alarm-signal overfor MF's studieordning*.

Hvilke konkrete forandringer i studiet studentene så imøteser, er ikke i samme grad mulig å lese ut av undersøkelsen, men godt over 80 % både på 2. avdeling og praktikum ønsker *mer av praktisk-teologisk utdannelse* på det nåværende teoretikum.

## 2. Hovedtrekk ved den nye studieordningen

I den nye studieordningen for teologisk embetseksamen ved Det teologiske Menighetsfakultetet begynner I. avdeling med *examen philosophicum*. Etter ytterligere to semestre avlegger studentene *fakultetets grunnfagseksamen i kristendomskunnskap*, eventuelt en eksamen som av fakultetet er funnet likeverdigg med denne.

Etter grunnfaget kommer *semesteremnet i nyere teologi (SNT)*. *Semesteremnet i praktisk teologi (SPT)* avslutter så I. avdeling. Mellom semesteremnene er det en (sommer-) *praksisperiode*, som forberedes i det ene semesteremnet og som bearbeides og videreføres i det andre. Av hensyn til praksisperioden og av kapasitetshensyn holdes SNT bare i vårsemester, mens SPT bare holdes i høstsemester.

II. avdeling begynner med forberedende prøver i *gresk og hebraisk*. Deretter følger *de tradisjonelle teologiske hovedfagene*: Det gamle testamente, Det nye testamente, Kirkehistorie og Systematisk teologi (dogmatikk, etikk og religionsfilosofi). Dertil kommer *en spesialavhandling* med selvvalgt tema, hentet fra de tradisjonelle fag eller fra andre fag etter nærmere regler.

Den nye studieordningen innebærer at *praktisk teologi* integreres i teologisk embetseksamen. Den tradisjonelle to semesters praktisk-teologiske utdanning er delt i to: *det første praktikumssemesteret*, med innføring i den praktiske teologi og praksis i menighet og institusjon, er blitt SPT; en del av embetsstudiet. Etter at embetseksamen er avlagt, kommer *ett semesters videregående praktisk-teologisk utdannelse*, tidligere praktikums 2. semester, med sikte på prestetjeneste i Den norske kirke.



For dem som sikter mot prestetjeneste, vil den samlede teologiske utdannelse bli slik:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.
EX. PHIL.	KRISTENDOMS- KUNNSKAP GRUNNFAG.		SNT. ***** SEMESTEREMNE I NYERE TEOLOGI. ***** GRESK KURS	SPT. ***** PRAKTISK - TEOLOGI. ***** SEMESTEREMNE I ***** HEBR. KURS	SPRÅK: GRESK/HEBRAISK		GT - NT - KH - ST LATIN - Spesialavhandling.					PRAKTISK-TEOLOGISK SEMINAR.
1. AVDELING -					2. AVDELING:							
TEOLOGISK EMBETSEKSAMEN.												
PRESTEUTDANNELSEN VED MF.												

\*\*\* = Sommervikariat og veiledningsperioder.

I og med at sommervikartjenesten har et semesteremne på hver side, tar vi med litt av hva studieplanen sier om SNT og SPT.

#### Semesteremne i nyere teologi

Siktet med semesteremnet i nyere teologi er å gi en aktualiserende innføring i sentrale emneområder innenfor nyere teologi, å utruste og motivere for videre teologisk studium og å forberede for kirkelig praksis.

Semesteremnet sikter mot å integrere de ulike teologiske disipliner. Utgangspunktet for integrasjonen er de følgende delmål for de enkelte temakretser.

Studiet skal føre fram til (1) oversikt over vårt århundres kulturelle, religiøse, kirkelige og teologiske situasjon og dens historiske bakgrunn, (2) svar på spørsmålet om hva teologi er i lys av utfordringene i det moderne samfunn, (3) begynnende utforming av et teologisk helhetssyn og (4) kjennskap til grunnleggende praktisk-teologiske problemer og områder.

Semesteremnet er bygd opp omkring fem temakretser:

1. Bibeltolkning, 2. Forståelse og åpenbaring, 3. Misjonsvitenskap og økumenikk, 4. Moderne religiøsitet, 5. Praktisk teologi med religionspedagogikk.

Undervisningen vil bli organisert i uketema og gitt i form av forelesninger, gruppeundervisning og øvelser.

I tillegg vil et innføringskurs i gresk på 20 timer bli holdt som blokkundervisning i siste del av semesteret.

#### Semesteremne i praktisk teologi

Semesteremnet i praktisk teologi sikter mot å bearbeide erfaringer fra studentenes praksis samt å gi videreførende undervisning i praktisk teologi. Det skal virke utviklende på studentenes personlige, faglige og åndelige modenhet og motivere for den senere tjeneste i kirken.

#### Krav om forkunnskaper og forpraksis

Det er en forutsetning for å begynne på det 1. praktikumssemester at man har eksamen fra semesteremnet i nyere teologi og har utført *vikartjeneste* i en menighet på bakgrunn av prestevikarkurs i Bispemøte-regi, eller en *tilsvarende tjeneste* og forberedelse, f.eks. i en organisasjon. Vikartjenesten skal ha et omfang av 8 uker, hvorav minst 2 under veiledning.

For studenter som gir melding til fakultetet om at de med teologistudiet ikke sikter på å bli prester, og for studenter som frasett teologisk embetseksamen ikke oppfyller de

andre gjeldende krav til opptak ved fakultetets Praktisk-teologiske seminar, jfr. opptaksreglementet §§ 1 og 4, skal praksisperiodene erstattes med et lesepensum etter fakultetets nærmere bestemmelse.

### 3. Sommerpraksis hittil

Med hjemmel i Kgl. res. av 10. mai 1974 vedtok Bispemøtet våren 1980 en orientering og veiledning for «tjeneste ved ikke-ordinerte prestevikarer».

En god del teologiske studenter har i årenes løp gjort tjeneste som sommervikarer («- bør normalt være ferdige med 1. avdeling av studiet og helst ha noen erfaring fra menighets-tjeneste», pkt. 3.1). Til å begynne med ble det holdt *årlige kurs* i regi av studentutvalget ved MF, og i samarbeid med MF's praktikum, en halv dags innføring i tjenesten. I tillegg skulle sommervikaren helst ha en *samtale* med biskopen eller prosten for å få den nødvendige innføring og veiledning.

«Det må i alle fall bli ordnet slik at vikaren og den ansvarshavende prest får anledning til samråd om vikartjenesten. Prosten og den ansvarshavende prest må se til at vikaren også under tjenesten får den hjelp og rettledning som trengs» (3.4 og 3.5).

For at presten og vikaren skulle møtes, ble det rådd til at vikartjenesten skulle ta til noen dager før det tidspunktet som var fastsatt for prestens fravær (6.5). Etter endt tjeneste ble prestevikaren bedt om å avlegge en kort rapport til biskopen (6.6).

Dette har fungert noe forskjellig. Noen prester har stått under et voldsomt krysspess på «overlappingsdagen». Prestebarna roper fra en ferdigpakket feriebil, og vikaren ber om en mini-informasjon før han skal stå der på egne bein i 4 uker! Mange studenter og kandidater hørte lite til ansvarshavende «bakvakt», og tjenesterapporten til biskopen har manglet.

Da så studentene vendte tilbake til fortsatt studium, ble ikke noe av det de hadde opplevd satt inn i en *undervisningssammenheng*. Som praksisbolk i en yrkesutdannelse har ikke dette vært forsvarlig. Men det har vært

en sommerjobb som mange tross alt opplevde som yrkesrelevant og kom brukbart fra.

En stor hjelp var det da Bispemøtet fra 1986 kunne innby til en snau ukes *sommervikarkurs* på Granavolden.

Men i og med MF's nye studieordning blir sommervikartjenesten formalisert som en nødvendig del av den teologiske utdannelse og en forutsetning for å begynne på 1. praktikumssemester (5. studiesemester).

### 4. Formalisert sommerpraksis

En sak er å vedta sommerpraksis som en del av den nye studieordningen. Noe mer omfattende blir det å legge dette konkret til rette.

Ikke minst måtte det gjøres mye på informasjons- og motivasjonssiden.

Tidligere studierevisjonsforslag hadde strandet på den praktiske gjennomføringen. Det var også skapt visse *forventninger* i studentflokken som begynte høsten 1987. De ante konturene av et interessant semesteremne i nyere teologi (SNT) og så en praksisperiode i forlengelsen av dette. Derfor måtte planen følges opp med sommervikartjeneste i 1989. MF måtte ikke miste kontakten med sine egne studenter og oppleve en «flukt» til Universitetet for å få et mer praktisk rettet studietilbud, slik som i første halvdel av 80-årene.

Etter at den nye praktikumsordningen ble innført på Universitetet, fikk TF en økt tilstrømming av kandidater fra MF. I følge St.prp. nr. 1 (1984-85) var tallene for uteksaminerte kandidater fra TF's praktikum i 1982 19 (herav 11 fra MF), i 1983 25 (herav 10 fra MF), i 1984 20 (herav 8 fra MF). For 1985 kom det ca. 12 kandidater fra MF. Ettersom studenttallet på MF sank i denne perioden, betyr dette i virkeligheten at en stigende prosent av MF-kandidater tok praktikum ved Universitetet. I 1985 rundt ¼.

Særlig bidro cand. theol. Stein Vangen sterkt til at den konkrete planleggingen kom i gang.

I og med at MF måtte ut av sitt eget rom for å hente denne biten undervisning, måtte det etableres kontakt og samarbeid med *mange instanser*:

1. *Biskopene.* Den eneste realistiske måten å gjennomføre sommerpraksis på, var å komme inn i biskopenes sommervikarordning. Her lå også mulighetene for lønn. I oktober 1988 ble bispekontorene tilskrevet. Her ble det bl.a. orientert om studieopplegget, MF's behov for praksisplasser og veiledere, og tilbudt kurs for veiledere. Utvalget av veiledere ble dermed begrenset til der det fantes vikarhjemler, så å si utelukkende enprestmenigheter. Vi ba biskopene om å vise oss til egnede veiledere og praksisplasser.
2. *Studentene.* For å få kartlagt veilederbehovet, ble grunnfagsstudentene bedt om å gi signal om de tenkte seg på SNT og i sommerpraksis. Samtidig prøvde en å fange opp studenter fra andre utdanningsinstitusjoner. Informasjons- og motivasjonsmøte ble holdt, og påmeldingsskjema utfylt. Forhandlinger med Lånekassen førte til forlengelse av studieåret.
3. *Veilederne.* Etter oppgaver fra bispekontorene ble ca. 90 prester spurt om å være veiledere. I alt 54 kunne påta seg oppgaven i det aktuelle tidsrommet. Da det aktuelle studenttallet forelå (41), ble studentene fordelt, veilederne tilskrevet på nytt og invitert til veilederseminar. Hittil er seminar holdt i Nord-Hålogaland, Sør-Hålogaland, Hamar og Bjørgvin.
4. *Feltprestkorpsset* gikk med på å la studentenes sommervikartjeneste ha forkjørsrett for sitt behov.
5. *Kirkedepartementet.* MF ble tilgodesett med kr. 30 000 til veilederutdannelsen. Studentene innrømmes l.tr. 16 for den aktuelle vikarperioden.
6. *Presteforeningens* ledelse ble informert og har samarbeidet om en samordning av veilederseminar og tillitsmannskurs.
7. I *Nasjonalt fagråd for praktisk teologi* ble MF's nye studieordning presentert.

## 5. Sommervikartjenesten

I den nye studieplanen sies ingen ting konkret om målsetting og innhold for sommervikartjenesten. Den skal bare være der mellom semesteremnene, forberedes i det ene og videreføres i det andre. Intensjonen har likevel vært der helt fra Geilomøtet 1919, at studentene skal møte praksis.

I studierevisjonsrapporten sies det slik:

### 4.1.3. Kirkelig praksis og praktisk teologi

Teologien i alminnelighet, og den praktiske teologi i særdeleshet, har en *tenende funksjon overfor kirken*, noe som aller oftest betyr konkret bistand i arbeidet på menighetsplanet, som er kirkens grunnenhet.

Skal dette synspunktet bli mer enn ord, må teologiske studenter i rimelig grad møte de *reelle formidlingssituasjoner* på menighetsplanet. Praktisk-teologiske seminaroppgaver ol. ved fakultetet blir i denne forbindelse nærmest å sammenligne med laboratorieøvelser – nyttige, men uten den realisme som egentlig burde være der.

Møtet med den kirkelige praksis over et bredt felt i forkynnelser, undervisning, sjelesorg, liturgisk tjeneste osv. gir avgjørende impulser til menneskelig, kristelig og pastoral modning. Her vil det kunne skje nyttige *integrasjonsprosesser* i flere dimensjoner:

a. mellom de teologiske fag innbyrdes (f.eks. eksegese/systematikk)

b. mellom teori og praksis

c. mellom fag og personlig fromhet

Starter møtet med den kirkelige praksis tidlig i studiet, vil disse prosesser både *befordre den personlige utvikling* og gi nødvendige korrektiv underveis, og slik gi frimodighet og god retning i forberedelsen frem mot en kirkelig tjeneste. Trolig vil møtet med reelle pastorale situasjoner virke kallsprøvende, til styrke for de fleste, men også til klarhet for enkelte om at prestatjenesten ikke er deres livsretning.

Et møte med den kirkelige praksis under teoretikum vil kunne få en *stimulerende tilbakevirkning* på den enkeltes videre teologiske studium. Opplevelsen av tjenesten skjerper sansen for de problemstillinger som den enkelte trenger å gå dypere inn i. Man burde kunne vende tilbake til fakultetet med et fond av inntrykk og impulser for bearbeidelse, både faglig og personlig.

Foreløpig vil vi antyde følgende MÅLSETTING FOR SOMMERVIKARTJENESTEN:

### *Studenten*

- Sommervikartjenesten er en del av MF's undervisning, der studentene møter den praktiske prestatjeneste.

- Gjennom dette møtet får studentene mulighet til å bruke hele seg: sin kristne tro, personlighet, faglige innsikt og praktiske dyktighet.
- Studentene skal arbeide i en menighet der de får personlig veiledning av en menighetsprest og selv gjør vikartjeneste under veilederens sommerferie.

#### *Veilederen*

- Veilederen har et undervisningsansvar for en student som er underveis i en utdannings- og utviklingsprosess.
- Veiledningen tar utgangspunkt i studentens situasjon og vil stimulere til refleksjon og bearbeiding av inntrykk og erfaringer.

## 6. Veiledning

*Skolen og sosial- og helsesektoren* har en godt utbygd og utprøvd veiledning, både under utdanning (praksisperiode) og i yrkessituasjon. Her er det også tilsvarende veilederutdanning.

*I kirkelig sammenheng* har veilederutdanningen stort sett vært knyttet til diakoniinstitusjonene, familierådgivningen og det pastoral-kliniske felt.

*Presteforeningen* har i det siste lagt opp diverse etterutdanningskurs: homiletisk etterutdanningsopplegg (PHU); pastoral lederutvikling (PLU) og for institusjonsprester (SIPU).

Som *arbeidsveiledning* kjenner vi kateketforeningen og kateketseminarets kurs for kateker i tjeneste (KIT-kurs). Videre har det i samarbeid med Tunsberg bispedømme og Sjalesorginstituttet ved Modum Bad vært gjennomført et arbeidsveiledningskurs for kirkelig ansatte. 23 prester, kateketer og diakoner har vært sammen 30 mandager siden i høst. Dette betraktes som et pilotprosjekt, som vil bli etterfulgt av bl.a. Oslo bispedømme i samarbeid med Lovisenberg 1989/90.

Blant de oppgavene som er prioritert for *Kirkens personlråd* av Kirkemøtet 1987 hø-

rer tilretteleggelse av kurs i arbeidsveiledning for alle yrkesgrupper i kirken.

*Presteforeningen* vil også arbeide for at ABV innføres «i medhold av særavtale så snart som mulig.» (Notat fra studiesekretæren 17.03.89).

På de teologiske *utdanningsinstitusjonene* i Oslo har det bortsett fra veiledning i forbindelse med oppgaveskrivning, vært snakk om veiledning knyttet til kandidatenes menighets- og institusjonspraksis på Praktikum. Her har den metodiske tilknytning til institusjonen vært noe løs, og MF's kontakt med veilederne tilfeldig. Behovet for kontakt har vel vært størst når det gjelder menighetspraksis, der veilederne ikke har hatt den skolering og gruppedynamiske setting institusjonsveilederne er mer fortrolig med. Men her har MF hatt et kapasitetsproblem. Behovet for et integrasjonslektorat har vært der (jfr. integrasjonskomiteen av 1982).

Til sammenligning kan det nevnes at *Luther Northwestern Theological Seminary* i St. Paul, Minnesota, har fire heltidsansatte til å lede sitt «Contextual Education Program». Til gjengjeld er det her tale om ett års internship i menighet for studentene i deres 3. studieår. *Misjonshøgskolen* har i ca. 10 år hatt menighetspraksis for sine studenter.

Med de *nye studieordningene* både på TF og MF har behovet for en gjennomtenkt metodisk oppbygd praksisperiode og en veiledermetodikk kommet med full styrke. TF har fått sin praksisrettleider på halv tid, og MF har avsatt 3 uketimer av Praktikums undervisningskapasitet til å arbeide med praksisveiledning. På MF er vi i startfasen med å bygge opp en veiledningskultur som trenger flere ressurser for å kunne møte intensjonene i den nye studieordningen.

*Undervisningslederen* sier klart i sin kommentar til det normerte undervisningstilbudet (25.09.87, s. 30): «Trolig er det veilederutdanningen som er *den mest presserende oppgaven for fakultetet idag*. Den er en forutsetning for å gjennomføre den nye studieordning m.h.t. praksis i menighet.»

Føreløpig har undertegnede kommet fram

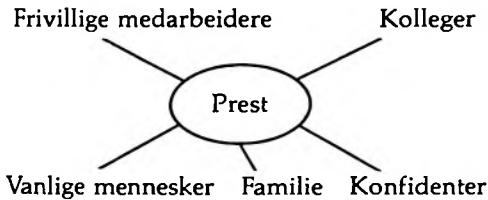
til noen punkter som et bidrag til å utvikle en veiledningskultur knyttet til MF.

*Målgruppe:*

*Studenter i sommerpraksis.*

*Veiledningsbegrepet*

Veiledningsbegrepet må hente sitt innhold fra undervisningsinstitusjonens målsetting og de yrkesmessige relasjonene studenten aner kontorene av.



Det oppstår mange uavsluttede møter som gjør noe med presten. Skal det skje en forandring eller læring, må en gå fra det generelle til det spesielle og konkrete. Han/hun omgis av forventninger, innenfra og utenfra, både reelle og fiktive.

*Hensyn veiledningen må ta*

**A. MF's mål (Praktikum)**

«Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar har til oppgave å motivere og forberede for prestetjeneste og annen tjeneste i Den norske kirke.»

«Undervisningen i praktisk teologi tar sikte på å

- føre kandidatene inn i kirkens liv,
- formidle og bearbeide teoretisk kunnskap
- utvikle kandidatenes holdning og dyktighet
- gi hjelp til personlig vekst og åndelig modning.»

*Målsetting for sommervikartjenesten*

«- Gjennom dette møtet får studentene

mulighet til å bruke hele seg: sin kristne tro, personlighet, faglige innsikt og praktiske dyktighet.»

**B. Studentenes forutsetninger**

Faglig:

Grunnfag og SNT, med praktisk-teologiske øvelser i grupper.

Åndelig:

Stor spredning når det gjelder bakgrunn og nåværende miljø. Variert kallsforståelse i spesifikk forstand. Tilfeldig menighetstilknytning.

Personlig:

I en avklaringsfase på mange områder. Selvstendige og modne, men naturligvis uten den yrkesrelaterte modenhet som erfaring gir.

Yrkesidentitet:

På grunn av den nye studieordningen kommer de tidligere inn på kallsspørsmålet og arbeid med yrkesidentiteten.

Dette er bare stikkord for å antyde at de er underveis og i en prosess.

Noen data for «89-studentene»:

Kjønn: 30 menn, 11 kvinner.

Alder: Menn: 20 er 22 år og eldre. Gjennomsnitt 23,2 år.

Kvinner: 9 er 22 år og eldre. Gjennomsnitt 25 år.

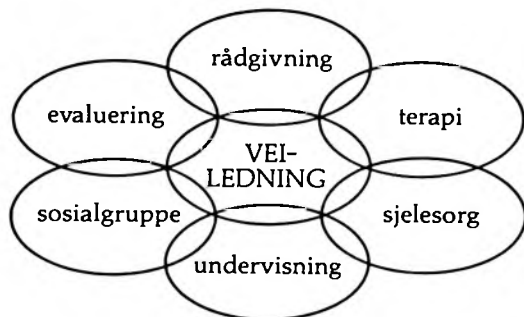
Engasjement i kristelig arbeid full tid i ett år eller mer: 53 % av mennene, 55 % av kvinnene.

Prekenerfaring fra gudstjenester: 40 % menn, 45 % kvinner.

**C. Disponibel tid**

Sommerukene opptar en begrenset del av studietiden, er preget av laber aktivitet i menighetene, og veiledningen har begrensede muligheter til å bli direkte og på stedet.

## Beslektede fagfelt



Fagfeltene griper inn i hverandre, men veiledningen må finne seg selv mellom disse og ha sine egne normer. I og med at det her dreier seg om praksisveiledning for *teologiske studenter*, blir spørsmålet om det normatives plass i metoden viktig. («Lære og liv»). Det må også foretas en avgrensning mot den «likeverdighet» som må gjelde i arbeidsveiledning.

## Sammenfatning

Sommervikartjenesten (SVT) er formelt sett et ledd i utdanningen, og derfor har den med MF's overordnede mål å gjøre. Dette betyr at en kan tenke langsiktig og dempe de personlige ambisjoner som veileder.

Læringsfeltet er menigheten (og veilederen), en går over fra det generelle til det spesielle og konkrete. SVT har karakter av *erfaringslæring*. «Målet» gir ikke kriteriene for veiledningen, men fungerer som en ledestjerne. Veien er viktigere enn målet.

*Praksisveiledning er en undervisningsform der en får klargjøre og systemisere praktiske opplevelser og sette dem inn i en faglig og personlig sammenheng.*

## 7. Metodiske synspunkter på veiledningen under sommervikartjenesten

«All sann Hjælpen begynner med en ydmygelse. Dette er Hemmeligheden i al Hjælpekunst. Enhver, der ikke kan det, han er selv

en indbildning, naar han mener at kunde hjælpe en Anden. For i Sandhed at kunde hjælpe en Anden, maa jeg kunde forstaae mere end ham- men dog vel først og fremst forstaae det, han forstaar.» (Søren Kierkegaard)

## Studenten i sentrum

Veiledningen må foregå på *studentens premisser*. Han/hun skal i sentrum og tas på alvor. Måten studenten blir behandlet på, kan være med å bestemme hans/hennes holdning til andre mennesker. Mer oppdagelse, oppmuntning og stimulering enn krav og vurdering. Veilederen skal ikke primært fortelle fra et «rikt presteliv» og lære bort knep. I god forstand må veilederen ha avstand til sitt eget stoff og sette studenten på sporet. Her er ikke «settingen» gjensidighet, som i ABV.

Ulik kristen *bakgrunn* og *kulturtradisjon* må vies stor oppmerksomhet.

## Studentens stoff er materialet

«Sakslisten» bestemmes først og fremst av det studenten bringer inn. Progresjonen er avhengig av studenten. Han og hun er selv ansvarlig for læringen og for hvor langt de kommer. «Personlig målsetting,» «refleksjonsnotat» og «responsark» er redskap som hjelper begge parter til å være konkrete. (Deles ut til studentene)

## Hele mennesket er med

Opplegget for SVT fører til at studenten blir utfordret med hele seg: Tro, personlighet, intellekt, fag og handling, (kunnskap, holdning og ferdighet) I MF's studieplaner har slikt vært antydnet, men nå blir dette en metodisk utfordring.

Vi kan være med på å utvikle en *veiledningskultur* av stor betydning for presteutdannelsen i fremtiden. Merk oppmerksomheten omkring «personlighetsrelaterte egnets-kriterier.»

*Opplevelser* setter igang en faglig og personlig utviklingsprosess. Først når opplevelser bearbeides og er integrert i personligheten blir de erfaring. Mangelfull eller overfladisk

bearbeiding av opplevelser hindrer erfaring.

«Hva opplevde du da?» «Sett ord på hva du føltel» hører ikke bare hjemme i en sosionom-kontekst.

«Att verbalisera innebær att orden dränerar en känsla som annars kan ligga under ytan och störä eller komma i heta utbrott eller gå inåt i en bitter besvikelse över kyrkan, ja i vissa fall leda till att man förlorar tron på sin uppgift, «sier Owe Wickström.

Veiledningen kan ikke bare være ferdighetsorientert. «Det er skönare om inte det egna känslolivet, egan opplevelser blir så involverade. På ett psykologisk språk skulle man kunne kalla detta for försvarshållning. Man slipper, genom att skjuta från sig upplevelsesidan av sin tro och sitt yrke, drabbas av sina egna tvivel på sig själv, sin uppgift, på kyrkan. «O. Wickström i «Att vara handledare i kyrkligt arbete», s. 9.

#### *Studenten i presterollen*

Selve vikartjenesten utgjør minst halvparten av praksisperioden. Studentene går ut i en konkret *yrkesutøvelse* med klare forventninger, ikke minst fra menigheten. De blir tvunget inn i et arbeid med sin yrkes-/pastorale identitet. Derfor vil han og hun være sterkt konsentrert om å *mestre rollen* eller funksjonen og være prestasjonsorientert. Dette er en *vanskelig læringsssituasjon*. Rollearbeid kan bli en hindring for stoff-bearbeidelse. Rollen i «kjolen» gir identitet, men også problemer. En blir tatt for å være den en egentlig ikke er. På den andre siden kan rollen være en hjelp i f.eks. en vanskelig begravelssituasjon den uerfarne studenten kan komme opp i.

Konsentrasjonen om mestringsen er forståelig og må ikke problematiseres. Her trengs *oppmerksom lytting, tid og støtte*. Det kan være en fare for at veiledningen blir overfladisk og teknisk, f.eks. når det gjelder gudstjenester og kirkelige handlinger. En må få tak i personen i funksjonen, jfr. forrige avsnitt. Her kan veilederen gjerne gi glimt fra egen praksis.

Til forskjell fra andre i praksis: *Studentene er alene* i 4 uker. Medarbeidere og naturlig

faglig sikkerhetsnett mangler. Jfr. helsevesenet.

Derfor er et viktig spørsmål å ta opp i startfasen: Er det situasjoner studenten må la være å gå inn i?

I alle fall, *bakvaktfunksjonen* må være in-takt for rådføring og avreagering.

#### *Den hellige tjeneste*

Den *åndelige dimensjon* og prosess er grunnleggende. Sjelesorg vil skje underveis, men veiledningen er ikke primært dette.

*Fromhetslivet* skal bære hele tjenesten. Derfor må den personlige tro frigjøres, tas vare på og stimuleres. Studentene spør også: Makter jeg det åndelige ansvar? De kan oppleve en konflikt mellom å være en vitneglad ungdom og en «hyrde» og åndelig leder.

Veilederen må være åpen for å dele erfaring fra sitt eget trosliv og fromhetsliv. I studiet kan det skje en avpersonalisering av troen ved at den intellektualiseres og historiseres.

Det spørres idag mer og mer etter spiritualitet.

Derfor er den viktigste modning den som skjer i et stadig møte med Jesus Kristus.

#### *Ikke krisemaksimering*

Studentene er sunne, ressurssterke mennesker, ikke «hjelpetrengende». De er ikke klienter som veilederen skal være terapeut for. De skal forberedes på å *tåle kriser*, ikke til å unngå dem. De skal senere ut på de store dyp. Avgrensning mot selvmedlidenhet og en «handlingslammende omsorgsideologi» er viktig.

#### *Veilederholdning*

Studenten er underveis

Trygghet, tillit og tid

Aktiv lytting, også etter følelser

Gjensidig oppdagelsesferd

Klargjør, mer enn vurder (Hva kan vi lære av dette?)

Stimuler den faglige og personlige refleksjon og utvikling

Ærlighet om menighet og tjeneste

Åpen og personlig, ikke privat

Konstruktiv og fremtidsrettet

Vær oppmerksom på overføringsproblematikken (ung/erfaren, mann/kvinne)

#### *Organisering av veiledningen*

Veiledningen under sommervikartjenesten bør skje i 4 ulike faser. Etter en normalmodell for organiseringen av de 8 sommerukene, skulle det bli: Informasjonsfase (1. uke), forsøksfase (2. uke), arbeidsfase (3.–6. uke) og bearbeidingsfase (7.–8. uke) Ulike forhold tilsier en fleksibel ordning.

*Veiledningssamtalen* må være avtalesfestet, avgrenset, skjermet og direkte. Arbeidsredskap er skjemaene: personlig målsetting, refleksjonsnotat og responsark, foruten avtalte egne metoder.

#### *Innvendinger*

Innvendingene kan være mange, og vi tar gjerne imot dem. Noen ser vi klart:

«Studentene er for unge og umodne.»

I forhold til den ordningen som har vært hittil, med frivillig sommervikartjeneste, er dedtte opplegget mye sikrere, ikke minst gjelder det forberedelsen til tjenesten.

Alderen er det tidligere sagt noe om. Noen er kanskje ikke personlig forberedt til en slik sommerpraksis. Men vi tror at det er til stor hjelp med de formaliserte samtalene med en praktikumlærer under SNT, en ansvarlig oppfølging av veilederen og en grundig bearbeiding ved starten av Semesteremnet i praktisk teologi (SPT) i 5. semester.

«Studentene får tilgang til følsomme opplysninger» De fleste mennesker er fortrolige med at studenter under opplæring i andre fagssammenhenger kommer dem temmelig nær. Her finnes det gode paralleller. I prestens sommerferie er studenten «presten».

«Studentene er selv ikke interessert i den nærkontakten med f.eks. en veileder som opplegget forutsetter». Med forbehold om noen enkelttilfeller, gjelder vel her at bare den som selv har mottatt hjelp er istand til å hjelpe andre.

#### *Sluttrapport*

Ved slutten av SVT settes det opp en sluttrapport som begge parter undertegnet. Hva har

skjedd? Hvilke mål ble nådd? Hvilke nye mål ble satt? Hvilke gode sider oppdaget vi? Hva kan det arbeides mer med?

Denne rapporten sendes så til MF og blir grunnlag for den personlige oppfølging på SPT. Etterarbeidet vil være meget viktig.

«Den som er ferdig prest er snart «ferdig» som prest» (BOWeider)

\* \* \*

For å gi et innblikk i det konkrete arbeid med å sette studenter og veiledere på sporet, tar vi med to detaljerte notater:

#### SOMMERVIKARTJENESTEN

Etter MF's målsetting med SVT, finner studentene dette oppsettet som en hjelp til å sette opp sin personlige målsetting. Oppsettet har også fungert som en «momentliste» for veilederne.

#### INNHOOLD:

Sommervikartjenesten vil blant annet inneholde disse elementene:

#### KUNNSKAP:

##### Lokal kirkekunnskap:

- geografiske og sosiale forhold,
- kirkelig struktur og lokale særdrag.

##### Prestetjenesten:

- prestens daglige gjøremål med forkynnelse, sjelesorg og undervisning,
- administrasjon og kontorhold,
- kirkelige handlinger, dåp, konfirmasjon, vigsel og begravelse,
- medarbeiderforhold,
- kontakt med ulike instanser: skole, kommunale myndigheter, o.l.

##### Menighetsarbeid:

- menighetsrådets arbeid,
- planlegging, ledelse og samarbeid,
- de kristne organisasjoners plass,
- dåpsopplæring, bibelgrupper, møtevirksomhet og kirkelig undervisning,
- frivillige medarbeidere og lederfostring,
- menighetsblad og PR-virksomhet.

#### FERDIGHETER

Gudstjenester og andakter.

Forkynnelse og liturgisk fremtreden.

Begravelse og sørgesamtaler.

Dåpsamtaler og dåpshandlinger.

Besøksvirksomhet.

Undervisning.



**HOLDNINGER****Refleksjoner:**

- knyttet til egne erfaringer,
- knyttet til stoff og problemstillinger som er berørt i studiet (SNT),
- i møte med uvante kirkelige forhold,
- omkring forventninger og kall,
- i møte med mennesker i ulike livssituasjoner,
- omkring eget trosliv og fromhetsliv.

**Bearbeiding:**

- av egne opplevelser og følelser,
- av egne sterke og svake sider,
- av spørsmål om egne forutsetninger og motiver,
- av tanker omkring arbeid, fritid, familieliv og ektefelles arbeid.

**ORGANISERING AV VEILEDNINGEN****INFORMASJONSFASEN (1. UKE):****FORMALITETENE:**

- Presentasjon av studenten ved en gudstjeneste. Biskopens fullmaktsbrev leses opp.
- Tausheterklæring underskrives.
- «Bli kjent samtale» med veilederen.
- Første veiledningsamtale med drøfting av «læringskontrakt».

**MENIGHETEN:**

- Møte med andre medarbeidere og menighetsrådsmedlemmer.
- Kort orientering om menigheten, og tips om hvor mer kan hentes.
- Presentasjon av opplegg for sommervikartjenesten.
- Studenten settes på sporet.

**RELASJONENE:**

- Nødvendige fakta om rutiner og instanser prestevikaren får å gjøre med.

**KONTORET:**

- Bli kjent med de mest nødvendige «håndgrep» og rutiner.

**TJENESTEN:**

- Være med på flest mulig av prestens gjøremål som observatør. (At han/hun er «under opplæring» pleier å gi vide konsesjoner.)
- Studenten får del i veilederens refleksjon omkring sin egen tjeneste, «til og fra».
- Litt høyttenkning omkring påkledning og personlig hygiene i forbindelse med besøk og kirkelige handlinger.
- Planlegg for 2. uke, der kanskje en begravelse dukker opp.
- Enkelte steder kan studenten preke og ha deler av liturgien 1. søndag, med tilhørende respons.

Kort sagt: En runde for at studenten kan ha grunnlag for spørsmål. Studenten roer seg ned, blir kjent og trygg i miljøet.

**FORSØKSFASEN (2. UKE):**

- Bli-kjent-arbeidet fortsetter.
- Studenten holder sin første begravelse med tilhørende sørgesamtale, og evt. minnesamvær. Veilederen klarer, begrunner og er passiv tilhører.
- Evt. kan studenten ta liturgien ved begravelsen.
- Visse kontorfunksjoner ivaretas, og studenten tar ansvar.
- Dåpsamtale, husbesøk, eller institusjonsandakt gjennomføres.
- Veiledning på disse tjenestene berammes og gjennomføres med utgangspunkt i studentens målsetting eller refleksjonsnotat.
- Om det ikke skulle ligge til rette for konkrete tjenester, holdes veiledningsamtale likevel.
- Avtale og kontakt med «bakvakt» før vikarperioden og sikring av en kriseløsning.
- Veilederen er tilgjengelig for studenten i hans/hennes planlegging av kommende søndagers gudstjenester.
- Sjekk at studenten vet i hovedsak hvordan vikarperioden forløper.
- Strukturer uka for din egen og studentens del. Følg studentens tempo.

**ARBEIDSFASEN (2./3.-5./6./7. UKE):**

- Veilederen er ute av bildet, og andre kan gi respons på en begrenset del av studentens tjeneste, som er avtalt på forhånd. Om mulig, en responsgruppe eller person på hvert gudstjenestested.
- Disse frivillige er ikke engasjert som «fagpersoner», men likevel som svært viktige hjelpere og respondører.
- Studenten må føle og vite at han/hun har noen å ha «avslappende» kontakt med i denne perioden.
- Studenten gir seg ut på 70 000 favner, og de fleste klarer seg godt!

**BEARBEIDINGSFASEN (7./8. UKE):**

- Så tidlig som mulig en veiledningsamtale for å gi studenten mulighet for å tømme seg og dele 4 ukers erfaring. Ikke bare utveksle sommerminner.
- Enten i perioden før veilederen drar på ferie, eller i denne fasen bør studenten ha en gudstjeneste. Veilederen går grundig inn på hvordan studenten har opplevd å ha gudstjenesten, og gir en grundig respons.
- En del kirkelige handlinger gir muligheter for beiledningssamtaler.
- Ellers bringer studenten med seg til samtalen stoff fra vikarperioden:
- To veiledningsamtaler foruten en oppsummeringssamtale må gis høy prioritet. Oppsummering: Hvor står jeg nå? Begge to underskriver sluttokumentet som sendes MF.

# Kategorialmenigheten

*Til belysning av et ekklesiologisk problem*

Av Stein Reinertsen

## Innledning<sup>1</sup>

Vi befinner oss på sett og vis i en litt underlig situasjon i vår kirke når det gjelder fenomenet kategorialmenighet. Vi har knapt hatt en teologisk drøftelse av dette temaet.<sup>2</sup> Men likevel dukker det av og til opp ønsker om å danne «såkalte kategoriale menigheter». Bakgrunnen for denne artikkelen er mangelen på teologisk drøftelse av saken. Spørsmålet kan ikke løses gjennom kirkelig pragmatisme. En teologisk vurdering av fenomenet «kasualmenigheten» må være retningsgivende for de praktisk-kirkelige avgjørelser på dette område.

Målet med artikkelen er derfor å få i gang en teologisk drøftelse omkring kategorialmenighetstenkningen. Vi velger å løfte frem en del problemområder oversiktsmessig, fremfor å foreta en dybdeboring. Erttertiden vil vise hvor fruktbart det er. Kan hende er det også andre tema som vil vise seg å være de sentrale med hensyn til belysning av kategorialmenigheten.

Før vi går til selve behandlingen av temaet er det viktig å understreke følgende. Vi har hele tiden under arbeidet med oppgaven opplevd en sunn spenning i forhold til Matt 28.18ff. Uten tvil kan f.eks. kirkeveksttenkningen fremvise gode resultater med sine «homogeneous units». Spørsmålet melder seg da umiddelbart om det i det hele tatt kan være grunn til å reise spørsmålet om kategorialmenighetens legitimitet. Til det er å si at det i prinsippet ikke er mulig å legitimere noe ut fra dets aktuelle resultat. Vi tilhører en tradisjon der «Bibelen alene» er hovednorm. Dette må også gjelde i forholdet til kategorialme-

nigheten. Dersom noe strider imot Skriften, kan ikke dets resultat likevel legitimere forholdet. En annen sak er at den beste måten å bære sann frukt på er å være i samsvar med de retningslinjer vi finner i Skriften.

## Hvor finnes kategorialmenighetstenkningen?

For det første finner vi den innen Den norske kirke i form av et ønske om å opprette «såkalte kategorialmenigheter.»<sup>3</sup> Arbeidet med denne artikkelen ble ytterligere aktualisert ved at biskopene på vårens Bispemøte drøftet om man bør danne selvstendige studentmenigheter på tvers av Den norske kirkes tradisjonelle sognemenighetsgrenser. Flertallsvedtaket lyder: «Bispemøtet vil anbefale at det arbeides videre med spørsmålet om en utforming av studentmenigheten som et gudstjeneste- og sjelesorgfelleskap i analogi til andre menigheter.»<sup>4</sup> Av referatet fremgår ikke hvilken teologisk begrunnelse som er lagt til grunn for at man ønsker slike menigheter. Mindretallets teologiske begrunnelse fremgår heller ikke av referatet. Saken skal opp på høstens Kirkemøte.

Innen Den norske kirke finner vi også eksempler på at kategorialmenigheter allerede er opprettet. Eksemplet er først og fremst Døves menighet. Enkelte trekker også frem fengslene og sykehusene.<sup>5</sup>

For det andre kan det vises til kirkeveksttenkningen. Donald McGavran har lansert begrepet «homogeneous units». «The homo-

geneous units is simply a section of society in which all the members have some characteristic in common.»<sup>6</sup> Disse homogene enhetene er ment å fungere som selvstendige menigheter.<sup>7</sup> Denne tanken har i en viss grad slått igjennom også i Norge bl.a. ved B. R. Eriksens bok «Kirkevekst».

Det tredje området er innen misjonsorganisasjonene. Her arbeider man med planer om, eller man allerede har opprettet spesielle menigheter for etniske minoriteter. Et eksempel på dette er opprettelsen av en egen menighet for kinesere i Oslo.

## Definisjon av kategorialmenighet

Hva er en kategorialmenighet? Dette spørsmålet er det ikke lett å gi et presist svar på. Så langt vi kjenner til, er det aldri gjort noen teologiske forsøk på å definere kategorialmenigheten. Grønningsæter definerer ikke begrepet i sin artikkel. Han henviser bare til en rekke felter der han mener vi har kategorialmenigheter i dag. Disse feltene er bl.a. arbeidet blant vernepliktige og sjømenn.<sup>8</sup> Noen klare definisjoner finner vi heller ikke i Stortingsmelding nr. 40 (1980–1981) eller i Odelstingsproposisjon 74 (1982–83), selv om vi her vel burde kunne forvente en slik definisjon. Det er i disse skriftene tydelig at det er Døves menighet som er prototypen på en kategorialmenighet.<sup>9</sup> Videre anvender man hele tiden betegnelsen «såkalte kategorialmenigheter».

Paradoksalt nok må vi til en ikke-teologisk bok for å finne en definisjon av kategorialmenigheten. Nærmere bestemt Gyldendals Fremmedordbok: «En menighet som utgjøres av en særskilt gruppe f.eks. en yrkesgruppe eller studenter.»<sup>10</sup> Denne definisjonen er ikke presis nok for vårt formål. Så langt vi kan forstå, bør følgende momenter taes med i en definisjon:

a) Det må være riktig å legge vekten på begrepet *kategorial* og ikke på begrepet menighet. Poenget er ikke å definere hva en menighet er. Den definisjonen finner vi i CA VII.

b) Kategorialmenigheten er aldri blitt frem-

satt som en konkurrent til de vanlige geografiske menighetene, men som et supplement. Det er ikke meningen å dele alle eksisterende geografiske menigheter opp i kategoriale menigheter. Den må følgelig defineres i forhold til de allerede eksisterende geografiske menighetene.

c) Man må i definisjonen ta hensyn til kategorialmenighetens intensjon med hensyn til sammensetning, ikke bare en deskriptiv beskrivelse av dens sammensetning.

Følgende taler for det:

Vi har flere steder i vårt land relativt ensartet befolkning innen enkelte avgrensede geografiske områder. Dersom vi velger å la yrke eller sosial status være en kategori, noe som ikke er fremmed for kirkeveksttenkningen<sup>11</sup>, vil enkelte lokale menigheter kunne kalles for enten «arbeidermenighet» eller «borgermenighet», alt etter hva slags mennesker menigheten består av. Disse menighetene var ikke tenkt bare å bestå av én kategori. Men fordi det tilnærmet bare er en kategori som bor i menigheten, får menigheten nødvendigvis en ensidig sammensetning. Et annet realistisk eksempel er homofile. Det er fullt mulig at sølibatære homofile som mener seg å være støtt ut av sin lokale menighet, velger å danne sin egen menighet. Disse vil da etter en rent deskriptiv definisjon kunne kalle den menighet de forlot for «heterofile menighet». Den «heterofile menighet» vil neppe karakterisere seg selv som en kategorialmenighet for heterofile.

d) Kategorialmenigheten har et snevrere arbeidsfelt enn den geografiske med hensyn til hvilke mennesker den skal forsøke å nå. For den lokale menighet er det, i alle fall burde det være, et problem at den ikke når ut til alle kategorier mennesker. Problemet for kategorialmenigheten er at den ikke når ut til alle innen én bestemt kategori. Vi må altså ha med forskjellen i intensjon og målgruppe for de to menighetstypene.

Vi er nå kommet så langt at vi kan forsøke oss på en *definisjon*:

«En kategorialmenighet er en selvstendig menighet som ønsker å være et supplement til den lokale menighet. Dens intensjon er i motsetning til den lokale menighets katolisitet, å bestå av mennesker av en på forhånd gitt kategori, og å nå ut til alle mennesker av samme kategori.»

Vi legger merke til at vi ikke har trukket inn det temporære aspektet i definisjonen, det som av enkelte er blitt fremhevet som et karakteristikum for kategorialmenigheten.<sup>12</sup> For dersom vi lar det temporære aspektet definere kategorialmenigheten, vil en rekke av selve prototypene på kategorialmenigheter, f.eks. Døves menighet og innvandrermenigheter, ikke bli definert som kategorialmenigheter. Hvis vi trekker inn det temporære aspektet, hva skal vi da kalle de menighetene som faller utenfor?

## Kategorialmenigheten belyst ut fra NT

Dette kapitlet er en meget fortettet utgave av den nytestamentlige delen av spesialavhandlingen. Her er kun tatt med de konklusjonene som er nødvendige for den senere argumentasjonen.

### 1. Bruken av *Ekklesia* i NT

Det ordet i NT som ligger til grunn for vårt ord menighet og kirke er ordet *ekklesia*. *Ekklesia* brukes på to forskjellige hovedmåter i NT. For det første i rent verdslig (profan) forståelse som forsamling. (Acta 19,32.39). Den andre hovedtypen er den teologiske.<sup>13</sup> «Guds menighet» (1 Kor 1,2; Tim 1,4), eller at dette er underforstått (Rom 16,1; 1 Kor 4,17) Den teologiske bruken kan vi igjen dele opp i to hovedtyper: a) den lokale, geografiske menighet (Acta 5,11; 1 Kor 1,2;) og b) den universale menighet (Matt 16,18; 1 Kor 10,32)

Vi legger merke til er at NT bruker bare ett ord - *ekklesia* - der bibeloversettelsen av 1978 bruker to: kirke og menighet. Når det er snakk om den universale (Ef 1,22), oversetter den *ekklesia* med kirke. Men når det er snakk om den lokale, geografiske, (Acta 15,4), oversetter den med menighet. Det er med andre ord ingen kvalitativ forskjell på den lokale og den universelle menighet. K. L. Schmidt hevder følgende: «It is not that the *ekklesia* divides up into *ekklesiai*. Nor does the sum of the *ekklesiai* produce the *ekklesia*. The one *ekklesia* is present in the places mentioned.»<sup>14</sup>

Videre skal vi merke oss at vekslingen mellom *ekklesia* (entall) og *ekklesiai* (flertall) er et indirekte bevis på at menighet har noe med geografi å gjøre. Det virker som om Paulus konsekvent bruker flertall når han skriver til større geografiske områder der det finnes flere lokalmenigheter (Rom 16,4; 1 Kor 16,5) og entall til mindre steder (Rom 16,1; 1 Kor 1,7)

Det samme mønsteret finner vi igjen i Acta. Det ser vi hvis vi sammenligner på den ene siden Acta 15,41 og 16,5 med på den andre siden 18,22 og 20,17. Dette kan vi ta som et indirekte argument for at det bare har eksistert én menighet på hvert sted. Hadde det eksistert flere menigheter på et lite og avgrenset område, må vi regne med at Paulus hadde skrevet til menighetene i Korint siden han skriver til menighetene i Makedonia (2 Kor 8,1). Men dersom det bare var én menighet på hvert sted, må det bety at det var geografien som avgjorde hvilken menighet man tilhørte. Alle i Korint må ha tilhørt menigheten i Korint, men ikke alle i Makedonia tilhørte menigheten i Korint.

### 2. Sammensetningen av de første kristne menighetene

Det har lenge vært stor debatt om dette temaet. Bibelmaterialiet gir oss imidlertid bilde av en meget sammensatt gruppe. Noen få eksempler: Ut fra brevet til Filemon vet vi at det fantes både slaveeiere og slaver. Videre finner vi følgende grupper representert: prester og fariseere (Acta 6,7; 15,5), proselytter (Acta 6,4), bønder (Acta 5,1ff; Jak 4,13-5,6), fiskere (Acta 4,13), garvere (Acta 10,6), romerske offiserer av høyere rang (Acta 10 og 13), kvinner (Acta 1ff), fattige (Acta 9,32), hedninger (Acta 13,48), ledende personer (Acta 13,50), velsituerte/rike (Acta 17,6).

I de senere år er flere andre disipliner enn den rent eksegetiske, tekstorienterte forskning blitt benyttet i NT-forskningen. En av disse er sosiologien.<sup>15</sup> Resultatet av denne forskningen, er at man i dag beveger seg mot en visshet med hensyn til sammensetningen av de første menighetene. Et av arbeidene som peker i den retningen er arbeidet til W. A. Meeks *The first urban Christians*. Etter å ha undersøkt ca. 30 navn i enkelte av Paulus' brever, kommer han til følgende konklusjon: «The 'emerging consensus' that Malherb reports seems to be valid: a Pauline congregation generally reflected a fair cross-section of urban society.»<sup>16</sup> Og han konkludere videre med hensyn til sammensetningen: «The extreme top and bottom of the Greco-Roman social scale are missing from the picture.»<sup>17</sup>

Interessant er det å merke seg at denne heterogene sammensetningen var noe helt spesielt for datiden. Sosialhistoriske og miljøhisto-

riske undersøkelser har vist at klubber eller foreninger spilte en meget betydelig rolle i Romerriket i det første århundre.<sup>19</sup> De første kristne menighetene kunne i samtiden av og til bli oppfattet som en slik klubb eller forening. På tross av at det var flere likheter, var det også klare forskjeller. Det mest avgjørende var at menigheten skilte seg ut fra disse foreningene nettopp ved sin sammensetning. Meeks uttrykker seg på følgende måte: «and for the most part the clubs tended to draw together people who were socially homogeneous. As we saw in the preceding chapter, it was precisely the heterogeneity of status that characterized the pauline Christian groups.»<sup>19</sup>

Denne heterogene sammensetningen var ikke uproblematisk. I Acta 6 beretter Lukas om den striden som oppstod mellom gresktalende og hebraisktalende jøder i urmenigheten i Korint. Vi legger merke til at løsningen ikke var å skille menigheten i en hebraisktalende og en gresktalende «kategorialmenighet».

I Korint fantes et lignende problem. Paulus advarer i 1. Kor 11,17–20 mot misbruket av nattverden som hadde utviklet seg. Når de kom sammen ble det tydelig hvem som var fattig, og hvem som var rik (1 Kor 11,17–22). Heller ikke her løses konflikten ved at menigheten deles opp i forskjellige kategorier.

Hvilke *konklusjoner* kan vi så trekke så langt? For det første: Det er bemerkelsesverdig at menighetene ble så heterogene ut fra deres historiske kontekst. Det ville nok ha vakt mindre anstøt om de i stedet for å romme alle, hadde dannet forskjellige kategoriale menigheter i tråd med det som var vanlig praksis for datidens foreninger. For det andre kan det virke som om det var et poeng at menighetene var sammensatt, ettersom man satte alt inn på å bevare menighetene heterogene – til tross for at det av og til førte til problemer.

### 3. Kirketanken hos Paulus ut fra 1 Kor 12

Eksegese av 1 Kor 12,12–27 gav oss følgende resultater:<sup>20</sup>

Det teologiske innholdet i vers 12 er: a) Paulus søker å understreke at menigheten – Kristi legeme – er en enhet på tross av de mange lemmene. b) Det er en nær sammen-

heng mellom Kristus og menigheten. Menigheten er en Kristus-virkelighet.

Hovedpoengene i vers 13 er: a) For det første døpes alle inn i én menighet som er en på forhånd gitt størrelse. b) Forskjeller av etnisk, kulturell eller sosial art er opphevet i menigheten i den forstand at de på tross av at de fremdeles eksisterer, ikke lenger skiller. c) Menigheten er en enhet.

Hovedpoengene i vers 14–20 er: a) alle lemmene er nødvendige for legemet b) samtidig er legemet en enhet.

Vers 21–26 understreker at de forskjellige menighetslemmenes avhengighet av hverandre.

## Hva konstituerer menigheten?

Spørsmålet er om menigheten er en «horisontal» størrelse som konstitueres ved at «de gjennfødte kommer sammen,»<sup>21</sup> eller om menigheten er en «vertikal» størrelse som blir «konstituert av Gud.»<sup>22</sup>

Vi vil gi fortrinn til den siste løsningen ut i fra følgende begrunnelse: For det første tales det aldri i NT om at det grunnlegges eller dannes en *ekklesia*. Det tales alltid om menigheten som en gitt størrelse. I Acta 11,19ff hører vi om den første hedningekristne menighet. Der tales det om at mennesker ble vunnet for Herren (v. 24). Menigheten dukker nærmest opp som et resultat av omvendelsen (v. 26). I Peters tale på pinsedag ser vi det samme (Acta 2). 3000 mennesker ble lagt til (*prostitæsan*) menigheten (v. 41). Selv på pinsedag synes kirken allerede å være en gitt størrelse. Menigheten er ikke noe man slutter seg til, men noe Gud «legger en til.» (v. 47)

For det andre så vi i gjennomgangen av det nytestamentlige materialet at *Kristi legeme* alltid ble fremstilt som en på forhånd gitt størrelse. Meningen er aldri at de kristne skal bli et legeme. Det er noe en blir satt inn i (1 Kor 12,13)

Som et tredje og siste argument fører vi frem at de første kristne aldri oppfordret mennesker til å bli med i menigheten. Misjonstalene i Acta er spekket med utfordringer til omvendelse og tro, men aldri til å bli med i menigheten. Det synes som om de kristne pr. definisjon er med i menigheten når de er dopt.<sup>23</sup>

Så langt vi kan forstå er den lutherske bekjennelsen på linje med dette. Det første vi her skal merke oss er at heller ikke den gir noen oppskrift på hvordan man skal gå frem for å konstituere en menighet. Den regnes som en gitt størrelse (Apostolicum III og CA VII). For

det andre er menigheten i følge bekjennelsen primært ingen sosiologisk størrelse, men en teologisk. Den bestemmes som et trossamfunn og en «frelsesanstalt» (Nicaenum, CA VIII).<sup>24</sup> For det tredje betyr ikke det at menigheten er en gitt størrelse at bekjennelsen er taus m.h.t. å beskrive hva en menighet er. CA VIII beskriver menigheten slik: «Men kirken er forsamlingen av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett.» Det som er viktig for oss i denne sammenheng er bisetningen som innledes med leddet «der» (*in qua*). Dette leddet viser at det er nådemidelforvaltningen, og ikke forsamlingen selv, som konstituerer menigheten (sml. Apol. VII, 20; Schmalk. Art XII). Fordi det er Gud som handler i nådemidlene, er det ikke mennesker, men Gud som konstituerer menigheten.

Hvordan forholder så alt dette seg til spørsmålet om kategorialmenigheten? Som tidlige påpekt er det mye kirkelig pragmatisme i denne forbindelse.<sup>25</sup>

Går vi til Bernt Reidar Eriksens bok, er det tydelig at han tenker mer i retning av det første synet vi nevnte ovenfor (Schleiermacher) enn det andre (Pöhlmann). Vi trekker frem to indisier på dette: a) «Ved at en vokser mot Kristus, vokser også de kristne sammen til et legeme, hvor hver enkelt kroppsdel fungerer i harmonisk samspill.»<sup>26</sup> Menigheten blir her noe som vokser frem, ikke noe som allerede eksisterer. b) I forbindelse med opprettelse av homogene enheter for innvandrere sier han følgende: «Vi kan ikke vente at de skal finne seg til rette i vanlig norsk menighetsliv. De må få danne sine egne menigheter.»<sup>27</sup> Menigheten synes her å bli konstituert av mennesker.

Lar så dette syn på hva som konstituerer menigheten seg forene med den evangelisk-lutherske forståelse? Spørsmålet blir i hvilken grad det er rett å danne menigheter etter eget forgodtbefinnende. Allerede i NT finner vi flere menigheter. Det må bety at det har skjedd en oppdeling, eller at nye menigheter er blitt dannet. Men hvilket kriterium er disse dannet etter?

Etter vår mening er det m.h.t. *geografi*, ut i fra følgende begrunnelse: For det første forutsetter NT at dåpslivet skal leves i menigheten sammen med andre kristne (1 Kor 11-14; Kol 3 15f; Hebr 10,25). For å få det til må man ha

flere menigheter. Det er ikke mulig for en som bor på Lindesnes å leve i menigheten i Tromsø. For det andre: Vekslingen mellom entall og flertall når Paulus skriver til menighetene (se NT-avsnittet) tyder på at det er geografien som avgjør antall menigheter. For det tredje: Vi finner ingen andre kriterier i NT. Det virker som om alt settes inn på ikke å splitte menighetene opp i kategoriale enheter (se igjen NT-avsnittet).

Nå finnes det et kriterium til, nemlig menighetenes *størrelse*. Det er opplagt at de første menighetene måtte dele seg opp i mindre enheter. Blant annet det forhold at de ikke hadde lokaliteter til å samle alle på en gang burde tilsi det. NT forteller at de første kristne samles rundt om i hjemmene. Det betyr ikke at vi egentlig har tre typer menigheter: den universelle, den lokale og husmenighetene. Vi kan ikke gå nærmere inn på husmenighetene her.<sup>28</sup> Men det er intet som tyder på at husmenighetene var kategoriale menigheter. Når man godtar oppdeling etter størrelse, må dette kriteriet ansees som et tilleggskriterium og ikke som et alternativ til det geografiske.

Flere kriterier enn disse to finner vi ikke i NT. Nå er dette isolert sett ikke et tilstrekkelig argument for å avvise eventuelle andre kriterier, selv om slike funn utvilsomt ville ha styrket kategorialmenighetstenkingen. Spørsmålet er om det er noen prinsipiell forskjell på disse to kriteriene og de kriterier man benytter seg av ved dannelsen av kategorialmenigheter?

Geografi, kombinert med størrelse, gir seg, som vi har sett, på mange måter av seg selv. Disse kriteriene må man også følge ved opprettelsen av kategorialmenigheter. Det er derfor klart at kriteriene for opprettelsen av de forskjellige kategorialmenighetene blir tilleggs-kriterier. Ved en opprettelse av en kategorialmenighet må man i langt sterkere grad betone selve sammensetningen av menigheten.

Kort formulert kunne vi si at inndelingen etter geografi tar konsekvensen av den varierende bruken av *ekklesia* i universal og lokal betydning, mens inndeling etter kategoriale kriterier ikke tar konsekvensen av at det ingen prinsipiell forskjell er mellom den lokale og universale menighet.

## Dåpen – eneste opptaks-kriterium til menigheten

Å hevde at dåpen er det som innlemmer i menigheten, er et av de mest «økumeniske» standpunkter som finnes. Så godt som samtlige kirkesamfunn tillegger dåpen denne virkning<sup>29</sup>. Også tilhengere av troendes dåp.<sup>30</sup> Hans Küng uttrykker seg slik: «The believer does not therefore make himself a member of the community, but he is made a member. What baptism expresses is that men do not have to create the community by their own efforts; they can only help to build it up because it already exists»<sup>31</sup> (Sammenlign resultatene av eksegese av 1 Kor 12,13.).

Bekjennelsen sier klart at menneskene ikke kan «skape» menigheten, men de kan bli satt inn i menigheten. Det skjer ved dåpen. Dette er ikke eksplisitt uttrykt, men implisitt ved at nådemiddeiforvaltningen er nødvendig for frelse (CA IX, Apol. IX). Vi finner også ansatser i Luthers Store Katekisme: «Ved den blir vi først opptatt i kristenheten» (Om dåpen). Kanskje kommer det evangelisk-lutherske syn på hva som konsituerer menigheten, og hvilken betydning dåpen har i denne forbindelse, aller best til uttrykk i vår dåpsliturgi: «. . . som ved dåpen har tatt deg inn i sin troende menighet.»<sup>32</sup>

Også i forhold til dette punkt er det mulig at kategorialmenigheten er på kollisjonskurs. Kategorialmenigheten tar etter vår mening ikke konsekvensen av at det bare er dåpen som innlemmer i menigheten. Dåpen fremstilles som en ny fødsel i NT (Joh 3,5). Like utenkelig som det er for det nyfødte barn å velge hvilken familie det vil tilhøre, like utenkelig er det ifølge skrift og bekjennelse at de kristne selv kan velge hvem av sine brødre og søstre som de vil leve sammen med.

Nå kan det selvsagt mot dette hevdes at de enkelte ikke vil føle det som et valg å gå inn i en kategorialmenighet, eller eventuelt forbli i en geografisk menighet. For en student vil det være naturlig å gå til en studentmenighet, mens det for en kineser vil være naturlig å gå til en menighet for kinesere. Bildet er etter vår mening ikke så enkelt. Hva med ektefeller og barn av studenter, eller hvilken menighet skal kinesere i tredje generasjon gå til? Eller hva med blandingsekteskap? Når mennesker settes på valg m.h.t. hvilken menighet de vil tilhøre, er det å neglisjere at det

kun er dåpen som gir en sine brødre og søstre. Det er ikke slik at man døpes inn i den universelle menighet, mens man melder seg inn, eventuelt velger å gå i den lokale menighet. Det finnes ingen annen måte å bli medlem i menigheten på enn ved dåp.

Nå må det presiseres at det ikke har vært snakk om å nekte mennesker som ikke er av en bestemt kategori å være med i en kategorialmenighet. Like fullt står det fast: prinsippet er at du tilhører en kategorialmenighet fordi du er døpt og samtidig tilhører en bestemt kategori.

## Kirkens enhet

I den Nicaenske trosbekjennelsen bekjenner vi at vi tror på «én (*unam*) hellig, alminnelig og apostolisk kirke.» Spørsmålet vi stiller i dette kapitlet er om det kan oppstå en konflikt mellom kirken som én og tenkningen omkring kategorialmenigheten. Det er ikke vår oppgave å drøfte kirkesplittelsens problem.

Kirkens enhet er grunnet på Kristi frelsesverk.<sup>33</sup> Fordi Kristus er én, er også menigheten én (1 Tim 2,5–6; 1 Kor 8,6; 1 Kor 12). «Die Einheit der Kirche ist also eine vorgegeben(e) von ihrem Grund auf gegeben, und nicht eine hergestellte Einheit»<sup>34</sup> På reformasjonstiden oppstod det strid om hvor mye som må til for å uttrykke denne enhet. Svaret gav reformatorene i CA VII: «Og til sann enhet i kirken er det nok å være enig om evangeliets lære og om forvaltningen av sakramentene.» «Kirkens enhet betyr altså ikke en historisk og psykologisk ensartethet mellom alle kristne innbyrdes m.h.t. tenkemåte, livsvilkår, leve-måte, følelsesliv, stand, stilling, duelighet, karakter, vilje, interesser osv. En slik ensartethet er ikke engang ønskelig i alle deler.»<sup>35</sup> Enheten er åndelig enhet i troen på Kristus Jesus.

Selv om kirken er én, betyr ikke det at vi kan forholde oss likegyldig til enheten. De nytestamentlige formaninger synes å inneholde en merkelig dobbelthet. Først sier de hva de kristne er, for så å formane de kristne til å være det de allerede er.<sup>36</sup> (f.eks. Ef 5,8) Etter vår mening forholder det seg liknende med hensyn til kirkens enhet. Som vi allerede har sett, er kirken pr. definisjon én. Like fullt formaner de kristne til å være ett (Joh 17,11f) og til å vise enighet og ikke være splittet (1 Kor 1,10 ff; 2 Kor 13,11).

I Apologien VII, 33 og 34 tales det om at menneskelige skikker ikke «skader» (lat: *laedo*; tysk: *absondren*) kir-

kens enhet. Reformatorene var ikke fremmed for at denne enheten kan «skades». Kirken kan leve slik at enheten ikke viser seg. Det at kirken er så splittet, er, og har alltid vært, et problem for den kristne kirke. Økumeniske bestrebelse er nødvendige, selv om man har lov til å være uenig om hvordan disse bestrebelse skal foregå, og på hvilke premisser. Skriften (1 Kor 13,12) og bekjennelsen (CA VII) gir rom for meningsforskjeller, men ikke for at Guds folk skal stå frem som et splittet folk.

Virkeliggjøres denne enheten ved kategorialmenigheten? Før vi svarer på dette, må vi vise at det er relevant å stille et slikt krav til kategorialmenigheten. Vi rekapitulerer (se resultatene av eksegese av 1 Kor 12): For det første døpes man til ett legeme der de sosiale og etniske forskjeller er opphevet i den forstand at de ikke lenger skiller. Dette legemet er Kristi legeme, som igjen er menigheten. Også andre steder kommer det frem at enheten er knyttet til menigheten (1 Kor 10,17; Ef 4,4; Kol 3,15). For det andre så vi at det ikke er noen prinsipiell forskjell mellom den lokale og den universelle menighet. Det skulle derfor ikke være vanskelig å se at det er legitimt og nødvendig å stille et slikt krav til kategorialmenigheten.

I tillegg til dette kommer at Skriften ikke kjenner noen forskjell mellom liv og lære. Dersom kirken bekjenner at den er én, må den også prøve å vise overfor verden at den virkelig er én.

Det første vi merker oss er at det som for det økumeniske arbeid synes å være et problem, ikke synes å være et tilsvarende problem for kategorialmenighetene. Kategorialmenighetstenkingen oppretter villig vekk nye typer menigheter, mens det økumeniske arbeidet forsøker å redusere antallet. Man kan være fristet til å si at kategorialmenigheten utad ikke legger noen vekt på å synliggjøre kirkens enhet på lokalplanet.

Nå kan det reises innvendinger mot denne sammenligningen. De kategoriale menighetene som opprettes har den samme lære og skiller seg derfor fra de problemene som det økumeniske arbeidet beskjeftiger seg med. Dette er riktig, men det er likevel én analogi tilstede. Et av de store problemene for det økumeniske arbeidet er at naboer som bekjenner troen på den samme treenige Gud, likevel ikke går til den samme menighet. I prinsippet er det øku-

meniske arbeid ikke bare ute etter å få enighet med hensyn til læren, men også å redusere den kirkesplittelse som har funnet sted opp igjennom tidene. Det er derfor i en viss grad relevant å sammenligne tenkingen omkring kategorialmenigheten med det økumeniske arbeidet.

For det andre: Som vi har påpekt, er kirkens enhet ikke bare en enhet på det universelle plan, men også på det lokale. En prinsipiell forskjell må det nødvendigvis bli dersom man går inn for kategorialmenigheten. Da må de lokale kategoriale menigheter tilsammen utgjøre den universelle menighet. Den ene kirke der alle uansett kjønn, rase, sosial stilling osv. hører til, kommer bare til uttrykk på det universelle plan. For kategorialmenigheten er det ikke et anliggende å vise at de kristne tilhører den samme lokale menighet. Kategori betyr: «slag, klasse, avdeling».<sup>37</sup> Med andre ord har det forgått en inndeling eller gruppering. Det som har vært en enhet, er blitt inndelt. Men dersom enheten ikke kommer til uttrykk på det lokale plan, er det en god grunn til å stille et spørsmål ved kategorialmenigheten. Kirkens enhet gjelder også på det lokale plan.

For det tredje: Hvilket vitnesbyrd om kirkens enhet gir en mengde kategorialmenigheter? Kirkens vitnesbyrd overfor verden er av stor betydning. Det er et poeng at verden skal kunne se at «her er ikke jøde eller greker» også på det lokale plan.

## Kirkens katolisitet

At kirken er katolsk, betyr at den er almen, dvs. for alle. Den bunner i Guds universelle frelsesvilje (Matt 28,18–20; 1 Tim 2,4). Så langt vi kan se, er det tre grunner til at man kan si at kategorialmenigheten ikke kommer til rette med kirkens katolisitet.

For det første: Det er ikke bare den universelle menighet vi bekjenner som katolsk, men også den lokale. Kategorialmenigheten kan vanskelig sies å være for alle, i så fall er den ikke lenger en kategorialmenighet. Her ligger det en spenning. For kategorialmenigheten blir det summen av alle kategorialmenigheter



og geografiske menigheter som gjør kirken katolsk.

For det andre: Det ligger også et videre aspekt i kirkens katolisitet. Vi ser av 1 Kor 12 at forskjelligheten i menigheten er en gudvillet forskjell til beste for oss. De forskjellige lemmer er avhengige av hverandre og beriker felleskapet.

De som går inn for kategorialmenigheter erkjenner at det ligger et problem her. Eriksen søker å løse dette problem ved å holde frem to bibelske sannheter<sup>38</sup>: a) alle kulturer er likeverdige for Gud, b) vi må ikke skape falske skiller i menigheten ved å sette noen utenfor. Begge disse synspunkter er riktige, men de kan ikke brukes som en legitimering av kategorialmenigheten. Paulus sier nemlig ikke at vi skal oppheve vår nasjonale og kulturelle forskjellighet, like lite som han sier at vi skal opphøre å være mann og kvinne. Poenget er at disse forskjeller som er der, og alltid skal få være der, ikke lenger fører til at vi er adskilt. Hedningenes forgård eksisterer ikke lenger, men fremdeles finnes jøder, grekere, slaver, trelle, menn og kvinner osv. Vi kan derfor ikke følge et resonnement om at vi må dele «jøder og grekere» opp i forskjellige menigheter for at de skal kunne ta vare på sine kulturer. Poenget i legemetanken er at de forskjellige kulturer og sosiale grupper skal eksistere innenfor menigheten. Kategorialmenigheten tar ikke hensyn til at det er, og faktisk skal være, en forskjellighet i menigheten.

For det tredje: Kategorialmenigheten kommer ikke helt til rette med de forskjellige lemmers avhengighet av hverandre. Nå er det ingen som argumenterer for kategorialmenigheter ut fra at man ikke trenger hverandre. Men om det ikke er begrunnelsen, er resultatet i alle fall at de ikke gjør bruk av gjensidighetsforholdet. Studenter skilles fra eldre, arbeidere fra andre yrkesgrupper, nordmenn fra kinesere osv. Ingen av disse grupper kan vi gi karakteristikken svake eller sterke. Heller ikke kan vi si at vi skammer oss over dem. Paulus' ord om at de forskjellige lemmene trenger hverandre, er gyldig også i dette forhold. Alle gruppene trenger hverandre. Stu-

denter trenger de eldre og omvendt. Kategorialmenigheten står i fare for ikke å få med alle lemmenes betydning for legemet og den berikelsen som ligger i mangfoldet.

## Kirkeordningen – et adiaforon?

I vår kirke er det et gjengs standpunkt at alt som har med kirkeordning er adiaforon. Historisk er ikke dette vanskelig å forklare. Den lutherske kirke har kjempet på den ene side mot den romersk-katolske kirke og på den andre side den reformerte kirke. Begge hevder at kirkeordningen ikke er *jus humanum*, men *jus divinum*.<sup>39</sup> Dette har vært en viktig og riktig kamp, men har det ført til at vi tar for lett på alt som har med kirkeordning å gjøre?

Vi stiller derfor spørsmålet: Finnes det overhodet ingen holdepunkter for hvordan kirken skal ordnes? Er alle ordninger like bibelske? Bekjennelsen setter visse krav til kirkeordningen: a) Det er et embede som er innsatt for å forvalte ord og sakrament (CA V). b) Den må la det skje en rett sakramentforvaltning og forkynnelse av ordet (CA VII). c) To-regimentslæren krever at kirken ikke må ordnes slik at statens og kirkens makt blandes (CA XXVIII). Utredningen «Den norske kirken og læren» føyer også til kravet om at kirkeordningen må tjene felleskapet og samholdet i menigheten.<sup>40</sup>

Det viktige anliggende for reformatorene var «å ikke dogmatisere noen bestemt kirkeordning fordi dette i virkeligheten var et åpent spørsmål som måtte vurderes fritt på evangeliets grunn»<sup>41</sup> (CA VII, 4; Apol. VII, 33, CA XV og Apol. XV). Poenget for reformatorene var ikke å avskaffe alle ordninger og skikker. Først når de ble til hinder for evangeliet, var det aktuelt å avskaffe dem. Kirkeordningen er ikke et adiaforon dersom ordningen fører til at det ikke kan skje en rett sakramentforvaltning og forkynnelse av Guds ord.

Det er prinsipielt og praktisk mulig at en kirkeordning er i strid med Guds ord og derfor må avskaffes. Et eksempel på dette er hvis man organiserer en menighet slik at man bevisst hindrer mennesker i å ta del i fellesskapet (f.eks. ved utestengning av etniske minoriteter o.l. Jeg forutsetter her at det ikke er kirketuftsforhold inne i bildet). Et annet eksempel på dette har vi fra vår kirkes kamp under

2. verdenskrig. *Kirkens Grunn*<sup>12</sup> har som grunntone en protest mot statens innblanding i kirkestyret. Dette kommer særlig frem i artiklene V og VI. I 1942 var ikke kirkeordningen at adiaforon.

Etter vår mening betyr dette at kategorialmenigheten ikke kan legitimeres ut fra henvisningen til kirkeordningen som et adiaforon. Man kan komme opp i situasjoner hvor kirkeordningen ikke lenger er et adiaforon.

## Kriterier for opprettelse av kategorialmenigheter

Finnes det situasjoner der det likevel er tilrådelig å danne kategorialmenigheter?

I det følgende vil vi gå igjennom en del mulige kriterier for slike situasjoner. Vi starter med det vi kan kalle det språklige eller *kommunikasjonsmessige kriterium*. Det er et krav både i NT (Rom 15,21; Ef 1,18) og i vår lutherske tradisjon at vi skal forstå det vi hører (sml. Luthers arbeid med å få oversatt Bibelen til tysk). Paulus ble en «jøde for jøde og greker for greker» nettopp for at han skulle vinne flere (1 Kor 9,20). Det er vanskelig å forsvare en situasjon der menighetens lemmer ikke forstår det som blir sagt. Det er forkynnelsen av Ordet som skaper tro (Rom 10,17), men det betyr ikke at den kristne kirke kan forkynne på et språk som ikke er mulig å forstå. Av dette burde vi derfor kunne trekke den slutning at dersom en slik situasjon oppstår, må det overordnede prinsipp være å komme i en situasjon der det er mulig å forstå det som blir sagt.

Vi vil presisere følgende: Det at forkynnelsen ikke treffer tilhørerne, kan ikke være et kriterium for dannelse av en kategorialmenighet. Dette problem må søkes løst innen menigheten. Fra tilhørerens side bl.a. ved forbønn for forkynnerene, og fra forkynnerenes side ved å lære seg et å tale et språk som treffer tilhørerne. Dersom dette skulle være et kriterium, ville enhver som ikke følte at forkynnelsen «traff» i prinsippet kunne danne en kategorialmenighet for mennesker som liker en form for forkynnelse. Da ville en kunne danne menigheter etter hva som «klør i øret» (2 Tim 4,3).

Et annet mulig kriterium for dannelse av kategorialmenigheter er at man er *permanent forhindret fra å komme til den lokale menighets-samlingen*. Vi har sett at menigheten er et fellesskap man er døpt inn i, og som den enkelte skal leve i. Av og til kan det imidlertid være umulig å delta i menighetssamlingene. Da synes prinsippet å være at menigheten skal gå ut til disse (Jak 5,14).

Hva så med teologi som kriterium? Dette kan neppe være et godt kriterium for dannelse av kategorialmenigheter. Teologien må være den samme hvilken kategori mennesker man tilhører. Det finnes ingen spesiell teologi for kinesere, døve, akademikere osv. Dersom man befinner seg i en kirkelig situasjon der kirketukt i praksis er umulig, kan man imidlertid ikke se bort i fra at det kan oppstå situasjoner der det kan være riktig å danne en egen menighet. Denne menigheten vil imidlertid ikke være en kategorialmenighet. Vi berører her kirkesplittelsens problem, ikke kategorialmenighetens, så sant det ikke er tanken om en egen teologi for de enkelte kategorier mennesker som ligger bak.

Når det gjelder kriteriet som bl.a. brukes innen kirkeveksttenkningen om at «like barn leker best», har vi allerede avvist dette. Vi finner det også vanskelig å kunne klassifisere det som en nødssituasjon. Det samme gjelder også for studentmenigheter.

*Oppsummerende* kan vi da si at det er to mulige kriterier for å legitimere dannelse av kategorialmenigheter. Det er: a) når menighetens lemmer ikke kan forstå språket, b) når man er permanent forhindret fra å komme til menighetssamlingen.

## Vurdering av allerede eksisterende kategorialmenigheter

Vi starter med det første kriteriet. Ut fra dette er det mulig å legitimere en egen menighet for døve. Døve kan ikke forstå det språk som tales i en vanlig menighet. Selvfølgelig kan man

tolke om til døvespråket, men det er ikke alle steder hvor det er mulig i praksis. I slike tilfeller burde det derfor være legitimt å opprette menigheter for døve, så sant det ellers er grunnlag for det. Derimot er det adskillig vanskeligere å kunne legitimere en egen menighet for blinde. Det er da heller ikke noen planer eller ønske om en slik opprettelse.<sup>43</sup>

En egen menighet for kinesere i Norge lar seg også forsvare, så sant den er opprettet fordi kineserene ikke forstår språket og de heller ikke kommer til å lære seg det. Det blir imidlertid vanskeligere å forsvare den ut fra ønsket om å bevare den kinesiske kultur. Dette betyr selvfølgelig ikke at man ikke kan ha spesielle grupper i menigheten for etniske minoriteter o.l. Det vi går mot er egne kategoriale menigheter.

Hva så med det andre kriteriet? Grupper som kan komme inn under dette er forskjellige sosiale institusjoner og fengselene. Det er særlig med hensyn til sykehus og fengselene det har vært aktuelt med kategoriale menigheter.

Når det gjelder de sosiale institusjoner, er det særlig sykehusene som er aktuelle, i og med at pasientene ofte ikke befinner seg innenfor sin lokale menighets grenser. De kan derfor vanskelig betjenes av sin lokale menighet. Om man i prinsippet kan finne at det er mulig å opprette kategoriale menigheter på sykehus, vil det likevel oppstå en del praktiske problemer. Det er svært få mennesker som kan være med i en slik menighet. Når pasientene er friske nok til å ta aktivt del i menighetslivet, vil de som regel bli utskrevet fra sykehuset. Spørsmålet blir derfor om hvem som skal drive menigheten. En kategoriale menighet på et sykehus må ikke være en menighet primært for helsepersonell. Det finnes ingen saklig grunn til at det skal opprettes en egen menighet for disse. Det må presiseres at vi dermed ikke sier nei til sykehusprester. Disse gjør en viktig jobb. Men man kan ikke trekke den slutning at fordi det er en prest har man også en menighet. Det er nådemiddelforvaltningen i sin fylde, og ikke presten som konstituerer menigheten.

Når det gjelder fengselene, kommer de på linje med sykehusene. Enda klarere er det å se at det her er tale om en helt spesiell situasjon. Den innsatte har ikke mulighet for å delta i den lokale menighet. Nå kan imidlertid spørsmålet reises om dette er en kategoriale

menighet eller en lokalmenighet. Kanskje er det mest riktig å kalle det en lokalmenighet? Tilhørigheten til menigheten er like mye avhengig av hvor de «bor» som av hvilken kategori de tilhører.

Vi ser at det kreves klart definerte kriterier for å kunne opprette kategoriale menigheter. Det er kun i helt spesielle situasjoner det er legitimt, men da er det til gjengjeld også riktig og viktig å opprette kategoriale menigheter.

## Konklusjon

Vi har etter å ha gjennomgått en rekke sentrale ekklesiologiske tema, kommet frem til at det er store teologiske betenkeligheter ved å gå inn for en kategoriale menighet. Den strider mot tanken om at den lokale menighet ikke er forskjellig fra den universelle. Den representerer noe nytt i forhold til de første kristne menighetene. Den vanlige geografiske menighet synes å være mer i overensstemmelse med legemetanken i NT. Videre er det et annet kirkesyn som ligger bak i en del av tenkningen omkring kategoriale menigheten. Kategoriale menigheten støter også an mot sentrale tanker som kirkens enhet og katolisitet.

På vårt spørsmål om kategoriale menigheten er legitim, må vi derfor gi et benektende svar.

Selv om vi må avvise kategoriale menigheter i prinsippet, er det likevel situasjoner der det kan være legitimt å opprette slike. Kriteriene for en slik opprettelse må være saklige, og ha sin basis i Skriften. Vi kan bare se to hovedkriterier, nemlig at man er permanent forhindret fra a) å forstå budskapet en hører, b) å delta i menighetssamlingen.

Vår avvisning betyr imidlertid ikke at vi sier nei til et kirkelig arbeid blant spesielle grupper. Heller ikke betyr det en avvisning av strategisk misjonstenkning. Våre betenkeligheter går på å danne *menigheter* som er kategoriale sammensatt.

## NOTER

1. Denne artikkelen er en forkortet og omarbeidet utgave av en spesialavhandling til teol.emb.ex. høsten 1986 ved Menighetsfakultetet: *Kategorialmenigheten – teologisk legitim? En systematisk-teologisk drøftelse av tenkningen omkring kategorialmenigheten.*
2. Følgende steder har vi støtt på ordet: Fredrik Grønningssæter: *Behov for studentmenighet?* i Kirke og Kultur 74 2/1969, s. 103–110; Olav Skjevesland: *Levende Kirke.* Oslo, 1984, s. 95 Odelstingsproposisjon 74 (1982–83); *Om lov om endringer i lov av 29. april 1953 nr. 1 om Den norske kirkes ordning m.m.* s. 3 og 19; Stortingsmelding nr. 40 (1980–81). *Om stat og kirke.* s. 68, og Berulfsen/Gundersen: *Gyldendals Fremmedordbok.* Oslo 1974, s. 170 Ingen av stedene drøftes problematikken.
3. St.meld. nr 40, s. 68, Ot.prp. 74, s. 3 og 19.
4. Referat fra Bispemøtet våren 1989, sak 4/89.
5. Fredrik Grønningssæter, op.cit. s. 108.
6. Donald McGavran: *Understanding Church Growth.* Michigan 1985, s. 95.
7. Bernt Reidar Eriksen: *Kirkevekst.* Oslo 1981, s. 153.
8. Fredrik Grønningssæter, op.cit. s. 108.
9. St.meld. nr. 40, s. 68; Ot.prp. 74, s. 3 og 19.
10. Berulfsen: op.cit. s. 170.
11. Bernt Reidar Eriksen: op.cit., s. 142–158.
12. Fredrik Grønningssæter, op.cit., s. 109.
13. K. L. Schmidt: «Ekklesia» i *TDNT* vol. III (red. G. Kittel), s. 502.
14. ibid. s. 505.
15. Ernst Baasland: *Urkristendommen i sosiologiens lys.* i *TTK* (54) 1984, s. 45–57.
16. W. A. Meeks: *The first urban christians.* London 1982, s. 73.
17. ibid. s. 73.
18. ibid. s. 77.
19. ibid. s. 79.
20. For en mere grundig behandling, se Stein Reinertsen: op.cit. s. 14–20.
21. Friedrich Schleiermacher: *Der Christliche Glaube.* Bd. II 1831, prg. 115, s. 227.
22. Horst Georg Pöhlmann: *Abriss der Dogmatik.* 3. utg. 1980, s. 281.
23. Donald Guthrie: *New Testament Thology.* Leicester 1981, s. 737.
24. Leiv Aalen: *Dogmatisk grunnriss,* 2. oppl. Oslo 1982, s. 168.
25. Bernt Reidar Eriksen, op. cit., uttrykker direkte at han går inn å for innføre en «kirkelig pragmatisme» (s. 109).
26. Ibid s. 39.
27. Ibid., s. 153.
28. Mer om husmenighetene, se Stein Reinertsen, op.cit. (note 1), s. 11–12.
29. Kjell Olav Sannes: *Dåpen og dens plass i kirkens liv.* Oslo 1978, s. 19–36.
30. Ibid, s. 136 og 165.
31. Hans Küng: *The Church.* Westminster 1976, s. 274.
32. Den norske kirkes alterbok.
33. Horst George Pöhlmann: op.cit., s. 299.
34. Ibid., s. 298f.
35. Aksel Valen-Sendstad: *Kristen dogmatikk* Oslo 1979, s. 314f.
36. Erling Utne: *Den evangeliske egenart ved den paulinske parenese,* i *TTK* (34) 1963, s. 65–79.
37. Berulfsen: op.cit, s. 170.
38. Bent Reidar Eriksen: op.cit., s. 154.
39. Hermann Sasse: *Hva er luthersk kristendom?* Oslo 1978, s. 95.
40. NOU 1985: 21. *Den norske kirke og læren,* s. 74.
41. Aksel Valen-Sendstad: op.cit. s. 325.
42. Gjengitt i Torleiv Austad: *Kirkens Grunn.* Oslo 1974.
43. Per Frogner (Kristent Arbeid Blant Blinde): Vårt Land 20.05.86.



## Kvinnelig biskop?

Spørsmålet er såvisst ikke av dem som har størst *praktisk-teologisk* interesse for tiden. Men da det samtidig utvilsomt vil få stor *praktisk-kirkelig* betydning, er det naturlig å vie det oppmerksomhet – i sideblikkets korte form.

«Jeg vil utnevne en kvinnelig biskop», var budskapet fra den nye kirkestatsråden i forbindelse med regjeringsskiftet for snart tre år siden. Slik skjøt saken for alvor fart den gang, og siden har den på ulikt vis vært i bevegelse.

Den nåværende kirkestatsråd uttalte seg i utgangspunktet noe mer dempet, men ingen kan vel være i tvil om intensjonene, så sant – og så snart – de ytre forhold ligger rimelig godt til rette for det. Det er flere klare tegn i den senere tid som peker i retning av at utviklingen kan komme til å gå langt raskere enn mange for bare få år siden trodde.

Da saken første gang kom opp, syntes det i den påfølgende debattrunde å være bred statlig og kirkelig enighet om nødvendigheten av å drøfte hele sakskomplekset gjennom på en rolig og sindig måte. Og fra kristelig mediahold var det i hvert fall full oppslutning om dette.

Hvorvidt en slik drøfting faktisk har skjedd internt, vet undertegnede lite om, men til allmennheten har det ikke nådd mye mer enn det som beveger seg langs parole- og slagordplanet.

*Politisk* sett har saken i det vesentlige hentet sin argumentasjon fra forvaltningsmessige og samfunnsmessige overveielser.

Forvaltningsmessig synes det vanskelig, ja umulig, for politikerne å tenke seg at bispeembetet skulle være lukket for en bestemt gruppe prester – i alle fall gruppen kvinnelige prester.

Samfunnsmessig vil man påberope seg en utviklingslinje som heller ikke kirken kan forbli uberørt av, så meget mer som tallet på kvinnelige prester er stadig økende.

Beveger man seg over til mer *teologiske* vurderinger, så må det først slås fast at det er ingen *prinsipiell* forskjell mellom det å være prest og biskop i vår lutherske kirke. Men det er bare *en* side av saken kvinnelig biskop. Den andre er en svært *praktisk* og klart kirkelig side, som berører alle som har vanskeligheter med kvinnelig prestedtjeneste.

Med en kvinnelig biskop vil ikke minst prester med dette syn i det aktuelle bispedømme settes i en meget vanskelig situasjon. En biskop har jo gjerne vært omtalt som prest for prestene. Men hvordan tenker man seg egentlig at en prest som har teologiske vanskeligheter med kvinnelig prestedtjeneste skal kunne leve med en kvinnelig biskop som «tilsynsman»?

Vårens bispemøte har indirekte vært innom dette spørsmål i behandlingen av en ganske annen sak. Her heter det med ord, som vi alle bør merke oss som regula for det normale forholdet

mellom bisp og prest: «Det er biskopens embetsplikt å føre tilsyn med menigheter og dem som gjør tjeneste der. Derfor må enhver tjenestegjørende prest i Den norske kirke stille seg inn under vedkommende biskops tilsyn. Dette betyr at presten til en hver tid må anerkjenne biskopens rett og plikt til å prøve prestens forkynnelse og embetsutførelse på kirkens bekjennelse og ordninger. Han må alvorlig overveie den rettledning og de råd biskopen gir og på denne måten sammen med biskopen legge vinn på å fremme og bevare enheten i Guds kirke.»

Så langt har bispemøteuttalelsen interesse i denne sammenheng. For hvordan skal disse pastorale overveielser tilpasses den unormale situasjon at prest og biskop alt i utgangspunktet får vanskeligheter med det helt vitale punkt som «alter- og prekestol-fellesskap» må sies å representere? Det er ikke undertegnede som har valgt orde for å bygge opp en konfliktmodell. Dette er nettopp ordene som de såkalte «kjørereglene» fra Presteforeningen bruker når man finstiller på problematikken mellom prester i tjeneste.

En høyst personlig vurdering av «kjørereglene» har som konklusjon at Presteforeningen gjennom årene stort sett har vært dyktig i sitt arbeid med disse – for å holde vår kirke mest mulig sammen, til tross for de forskjellige syn det nå en gang er i spørsmålet om kvinnelig prestedtjeneste.

Disse reglene burde også være anvendelige i de mange praktiske spørsmål som oppstår rundt problemstillingen «kvinnelig prost». Når det gjelder «kvinnelig biskop» er det imidlertid vanskeligere å se de kjøreregler som virkelig kan vise seg å være til hjelp.

Kan hende har man reflektert mer over det problematiske med en kvinnelig biskop i enkelte av de andre nordiske kirker?

I det minste er det tankevekkende at man verken i Danmark eller i Sverige har noen kvinnelig biskop ennå, skjønt praksis med kvinnelige prester er eldre og langt mer omfattende enn hos oss. Grunnen kan da umulig være den at man til nå har stått helt uten kandidater?

Det er fra en side sett enklere å skrive noen ord om dette nå, før en kvinne formelt er nominert som bispekandidat. Da blir så lett spørsmålet «personlig» på en helt annen måte enn det har vært et ønske om å reise det her.

For spørsmålet må reises – og drøftes på ansvarlig kirkelig hold – før kirken er ført opp i en situasjon som av mange vil oppleves som låst, og som ingen av oss aner konsekvensene av i dag.

Dette er skrevet av en som for tiden står utenfor menighetsprestenes rekke, men som ville ha opplevd det nærmest umulig i praksis som menighetsprest å forholde seg til en kvinnelig biskop. Og om problemstillingen skulle bli så konkret, så er det klart at man ikke er hjulpet med velvillig forståelse for sitt standpunkt. Da blir det for alvor et spørsmål om respekt: Respekt også for denne *teologiske* overbevisning – i praksis.

Det ville være snart være godt om andre enn oss som uten videre listeføres som «mot», fant tiden inne til å stå fram og markere at om det ikke kan trekkes noe prinsipielt skille mellom prest og biskop, og om de ikke selv har problemer med kvinnelig prestedtjeneste, så erkjenner de sakens kirkelige problemside så langt at de er villige til i tide å foreta en seriøs drøfting av saken og kanskje også respektere andres overbevisning slik at det får noen *praktisk-kirkelige* følger.

Den gamle biskop Bjarne Skard avsluttet i sin tid et skrift om kvinnelig prestedtjeneste med følgende ord: «Også mange som har sett positivt på tanken om kvinner i kirkens presteembete, tør derfor før eller senere komme til klarhet over at det aldri kan bli ro i kirken omkring et slikt embete all den stund vår Bibel lyder som den gjør.»

Det er ord til å grunne atskillig over også når det gjelder spørsmålet i dette sideblikk: kvinnelig biskop?

Tore Kopperud



# Nytt paradigme for teologi og kirke: *lex orandi* – *lex credendi* – *lex convivendi*

Gjennom 1970-årene og langt opp på 80-tallet har en rekke analyser konkludert med å påpeke en relevanskrise for det kristne budskap i Vest-Europa. Man har talt om kirkens marginalisering i samfunnet osv. Etter denne konstatering av krisesymptomene, faglig skarpstilt gjennom representative sosiologiske undersøkelser, er vi nå i en fase hvor det arbeides med de konstruktive mottrekk (jfr. min revyartikkel «Å bygge opp menigheter i folkekirken», *TTK* 4/1988, s. 289–304).

I dette overordnede perspektiv er det vi også må se professor Klaus-Peter Jörns' nylig utkomne artikkelsamling *Der Lebensbezug des Gottesdienstes. Studien zu seinem kirchlichen und kulturellen Kontext* (Forfatteren er praktolog i Berlin-West og redaktør for de velansette *Göttinger Predigtmeditationen*). Bokens tittel, som særlig blinker ut *gudstjenestens* forbindelse med livet i sitt mangfold, er egentlig for snever. For artiklene er gruppert i tre større tematiske kretser: Kirke/menighet – gudstjeneste – preken. Det dreier seg om lærde og oppslagsrike studier til alle hovedbolkene, men vi skal her konsentrere oss om synspunktene i første del: «Kirche und Gemeinde». Det er her Jörns fremlegger sitt nye paradigme for kirke og teologi.

Åpningsartikkelen har nettopp tittelen: «*Lex orandi – lex credendi – lex convivendi. Paradigma für Kirche und Theologie*». Jörns postulerer innledningsvis tre nødssituasjoner for den folkekirke han kjenner: (1) Folkekirken mangler *koinonia*, kirkens fellesskapsdimensjon, mens den rimelig godt har ivaretatt kerygma og diakonia. (2) Vi har fått menigheter som ikke vet å *ordlegge sin tro*. (3) Det er oppstått en ødeleggende *avstand mellom embete og menighet*: «Nicht, dass es Ämter gibt, ist das Problem, sondern die auch durch die Reformation nicht behobene Distanz zwischen Amtsträgern und Gemeindegliedern, die dahin geführt hat, dass man sich gegenseitig in vielem nicht hat verständlich machen können» (s. 15).

Om den praktiske teologi skal gi et bidrag til å komme ut av disse problemer, må den være klar over at den teologiske utdannelse på avgjørende måte bestemmer hvilke veier fremtidens prester vil gå sammen med de menigheter de utdannes til. Med tanke på menighetenes oppbygging vil prestene, på grunn av de tradisjonelle kirkestrukturer, forbli nøkkelfigurene – hva enten de liker denne rolletildeling eller ikke, hevder Jörns. Og da kommer alt an på at den praktiske teologi legger til grunn et *paradigma* som både den konkrete menighetsoppbygging og

praktisk-teologiske utdannelse kan orientere seg ut fra. Et slikt paradigme «må kunne redusere kompleksitet for å gjøre de handlingsdyktige som må handle» (s. 15f).

Her er det Jörns griper til det gamle løsenord *lex orandi – lex credendi*: kirkens bønn og gudstjenesteuttrykker kirkens tro. Men Jörns føyer til et tredje ledd. Det kan i dagens kirkelige og kulturelle situasjon ikke bare handle om tro (*credere*) og bønn (*orare*), men også om menighetens «Zusammenleben» med Gud og mennesker (*convivere*).

Denne *lex convivendi* uttrykker at gudstjenesten er sentrum i menighetens liv: Her lyder den trosskapende forkynnelse. Her får Kristi nærvær evcharistisk form. Her samler menigheten seg «på ett sted», og avgrensner seg dermed – punktuelt og sosiologisk gripbart – fra sine omgivelser.

Samtidig ligger det i nattverden, i Jesu selvutgivelse for «de mange», momenter som bestemmer menighetens sendelse til verden. Gudstjenesten blir stedet hvor alle livslinjer møtes. Dermed er bokens tittel grunnlagt: Det handler om «der Lebensbezug des Gottesdienstes».

Menighetens *lex convivendi* uttrykker at hverdagens erfaringer av lykke og mislykkethet, av frihet og skyld, av livs- og dødsprosesser søker å komme til uttrykk i fellesskapets tro og bønn, i teologi og liturgi.

For å realisere dette tre-foldige aksiom, det nye paradigme for teologi og kirke, peker Jörns på at utdannelsen i større grad må legge vekt på disse faktorer:

- 1) Samspillet mellom homiletiske, liturgiske, sjelesørgeriske, diakonale, kateketiske og kybernetiske teorier på den ene side – og de impulser som herfra utgår til den konkrete menighetsoppbygging i en stadig prosess på den annen side, må være under jevnlig oppmerksomhet.
- 2) Den praktiske teologi må gå i dialog med en kirkehistorie som etterspør menighetens sosialhistorie: Hvilke betingelser ligger til grunn for de ulike sosialformer av menighet, og hvilken innflytelse har det sosiale liv i menigheten hatt på dens gudstjeneste, tro og hverdagsliv?
- 3) Bibelen må gjenoppdages av den enkelte kristne, og bibelsamtalen må stimuleres.

Den påfølgende studie retter oppmerksomheten mot «det 'ordinerte embete' som problem i menighetsoppbyggingen». Her fremsetter Jörns den radikale tese at de nye presters første tjenesteår bør være «eine Zeit amtlichen Schweigens»! Jörns fremholder at allerede tiltredelsesprekenen omskaper menigheten til publikum og prekenen til foredrag. Dermed bidrar selve tjenestens opptakt, tiltredelsesprekenen, til å opprettholde kløften mellom embetsbærer og menighet.

Jörn foreslår derfor (1) at det ikke holdes ordinasjons- og tiltredelsesprekener mer, (2) at nye prester fristilles fra embetspliktene i f.eks. ett år, for å leve med (*convivere!*) sin menighet og dyrke den felles lesning og utleggelse av Skriften. Dette vil skape mer menighetsnære prester med en helt annen livsforbindelse (Lebensbezug!) i sin forkynnelse (jfr. H. Barié: «Lokalkolorit in der Predigt» i *Pastoraltheologie* 12/1988, s. 548–558).

I disse forslag skinner K.-P. Jörns lavkirkelige, reformert farvede embetssyn igjennom. Men denne summariske karakteristikk forhindrer jo ikke at det er tankevekkende å lese hans vurderinger. Men en spør tilbake: Det må vel gå an å realisere den klassisk-lutherske polaritet mellom embete og menighet i kirkens hverdagsliv, uten å ty til Jörns' radikale forslag? Eller utløser den lutherske tilretteleggelse av forholdet mellom «embete» og «menighet» slik den foretas på teoriplanet, i praksis en dynamikk som uvegerlig skaper et kirkeliv kjennetegnet av lærende og belærte? Spørsmålet er ransakende.

Den tredje artikkel under rubrikken «kirke og menighet» har overskriften «Gemeinde und Gemeinschaft». Bidraget drøfter den balanse som må bestå mellom menighetens selvavgrensning og grensenedbygging. Med bibelteologiske og systematisk-teologiske argumenter påpeker Jörns – med full rett – den komplementaritet som må være mellom intensiv *koinonia* og ekstensiv *diakonia*: «Selbstaussgrenzung und Selbstentgrenzung, Eucharistie und Diakonie, gehören als Teile des Ganzen komplementär zusammen» (s. 51).

At denne intensive og ekstensive dimensjon ved menighetens liv hører komplementært sammen, har trinitarisk begrunnelse: Skaperen viser hen til verden, Frelseren til dem som står utenfor, og Ånden skjenker gaver og fellesskap.



Interessant i denne forbindelse er Jörns antydninger om at våre vestlige kirker i sin livsform i særlig grad er blitt influert av romersk stats- og rettstenkning, som er dirigert av idéen om interesseutjevning og en alle-må-få-sitt-holdning. Dermed er den greske samfunns- og fellesskapstanke (*polis*) og den gammeltestamentlige solidaritets- og korporasjonsidé blitt trent til side. Dette er én av årsakene til at de vestlige kirker gjennom sin historie har forsømt den intensive dimensjon, mener Jörns.

I tillegg til artikler om kirke – gudstjeneste – preken, rommer boken til sist et lite knippe artikler «Zum kulturellen Kontext der praktischen Theologie». Forfatteren understreker betydningen av at (praktisk-) teologisk arbeid skjer i rammen av den gitte kultur og i bevissthet om dens røtter. Jörns er således vel orientert i antikken. «Ich hoffe, dass das Gespräch mit der Antik eines Tages in der Theologie die Bedeutung erlangen wird, die ihm zusteht» (s. 9).

Jeg håper disse kollegialt formidlede lesefrukter har skjerpet appetitten på en artikkelsamling som – i det den både ansporer og egger til motsigelse – formidler mellom teoridannelse og kirkelig praksis, i beste akademiske tradisjon.

Klaus-Peter Jörns: *Der Lebensbezug des Gottesdienstes. Studien zu seinem kirchlichen und kulturellen Kontext*. Chr. Kaiser Verlag, München 1988, 282 s. DM 49.

Olav Skjevesland

*Teologi, kyrkjeliv og samfunnskontekst. Ein fagleg sluttrapport*. Rådet for humanistisk forskning RHF, Oslo 1988, 93 s. (Fås gratis tilsendt ved henvendelse til NAVF, Sandakervn. 99, 0483 Oslo 4).

Bjørn Sandvik (red.): *Folkekirken – status og strategier*. Presteforeningens studiebibliotek nr. 29. Oslo 1988, 185 s.

Debatten om kirke og kirkesyn har de senere tid blitt preget av at samfunnsvitenskapelige (ikke minst religions-sosiologiske) perspektiver har gjort seg stadig sterkere gjeldende. Da Rådet for humanistisk forskning i NAVF i 1982 satte i gang et programområde for «Kirke – religion – samfunn», var det nettopp for å styrke arbeidet med den samfunnsvitenskapelige bearbeidelse av det som tidligere i stor grad hadde vært et felt forbeholdt for teologer. På denne måten ønsket man også å utvikle et fruktbart samarbeide mellom teologien og sosio-disiplinene. I den foreliggende rapport skisserer prosjektlederen Jan Ove Ulstein den historiske bakgrunn for programmet, og oppsummerer de viktigste resultatene fra de forskningsprosjektene som ble satt i gang i rammen av programrådet. Rapporten peker dessuten på problemstillinger og utfordringer som reiser seg i forlengelsen av det pro-

gram som nå er avsluttet. Dertil har rapporten en relativt fyldig litteraturliste.

Det sier seg selv at en slik rapport bare rent skissemessig kan redegjøre for problemstillinger og resultater i det arbeid som har vært utført. Rapportens verdi vil nok for de fleste derfor ligge i at den gir en utmerket *oversikt* over forskning som er gjort på dette feltet, og som sådan et verdifullt utgangspunkt for videre orientering.

At samfunnsvitenskapelige tilnæringsmåter etter hvert har fått avgjørende betydning for norsk kirkedebatt, finner en klart bekreftet i presteforeningens studiebook om folkekirken. Et typisk trekk i dette bildet er tendensen til en allianse mellom bruken av religions-sosiologiske metoder og et mer grundtvigiansk preget kirkesyn som har gjort 'folkekirken' til noe av et nøkkelbegrep for sin tenkning. Denne koplingen finner en bekreftet i flere av bidragene i denne boken, selv om det fra annet hold bestrides at koplingen mellom sosiologi og teologi nødvendigvis må skje på denne måten. Som en innføring i sentrale problemstillinger som er på dagsorden i norsk kirkedebatt i dag, er boken utvilsomt av stor verdi. Vi viser forøvrig til fyldig omtale i Luthersk Kirketidende 4/89.

H. H.



Her er pastorallæren i en sum med alle sine tre hoveddeler: 1. Gi akt på deg selv. 2. Gi akt på hele hjorden. 3. Hold ikke opp med å formane enhver.

*Gustav Jensen*

Krysostomos sier i et ord som har gått fra den ene presteslekt til den andre: «Jeg taler ikke lett-vint, men slik jeg mener det, og da holder jeg for at ikke mange prester blir salige, men langt flere fordømt.»

*Gustav Jensen*

Det skammeligste og ynkeligste av alt er late tjeneres pokken på embetet, at *det* skal gjøre det. Men du, utfør din tjeneste og sett ditt liv inn på det, så utretter Ordet det, og du får for din del nesten mer makt og myndighet enn du kan bruke. Vil du herske, så tjen!

*Gustav Jensen*

Nehmen Sie jetzt meinen letzten Rat: Exegese, Exegese und noch einmal Exegese! Halten Sie sich an das Wort, an die Schrift, die uns gegeben ist.

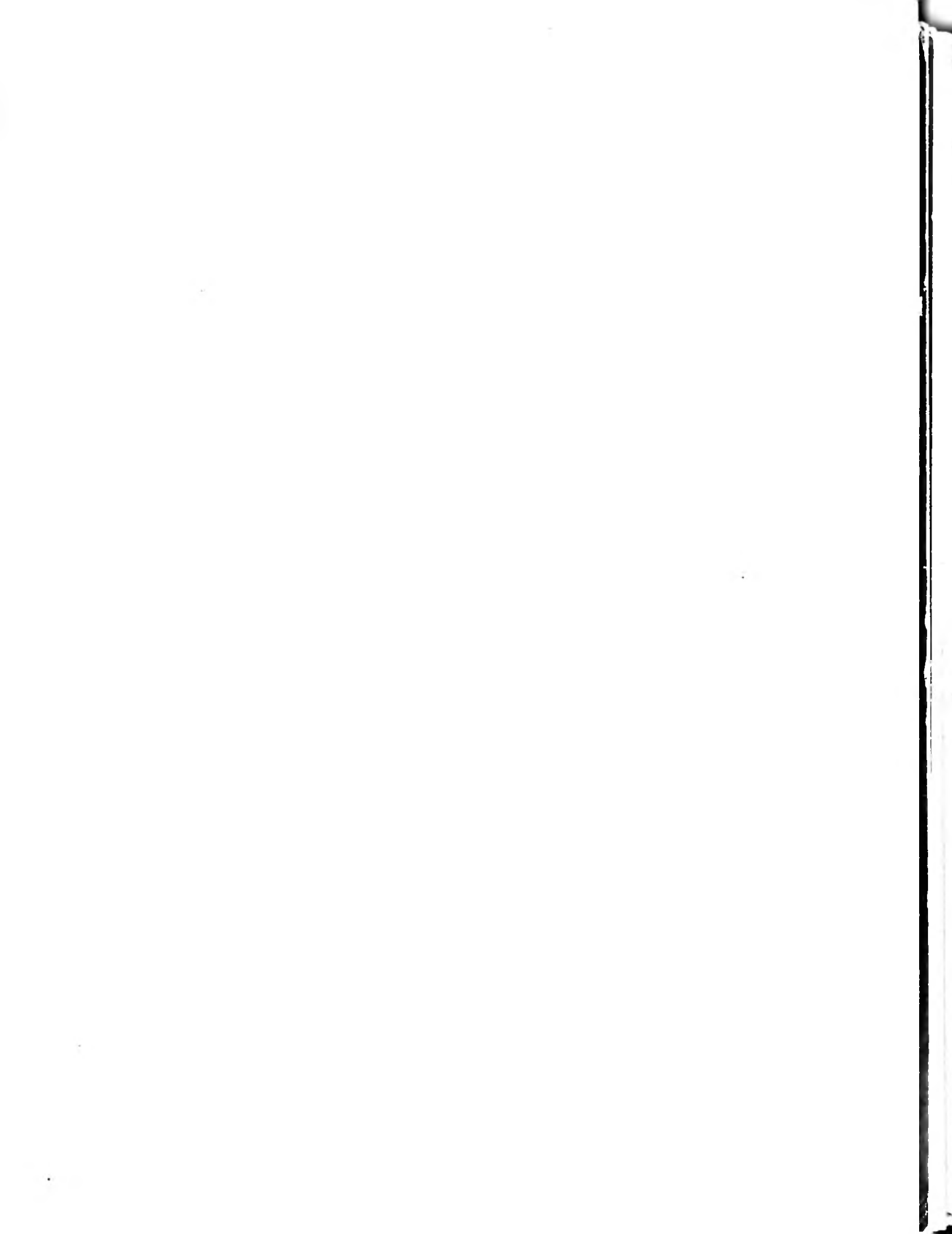
*Karl Barth*

Unter allen Wissenschaften ist die Theologie die schönste, die den Kopf und das Herz am reichsten bewegende, am nächsten kommend der menschlichen Wirklichkeit und den klarsten Ausblick gebend auf die Wahrheit, nach der alle Wissenschaft fragt. Aber unter allen Wissenschaften ist die Theologie auch die schwierigste und gefährlichste, diejenige, bei der man am ehesten in der Verzweiflung oder, was fast noch schlimmer ist: im Übermut endigen, diejenige, die, zerflatternd oder verkalkend, am schlimmsten von allen zu ihrer eigenen Karikatur werden kann.

*Karl Barth*

I himmelen ventes der meget av os nu. Paa jorden beror meget paa os nu.

*Ole Hallesby (1929)*





# EN GULLGRUBE FOR PREDIKANTEN



857

Olav Skjevesland:

## ORDET I FØRSTE REKKE

Bind 2: Tiden etter pinse

*"Dette 2. bind av "Ordet i første rekke" er en god fortsettelse av 1. bind. Som i dette, møter vi også her et vell av facts når det gjelder teksten, til stor nytte og glede for både predikanter og andre. Alt er båret av sunn luthersk teologi som er bedrevet nettopp med tanke på at en skal på prekestolen."*

Ingemann Ellingsen

kr. 248,-

Nye Luther Forlag