

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHold

Ivar Asheim: Kirken og samfunnet. Kirken og staten

Asle Dingstad: Folkekirken som teologisk problem

Ole Jacob Nyhus: Mennesket - et «himmel-speil i mulde»

Sideblikk * Ex libris * Lesefrukter

VENNIGHETSPAKULTETETS BOKLEVER

1 2 SEPT. 1988

LUTHER FORLAG

HEFTE 1 1988

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 – 1988

Den hellige tjeneste	1
Ivar Asheim: Kirken og samfunnet. Kirken og staten	3
Asle Dingstad: Folkekirken som teologisk problem	15
Ole Jacob Nyhus:	
Mennesket – et «himmelspeil i mulde»	25
Sideblikk: Ordinasjon av ikke-teologer	36
Ex libris	41
Lesefrukt	48

Den hellige tjeneste

Overskriften minner unektelig om Gustav Jensens bok som utkom for nøyaktig 100 år siden. Denne eiendommelige litterære blanding av andaktsbok og prestespeil, skrevet i en særegen mediterende form, evner å gripe og utfordre også et sekel etter.

Daværende rektor ved Det praktisk-teologiske seminar gav den ut som en avskjedsgave til kandidatene. «Indledning i Prestetjenesten» het den forresten da, men boken kom etter hvert ut i flere opplag. «Den hellige tjeneste» lyser det fra forsiden av siste utgaven fra 1969 ved daværende rektor for Menighetsfakultetets praktikum.

Overskriften er blitt et preget uttrykk i vår hjemlige kirkesamtale. Og med de nye vigslingsliturgiene fra sist år også i vår liturgi. Innledningsordene til skriftlesningsdelen for vigsling til prest er nå disse: «La oss høre hva Guds ord vitner om *den hellige tjeneste*.»

Uttrykket har vært anfeltet og vil sikkert bli det igjen. Men nå står det der altså ved siden av ord og uttrykk som «en særskilt tjeneste med å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene» og «prest med ansvar for den offentlige forvaltning av Ord og sakrament i menighetens forsamling.»

Interessant er i denne sammenheng foredraget til den kongelige resolusjon av 20. november 1987. Her har Departementet fungert som en slags oppmann i det for vår kirke så kompliserte embetsteologiske spørsmål.

«Selv om liturgien for kateket- og diakonvigsling har en oppbygging og formuleringer som likner på prestevigslingen, ligger det i forslaget at kateket og diakon ikke er tillagt embetet med Ord og sakrament i de nye ordningene. En har i liturgien detaljer som viser at prestedtjenesten fremdeles blir sett på som den grunnleggende i kirken.» Så langt KUD.

Vi er noen som har ønsket, og også ytret (LK 18/86), at denne grenseoppgang burde ha vært foretatt på en noe annen måte, selv om det skulle komme til å medføre at uttrykket «den hellige tjeneste» formelt måtte vike plassen i liturgiteksten ved vigsling til prestedtjeneste.

Men nå står det der altså – den hellige tjeneste. Ikke som uttrykk for at det er en *prestekirke* vi ønsker å bygge. Sammen med Gustav Jensen, den «dyp-kirkelige» (etter Berggrav), ønsker vi å bygge en *menighetskirke*, hvor tjenesten med Ord og sakrament spiller sammen med hver annen tjeneste som Gud kaller til i sin kirke.

For det er forskjellige tjenester – «men Herren er den samme.» Dette ord, som kom opp som tekstforslag (1. Kor. 12,4-6) i høringsrunden, savnes unektelig i sammenhengene i dag.

Vi er mange som kunne trenge til et (eventuelt fornyet) studium av «Den hellige tjeneste». De som sitter med forlagsrettighetene burde alvorlig overveie å sende den ut i en jubileumsutgave til en kirke som kanskje mer enn på lenge har bruk for dens formanende korrektiv.

I dette nummers «Lesefrukt» har vi hentet ned noen å bite i. Alt nå vil vi likevel ved avslutningen av disse linjer få servere en forfriskende smakebit, om den tjeneste som for Gustav Jensen var den hellige tjeneste framfor noen: «En prests styrke og tillit ligger først og sist i det at han er i den tjeneste som den Herre Kristus *har villet* skal være blant folkene og i hans kirke. Man kan strides om hvordan den historisk er blitt til, men ikke om at den *er* blitt til etter Herrens vilje.»

Tore Kopperud

Den oppstadne

I alt to gonger har vi
sett han, Den Oppstadne.

Ein gong kom han ridande
på asenfolen. Utanfor tid
og stad såg vi han over
mosaikkane, opp skipet,
over døypefontane og natt-
verdborda kom Han, den

andre gongen rei han også
på eit asen, midt i tida,
gråtande, opp frå rønner,
opp frå krater og fangehol,
spurde etter vatn, brød,
omsorg, varme, fred.

To gonger har vi altså sett
Han, Den Oppstadne.

Oskar Stein Bjørlykke

(Frå samlinga «Futurum 1», 1970)

Kirken og samfunnet. Kirken og staten¹

Av Ivar Asheim

I. KIRKEN OG STATEN

Som teologer er vi vant til å betrakte forholdet mellom kirken og staten under *kirkelig* synsvinkel. Kanskje kan det for en gangs skyld være nyttig å forsøke å se saken fra den andre siden, *statens*. Når en politiker får med kirken å gjøre som politiker, hvilken synsvinkel ser han den da under?

Kirken som interesseorganisasjon

Under statskirkelige forhold vil vel politikeren først og fremst se kirken som en gren av den offentlige forvaltning. Slik er det jo helst han må befatte seg med den, f.eks. i budsjettspørsmål, på riksplanet og i kommunal sammenheng.

Dernest vil vel kirken for politikeren fortonne seg nærmest som en interesseorganisasjon blant andre, riktignok som en noe spesiell sådan ettersom kirken har en annen struktur enn slike organisasjoner og også gjør krav på å være noe annet. Men når han har å gjøre med den *som politiker*, dreier det seg ikke desto mindre om en størrelse som i flere henseender opptrer fullstendig på samme måte som interesseorganisasjoner.

Som idrettsorganisasjonene forvalter også kirken en spesiell sektor av det kulturelle liv. Den artikulere befolkningens religiøse interesser og behov, gir dem mulighet for å komme til uttrykk offentlig, representerer dem overfor myndighetene, arbeider for at de skal få spillerom og

livsvilkår i samfunnet. Naturligvis vet politikeren mer om kirken enn dette. Han vet – og gir ved passende anledninger gjerne også uttrykk for dette – at kirken etter sitt vesen er et tros- og åndssamfunn som staten må respektere som sådant. Men i sin politiske praksis er det som noe i retning av en interesseorganisasjon han møter kirken. Dette gjelder også for frikirkenes vedkommende.

Som interesseorganisasjon plasserer kirken seg – sammen med andre tilsvarende størrelser – på sett og vis på et *lavere nivå* enn staten. Den fremtrer som en sektor av det samlede samfunnsnivå som staten i egenskap av sentral og overordnet samfunnsinstitusjon, utrustet med maktmonopol, har til oppgave å organisere og regulere. Med til statens oppgaver som velferdsstat hører, i politikeren perspektiv, at den også skal gi den kirkelige sektor legitime utfoldelsesmuligheter. Uten overprioritering eller underprioritering skal det religiøse liv støttes ved offentlige subsidier. Hvor offentlige anliggender tangerer kirkens interesser eller i videre forstand kan ha en religiøs/etisk side, faller det naturlig å invitere kirken til å ytre seg til saken – eventuelt kan det være aktuelt å la den bli representert i tilsvarende offentlige utvalg og komiteer.

Denne modellen er i funksjon overalt i de vestlige demokratier, og den gir kirken/kirkerne allsidige muligheter til å bli hørt og utøve innflytelse, muligheter som da også flittig blir benyttet. Hva denne nye rolle som samfunnsmessig interesseorganisasjon innebærer ekklesiologisk sett, er imidlertid hittil bare begynnelsesvis blitt gjort til gjenstand for teologisk refleksjon (W. Huber; H. Schulze).

Kirken – mer enn en interesseorganisasjon

Er kirken i det moderne samfunn faktisk rett og slett *blitt* en interesseorganisasjon? Det vil være for mye sagt. Fra tid til tid, og særlig i krisesituasjoner, viser det seg at kirken dog er gjenstand for helt andre forventninger. Stilt overfor brudd på menneskerettigheter, flyktningkriser, hungerkatastrofer, truende atomkrig, ungdomsproblemer, etiske konflikter i grenseområdet mellom medisin og lovgivning osv. venter og forlanger folk at kirken skal ta ordet og vise initiativ. Intet har man så lite forståelse for som at kirken da forholder seg taus og passiv! *Fremfor andre* skal nettopp kirken tale og handle.

Plutselig er nå kirken ikke lenger bare talsmann for religiøse interesser, altså for en bestemt sektor av kulturlivet. Heller ikke er den bare en av flere grupperinger og organisasjoner. Tvert om: til kirken har man i slike situasjoner forventninger fordi den *hever seg over* alle grupperinger. Kirken skal ikke være representant for en særinteresse, men talsmann for rettferdighet, menneskelighet og barmhjertighet i sin alminnelighet. Man tar for gitt at den representerer *allmenne* verdier, menneskets rett og verdighet generelt. Fremdeles er dette dypest sett det bildet folk har av kirken.

I sin *Ethik*² gjør Wolfgang Trillhaas oppmerksom på at det som kirken representerer og utfører, er «offentlig» i den forstand at kirkens virke angår alle mennesker, troende og ikke-troende, og at dette er et punkt som gjør stat og kirke sammenlignbare. Og denne spesielle offentlighetskarakter, som stat og kirke deler med hverandre, er, sier Trillhaas, den avgjørende grunn til at de overalt får med hverandre å gjøre. Staten og kirken får med hverandre å gjøre, hva enten de nå elsker eller hater hverandre, understøtter eller bekjemper hverandre. De står i et ekte konkurranseforhold. Trillhaas ser dette som det dyptgående og ikke reversible resultat av den konstantinske epoke.

Dette er skarpsindige og treffende bemerk-

ninger. Uten tvil ville det svare til velferdsstatens struktur og funksjon om kirken ikke var noe mer enn en interesseorganisasjon blant andre, et apparat til ivaretagelse av befolkningens religiøse behov. Under våre kulturhistorisk betingede forhold er den likevel faktisk mer enn dette. I den allmenne bevissthet står kirken fremdeles på sett og vis *ved siden av* staten som «den andre makt», som – lik staten, men annerledes og på komplementært vis – *representerer det allmenne*, og som det, når nøden krever, derfor kan appelleres til som talsmann for rett og menneskeverd. For så vidt er en rest eller et ekko av det dyadiske system i Confessio Augustana 28, hvor de to «potestates», «ecclesiastica» og «civilis», står komplementært like overfor hverandre, fremdeles en realitet i det ellers så sekulariserte Europa. Og folk ville uten tvil bli alvorlig skuffet om kirkene ikke tok hensyn til de forventninger som bunner i dette sakforhold.

To illustrasjoner: Kirkekampen og kampen mot abortloven

Å komme til rette med denne dobbelte rolle som på en og samme tid religiøs interesseorganisasjon og talsmann for det allmenne, stiller i praksis kirken overfor store utfordringer. I nyere norsk kirkehistorie er det særlig to situasjoner som gir illustrasjonsmateriale til dette: Kirkekampen under siste verdenskrig, og kampen mot abortloven.

Kirkekampen gjaldt i første rekke statlige maktovergrep mot kirken, men dette forhindrer ikke at det sentrale kirkekampdokument, «Kirkens Grunn», ut over dette også uttaler seg mer generelt om statsordningen. I den forbindelse introduseres under henvisning til Esek. 3,17 forestillingen om et kirkelig, politisk «vekerembete», som sågar tilskrives plikt og rett til å overprøve statens legitimitet som rettsstat ut fra nærmere spesifiserte kriterier og med henblikk på en mulig lydighetsnektelse.

Torleiv Austad³ gjør oppmerksom på at «Kirkens Grunn» her klart overskrider de rammer som er opptrukket i Confessio Augustana, dog uten å avvike fra det teologiske grunnsyn som ligger bak statsforståelsen der. Har i virkeligheten «Kirkens Grunn» med sine forestillinger om et kirkelig vekterembete *knesatt et ekklesiokratiske prinsipp?*

Austad mener å kunne benekte dette, etter som det med klare ord sies at kirken ikke skal «være herre over staten i timelige ting». Likevel er det, mener Austad, vanskelig å forestille seg hvordan kirken skal kunne bedømme en statsmakts handlinger uten samtidig å ta stilling til den foreliggende politiske situasjon. Det ser ut til at kirken er tenkt å skulle utøve en slags tilsynsfunksjon overfor staten i kraft av sin innsikt i Guds vilje, som forutsettes å være den egentlige rettskilde for alt stats- og samfunnsliv. Selv om dette ikke er ment som uttrykk for en formynderholdning, men som en kritisk overvåking langs grensene for statens virksomhet, finner Austad at Kirkens Grunn gir et noe uklart inntrykk av grensene for legitim kirkelig innflytelse i det politiske liv. På tross av alle fortjenester har kirkekampens sentrale dokument ifølge Austad *ikke maktet å avgrense seg klart overfor «det ekklesiokratiske resonnement»*.

En tilsvarende grundig undersøkelse av den *andre* store stat-kirke-konflikten i vårt land i dette århundre, *kampen mot abortloven*, ville avsløre hvordan dette uløste ekklesiokratiske problemet fortsetter å forfølge Den norske kirke. For en slik undersøkelse er nok tiden ennå ikke moden. Men såpass perspektiv på tingene begynner vi vel etter hvert å få at man nå kan tillate seg å trekke frem av det rikholdige materialet en enkelt episode som belyser forholdet: sammenstøtet mellom daværende statsminister Trygve Bratteli og biskop Per Lønning i anledning Lønnings nedleggelse av sitt statskirkelige embete. Interessant er dette sammenstøtet i vår sammenheng bl.a. fordi det denne gang ikke dreier seg om statlige inngrep i kirkens liv, men om krenkelse av allmenne menneskeretter fra statens side – kampen foregår således nå fullt og helt på statlig

område. Derav aksentueres naturligvis det ekklesiokratiske problem ytterligere. Og der-til får konfrontasjonen nå, som vi skal se, en form som belyser kirkens dobbeltrolle som geistlig makt og interesseorganisasjon.

I et TV-intervju juni 1975 gjør Bratteli det klart at han bare kan oppfatte Lønnings demonstrative opptreden slik at kirken her setter seg *over* staten. Men det må være «ganske klart at ingen gruppe eller person kan gjøre krav på å ville etablere seg som den konstitusjonelle lovgivningsmakt, som Odelstingets og Lagtingets overordnede, når det gjelder norsk lovgivning. Det er ikke mulig å godta.»⁴

Her har naturligvis statsministeren tatt feil av Lønnings (uttalte) intensjoner. En slik overordnet posisjon gjorde Lønning på ingen måte krav på for seg som biskop eller for Den norske kirke. Tvert om betoner Lønning gjentatte ganger at kirken ikke kan ha krav på at staten uten videre etterkommer dens henstillinger.⁵ Derimot har i et demokrati *enhver* som «på en gjennomtenkt måte stiller spørsmålsteget ved et lovforslag og dets forhold til menneskeverdet, krav på å bli hørt, på å få sitt anliggende gjennomdrøftet, og på å få svar som viser at spørsmålstillingen er tatt hensyn til,» mener Lønning. Dette, og inntet mer, er det han har ment.⁶ Lønning krever altså bare at staten skal være villig til å tre inn i en åpen samtale med kirken når det foreligger tungtveiende menneskerettsproblemer.

Det er verdt å merke seg at Lønning i denne forbindelse også understreker at det ikke er hans mening å forsøke å påtvinge staten og dens borgere spesifikt kristne normer. Det er allmenne menneskeretter han har gjort seg til talsmann for.⁷ For så vidt står han ikke i noen annen stilling enn mulige representanter for *andre* interesseorganisasjoner. Hvilken som helst organisasjon, «det være seg gjerne Human-Etisk Forbund eller hvem som helst», ville i en tilsvarende situasjon ha samme rett til å få sin henvendelse seriøst drøftet.⁸ Lønning stiller seg m.a.o. meget bestemt på likt nivå med vanlige interesseorganisasjoner, dvs. på et nivå *under* statens.

Dette er en hovedlinje i Lønnings argumentasjon. Det *finnes* imidlertid også ytringer som peker i en noe annen retning, således i selve avskjedssøknaden til Kongen.

Også her fremhever Lønning i *første* omgang statens plikt til «å granske og overveie enhver påstand som måtte kom-

me fra reflektert hold om at en foreslått lov krenker menneskeverdet». Men så går Lønning videre og føyer til at en *konfesjonell* stat har en *særlig plikt* til «å lytte når vedkommende kirke gjentatte ganger og i stort alvor» fremsetter slike påstander. Når staten «i et vitalt spørsmål demonstrativt overhører Kirken og demonstrerer at den velger helt andre rådgivere, er statskirke-ordningen berøvet konsekvens og indre sannhet,» sier Lønning.⁹

Med slike utsagn er jo interesseorganisasjonsnivået klart forlatt. Kirken befinner seg her ikke lenger på et nivå *under* staten, men står like overfor den på *samme plan*, som likeverdige partner. Kirken trer nå frem som den med staten likeverdige potestas ecclesiastica, som henvender seg til potestas civilis og taler til dens samvittighet, i dette tilfellet innenfor en felles statskirkelig ramme, som binder de to makter til hverandre. Derfor disse hårde brytningene, som Lønning for sin del gjør slutt på – og samtidig potenserer! – med sitt demonstrative brudd, som statsministeren, med sine totalt annerledesartede forutsetninger, ikke kan forstå og derfor brennmerker som svarteste middelalder, angrep fra en «kirkefyrste» og intet annet.¹⁰ At kirken i det politiske rom kan gi seg til å opptre som noe mer enn en interesseorganisasjon, er for moderne politisk tankegang bortimot ubegripelig.

Men hvordan skal man så *teologisk sett* bedømme Per Lønnings forsøk på å gi kirkens politiske vekterembete tyngde? Hvordan stiller det seg i dette tilfellet med den ekklesiokratiske skygge som har fulgt Den norske kirke som uløst problem fra kirkekampens dager?

Som Torleiv Austad har påvist, utviklet Eivind Berggrav en rettsoppfatning som forbandt naturretten med den kristne gudstanken. Retten hviler på et religiøst apriori. Den absolutte rettskilde er i siste instans Gud.¹¹ Under kirkekampen kom nå ifølge Austad biskopene med ytringer som i sin konsekvens innebærer «at det bare er kirken som kan tolke retten og avgjøre om rettsstaten fungerer» eller m.a.o. er en rettsstat eller ikke.¹² Hvis Austad har rett i dette, må det sies at her er utvilsomt grensen overfor det ekklesiokratiske tenkesett, slik vi kjenner det ikke bare eksempelvis fra pave Pius XII¹³, men også frem-

deles kan finne det hos Paul VI¹⁴, blitt uskarp.

Tilsvarende vil vel også, for abortstridens vedkommende, måtte sies om aksjoner som, under påberopelse av statens grunnlovsmessige forpliktelse på den evangelisk-lutherske religion, med juridiske midler likefrem har villet tvinge staten til å rette seg etter kirkens votum. Men Per Lønning hevdet, som vi har sett, *verken* at bare kirken har kompetanse til å tolke naturretten/menneskerettene, *eller* at staten av juridiske eller andre grunner skulle være formelt forpliktet til å bøye seg for kirkens votum. Han hevder bare at staten innenfor et statskirkesystem *ikke uten diskusjon kan forbigå* kirkens votum i et etisk spørsmål som kirken holder for vitalt. *I prinsippet* er det dermed trukket en klar grense overfor ekklesiokratiet.

Men er grensen klar også *i praksis*? Statsministeren opplevde Lønnings embetsnedleggelse som et klerikalt forsøk på å tvinge staten på kne ved maktmidler. Var Lønnings opptreden en politisk makthandling som staten – uansett handlingens innhold – *måtte* ta avstand fra, ettersom det (også etter kirkens egen bekjennelse, jf. CA 28) er uakseptabelt at kirken setter sin vilje gjennom med makt? Dette spørsmålet, som har stor rekkevidde, ettersom det jo gjelder formene for kirkelig sosial-etisk stillingtagen i det moderne samfunn, hvor aksjoner og demonstrasjoner er blitt vanlige virkemidler og det er nærliggende for kirken å tilpasse seg den generelle trend, er det ikke så lett å svare på.

Hva menes med «makt»?

Ifølge CA 28 ligger forskjellen mellom de to regimenter i det at det verdslige regimentet utøves «ved makt» («gladio», altså makt symbolisert ved «sverdet»), mens det geistlige regimentet utøves «ikke ved menneskelig makt, men ved ordet». Men hva menes så med «makt»?

Med Max Weber kan man tale om «makt» i videre og i engere forstand. For «makt» i en-

gere forstand anvender Weber begrepet «herredømme» («Herrschaft»). «Herredømme» definerer Weber da som «muligheten for å finne lydighet for en befaling med et bestemt innhold hos nærmere angitte personer». «Makt» i videre forstand (av Weber terminologisk helt enkelt kalt «makt»), definerer han som «enhver sjanse til å sette sin vilje gjennom innenfor en sosial relasjon, på tvers av motstand, uansett hva denne sjansen beror på».¹⁵

Interessant nok korresponderer denne språkbruken med Martin Luthers uttrykksmåte i *Von weltlicher Obrigkeit* (1523). Om prestenes og biskopenes «styre» sier Luther her nemlig at det «ikke er noen form for herredømme eller maktutøvelse, men en tjeneste og et embete», ettersom de «verken er mer eller bedre enn andre kristne», og derfor heller ikke skal «pålegge andre mennesker lover eller bud uten deres samtykke og vilje» – deres styre «består kun i å innskjerpe Guds ord».¹⁶ Det kan da være verdt å forsøke å presisere innholdet i regimentslæren ved hjelp av Webers definisjoner.

Avgrensing overfor «makt» i betydningen «herredømme» tør være en selvfølge på luthersk grunn, hvor man til forskjell fra den katolske kirke ikke kjenner noen formell lydighetsplikt overfor et kirkelig læreembete. Som vi har sett, kan man ikke desto mindre oppleve at lutherske prester og kirkelige grupperinger i en akutt konfliktsituasjon forsøker å benytte statskirkesystemet som et juridisk tvangsmiddel til å få staten til å rette seg etter kirkens votum, noe som i Webers terminologi utvilsomt må betegnes som et forsøk på utøve «herredømme». Hvis en luthersk kirke innlater seg på slikt, er den i utakt med seg selv. Dette burde være lett å se.

Langt vanskeligere er imidlertid avgrensningen overfor «makt» i betydningen: *enhver* sjanse til å sette sin vilje gjennom innenfor en sosial relasjon, også på tvers av motstand, uansett hva denne sjansen beror på. Dersom «politikk» går ut på å bestemme over borger-samfunnet gjennom formelle og autoritative beslutninger som andre må rette seg etter, skulle det være lett å bli enig om at politikk må være statens sak, ikke kirkens. Kirken skal ikke utøve «herredømme».

Bli derimot «politikk» definert slik at be-

grepet også omfatter utøvelse av «makt» i videre forstand, f.eks. utnyttning av muligheten for å sette sin egen gruppes interesser gjennom på tvers av motstand ved hjelp av offentlig press, da er i det moderne samfunn ved siden av de statlige institusjoner også eksempelvis interesseorganisasjonene i eminent forstand politiske maktfaktorer, og heller ikke kirken står da utenfor det politiske maktspill. Henvisningen til at kirkelige sosialetiske uttalelser dog ikke gjør krav på å være formelt forpliktende (for kirkens medlemmer eller også ut over dette), altså ikke representerer noe forsøk på å utøve «herredømme», er da ikke tilstrekkelig til å frikjenne dem for anklage for ekklesiokratiske tendens – det må også godtgjøres at de adskiller seg fra maktutøvelse i den mer omfattende betydning vi finner hos Weber.

I enhver demonstrasjon ligger det et maktmoment. Vil da dette si at kirken i det politiske rom bør *avstå fra enhver demonstrasjon*? Det behøver ikke å bli konklusjonen. Provokative lignelseshandlinger finner vi, som Martin Hengel bemerker i sin verdifulle studie «Christus und die Macht», både hos profetene og hos Jesus, og med anvendelse av Webers terminologi kunne man nok om Kristi makt si, mener Hengel, at den var i stand til å sette sin vilje gjennom også på tvers av motstand. Men – og her går den avgjørende grensen! – dette skjer da «keinesfalls durch äusseren Zwang, sondern nur durch wirkliche «Überzeugung» des Angesprochenen...»¹⁷ Dette svarer fullt og helt til tankeføringen i Luthers skrift, hvor poenget nettopp er å utskille ethvert tvangsmoment fra det geistlige embetes virkemåte – kirkens tjeneste kan ifølge Luther bare gå ut på å la Guds ord få fritt løp, med dets egen iboende overbevisningskraft.

Nokkeleksempel på en nytestamentlig demonstrasjons-handling er tempelrenselsen. Ifølge Martin Hengel er det mulig at denne hadde en politisk dimensjon, for så vidt som Jesus formodentlig også ville stille de yppersteprestelige familiers veksel- og handelsmonopol til skue.¹⁸ Men et første skritt i en konsekvent gjennomført demonstrasjonslinje med det mål å tvinge motstandernes vilje i

kne var tempelrenselsen ikke. De neste møter med makten var Getsemane og Golgata. Og mellom disse stasjonene ligger Jesu undervisningsvirksomhet i templet og i disippelkretsen. Målet med den provokative handling var bare å vekke folk og få dem til å lytte til ordet.

I kirkens offentlige virke kan det saktens hende at det kan trenges en demonstrasjonshandling. Men *sitt mål* når kirken aldri gjennom provokasjon. For den form for motstand som det er kirkens oppgave å overvinne, lar seg aldri, som den politiske motstand, overvinne ved makthandlinger, men bare gjennom overbevisning ved ord og ånd. Provokasjonen kan derfor aldri bli mer enn et aller første og høyst foreløbig skritt til å komme i gang med kirkens egentlige oppgave: å undervise samvitighetene.

Å alltid ha dette – og hva det nærmere betyr m.h.t. tålmodighet og ydmykhet i bearbeidelsen av den offentlige opinion – klart for øye også i tilspissede konfliktsituasjoner, stiller store krav til kirken. Og kanskje var det ikke uten grunn at den erfarne statsminister – midt i sin sviaktende etiske vurdering av det aktuelle stridsspørsmål og sin feilvurdering av den foreliggende situasjon – fryktet at kirken her fort kunne komme skjævt ut. Det kan så altfor lett skje i slike situasjoner. Men gjør kirken det, da mister den det som nettopp skulle være *kirkens* spesielle sjanse: å få samvitighetene i tale. Dette er den risiko kirken ville løpe om den valgte en konsekvent demonstrasjonslinje med det mål å knekke politisk motstand.

Hva enten det i det konkrete tilfellet gjelder abortlovgivning, atomopprustning, apartheid eller hva det nå kan være: den konsekvente demonstrasjonslinje kan aldri være kirkens linje. Den *kirkelig* sett konsekvente vei er da heller den vei Per Lønning *nå* har valgt: veien tilbake til tjenesten innenfor den på mange måter kompromitterte, folkekirkelige statskirke, tilbake til et embete som på tross av folkekirkens tvilsomme situasjon dog fremdeles har helt spesielle muligheter nettopp når det gjelder den altavgjørende kirkelige hovedoppgave i slike sammenhenger: å komme i dialog med meningsdannelsen i det

brede lag av befolkningen. En ydmykende vei er vel ofte den vei kirken må gå om den vil være tro mot sitt kall.

II. KIRKE OG SAMFUNN

Dengang da folkekirkebegrepet ble preget, var kirkens problem staten, og begrepet synes da også opprinnelig å ha hatt front i den retning: mot statskirkevangen mobiliserte man ideen om «folkets kirke». ¹⁹ I dag er vel folkekirkens problem, når det kommer til stykket, mindre staten enn folket: det ambivalente forhold mellom folkets verdimålestokker og kirkens.

Kirkens krav om selvforvaltning

De kirkelige reformbevegelsers mål var lenge den «frie folkekirke». I dag er friheten enten forlenget oppnådd (som nede på kontinentet), eller i ferd med å virkeliggjøres (som i de skandinaviske land). I tråd med dette kan det konstateres en frontforskyvning i den kirkelige debatt. Som sentraltema fortrennes frihet og selvstendighet mer og mer av spørsmålet om tildeling av offentlige ressurser, nærmere bestemt den etter kirkelige oppfatning åpenbare underprioritering av den kirkelige sektor i forhold til andre.

På denne fronten står imidlertid kirken på linje med andre sektorer og institusjoner, som f.eks. teatrene, skolevesenet og helsetjenesten. Middelalderens innbitte kamp mellom de to likeverdige «potestates» avløses av konkurransen om offentlige midler og de konflikter med staten som overordnet fordelingsinstans som konkurransen uunngåelig medfører. Utviklingen får også spørsmålet om kirkens frihet til å arte seg anderledes: Det blir nå en sak som kan løses ut fra den generelle trend til størst mulig selvforvaltning på alle kulturområder. At ikke også kirken skulle få nyte godt av denne trend, fortøner seg som lite naturlig, politisk sett, så sant det bare er underforstått

at den da selvfølgelig bare utgjør en av flere sektorer og må avfinne seg med dette.

Kirken og de allmenne samfunnsprosesser

Men *hva skjer med en kirke* når båndene til staten langsomt begynner å løsne og den får ny skikkelse som en fri og selvstendig institusjon? Innledes da eo ipso en utvikling som innebærer at kirken nå utfolder seg fritt og naturlig ut fra egne, indre forutsetninger som planten av frøet? Eller viser det seg at kirken fortsatt står under fremmed innflytelse, bare at det denne gang ikke dreier seg om åpen kontroll fra statens side, men om anonym påvirkning fra allmenne samfunnsprosesser? Det kan vel være ting som tyder på at den måten kirkene er innflettet i det moderne samfunn på, etter hvert neppe vil vise seg å være mindre problemfylt enn den tidligere statskirkelige integrasjon i statsapparatet.

I embetsmannsstaten ble presten embetsmann. Da organisasjonssamfunnet vokste frem, fikk kirken i tillegg til sin embetsstruktur frivillige organisasjoner for ytre og indre misjon og diakoni. Og i vår tid kan sosiologer enda en gang konstatere hvordan den kirkelige utvikling forløper fullstendig parallelt med samfunnsutviklingen, denne gang både hva de frivillige arbeidsgrener og embetsstrukturen angår. For kirken som for samfunnet kan denne utviklingen beskrives med *tre hovedstikkord*: demokratisering, byråkratisering, profesjonalisering. Funksjonalt er denne tilpasning utvilsomt en nødvendighet dersom kirken skal kunne svare til de forventninger som rettes til den av vårt moderne, på alle områder mer og mer differensierte, gjennomorganiserte og demokratiserte samfunn.

Hvorvidt denne funksjonsdyktige kirken i sin nyvundne selvstendighet dermed også er på vei til å bli mer av en «kirke» i ordets sanne betydning, er imidlertid en annen sak. Slik eller slik viser den seg vel som et utsnitt av det moderne samfunn. Som sådant har dermed heller ikke den noen garanti mot slike opple-

velser av fremmedgjørelse som mennesker i dag utsettes for i møte med andre profesjonaliserte og byråkratiserte institusjoner i det offentlige liv, som f.eks. i helsetjenesten og den sosiale omsorg. Så ser man da også hvordan det som kompensasjon i forhold både til den offisielle kirke og de frivillige organisasjoner skapes alternative miljøer og bevegelser for å få rom for spontanitet, umiddelbarhet og tvangsfri menneskelighet – nyreligiøsitet er blitt et av de mest karakteristiske trekk ved vår tid.

Vi må nok innse at kirken også i dag mer eller mindre er et speilbilde av det samfunn den er integrert i, protestbevegelsene innbefattet. En kirke uten protestbevegelser ville ikke vært moderne! Hvor staten har frigitt kirken, preges den ikke desto mindre fortsatt av staten, bare nå mer indirekte: via de forventninger som folk møter den med. Forventningene er nemlig forventninger hos velferdsstatens borgere, og har et tilsvarende innhold. Når man m.h.t. helsetjenester og utdanning kan regne med at det alltid og overalt vil stå et offentlig tilbud til disposisjon, synes man det heller ikke bør være annerledes m.h.t. det religiøse. Religiøs betjening bør være tilgjengelig overalt, for enhver, og uten vilkår.

Prester og teologer har oppfanget disse signaler og taler tidsmessig om folkekirken som «ansvarlig kirkelig nærvær på alle samfunnets livsområder»,²⁰ eller som hjelp til mennesker i livskriser og med overgangsriter for de forskjellige livsfaser. Stolt av sin frihet fungerer folkekirken for så vidt i virkelighet som *supplement til det statlige velferdsapparat* – noe den da også både får statlig støtte og anerkjennelse for.

Også *problemer*, som kirken stilles overfor i denne nye situasjon og antar har *religiøse årsaker*, har den i virkeligheten overtatt fra den sekulære verden, som f.eks. den økende passivitet hos kirkens medlemmer samtidig med at de på bred basis gjør krav på å bli betjent. Denne kombinasjon av å «la seg betjene» og «ikke å la seg engasjere» (av Trutz Rendtorff karakterisert som «distansert kirkelighet»), fortøner seg jo sosiologisk sett bare som et sidestykke til de problemer som eksempelvis skolen opplever i forhold til foreldrene, politiske partier i forhold til sine tilhengere, og fagforeninger i forhold til medlemmene.²¹

Det som ved første øyekast ser ut som en spesiell religiøs fremmedgjørelse, fremtrer for så vidt i et større perspektiv som uttrykk for generelle fremmedgjørelsesfenomener i et samfunn hvor selvfølgelig velferdstilbud og vel-smurte interesseorganisasjoner og politisk apparatur får aktive borgerdyder til å tørke ut og vike for individualistisk narsisme.

Også en kirke som er blitt eller er i ferd med å bli selvstendig i forhold til staten, må selv-kritisk innse at den nok er «i verden» (Joh. 17,11). Det «verdslige regimente» kan ha innflytelse på kirken også på annen måte enn gjennom en statskirkeordning. Kirken ville ta feil av sin egen situasjon om den etter å ha løst seg fra staten oppfattet seg som en fri åndelig størrelse som stod overfor samfunnet og til forskjell fra den tradisjonelle statskirke ikke var flettet inn i samfunnsprosessene.

Styrking av kirkens egenprofil

Selvfølgelig: Det er sider ved utviklingen som også styrker kirkens egenprofil. Ved å løsgjøre seg fra staten fremtrer kirken tydeligere enn før som en størrelse sui generis. Sosiologisk sett er et kjennetegn ved den moderne samfunnsutvikling en økende institusjonell differensiering og spesialisering. De forskjellige livsområder – politikk, økonomi, utdanning, medier osv. – avgrensers seg overfor hverandre og ivaretas av separate institusjonelle apparaturer. Presten, som tidligere «mer funksjonelt»²² hadde ansvar også for sosial hjelp, elementærundervisning og psykoterapi, blir spesialist for religiøse anliggender.

Dette problematiserer prestens tradisjonelle stilling som representant for noe allment.²³ Han blir mer og mer representant bare for noe meget spesielt. Det han kan uttale seg om, er et særrområde, det religiøse. For andre områder er det andre man må henvende seg til. Dette har betydning bl.a. i verdispørsmål.

I takt med samfunnets institusjonelle differensiering blir også dets norm- og verdigrunnlag differensiert. I spørsmål som gjelder medisinsk etikk, må man være fagmann uti medisinen; presse-etikk kan bare pressefolk uttale seg om med kompetanse; etiske aspekter ved kunst har ingen

annen enn kunstnerne selv mulighet for å vurdere. Jo lenger spesialiseringen går på de forskjellige livsområder, desto sterkere utvikler disse områder sine egne virkelighetsperspektiver og utgaver av etikk. Et virkelighetsperspektiv med sosial universalitet, i tidligere tider tilveiebragt av religionen, er etter sosiologers mening neppe mulig lenger etter at et samfunn har nådd et visst nivå m.h.t. strukturell kompleksitet, som f.eks. det moderne teknisk-byråkratiske industrisamfunn.²⁴

Det samlende verdiperspektiv oppløser seg i sprikende verdihorisonter. Kirkens verdihorisonnt blir bare en av flere, noe da også kirkens representanter får høre om de begir seg inn på fremmed område. Dens syn har ikke allmenn gyldighet. Det forhindrer ikke at teologen likevel også kan oppleve å bli kontaktet som samtalepartner på sakområder som i og for seg kan ligge ham heller fjernt, som f.eks. medisinsk og økonomisk etikk. I praksis viser det seg nemlig at når problemer dukker opp, makter de forskjellige institusjoner og livsområder ikke på egen hånd å produsere de normer og verdier som trengs som hjelp til orientering. Fagmannen nødes til å sprengre sin egen yrkesmessige og faglige horisont og forholde seg til gitte, samlende verditradisjoner – og oppdager da teologen, som fra gammelt av forvaltet disse tradisjonene. Igjen blir kirken representant for noe allment, nemlig et visst allment kulturgrunnlag som har vært religiøst forankret.

Og hører den religiøse forankring bare fortiden til? I massemediene er det formodentlig aldri blitt talt så mye om religion som i de siste årene. Et rikholdig tilbud av religiøse muligheter synes i den moderne eller post-moderne kultur å være like selvfølgelig som f.eks. et allsidig tilbud på fysisk rekreasjon, og markedet finner åpenbart kjøpere. Et kjennetegn ved vår tids religiøse renessanse er riktig nok at den i stor utstrekning går utenfor kirkene. Det dreier seg langt på vei om ikke-institusjonell eller løst organisert religion, forsøk på å komme til rette med tidligere fortrenge livs-synsmessige og religiøse behov, privat og personlig eller i uformelle grupper og uten å forplikte seg institusjonelt. Det såkalte «sekulariserte samfunn» ser ut til å produsere sine egne former for religiøsitet.²⁵

Fenomenet «civil religion»

Man skal likevel ikke være for rask med å slå fast at denne nye religiøsitet *utelukkende* er et privat anliggende og bare høyst indirekte har samfunnsmessig betydning. Dessuten fins det andre tegn på at religion fortsatt fungerer som verdiforankring i samfunnet, f.eks. *fenomenet «civil religion»* i USA som har sitt side-stykke i den tyske og skandinaviske debatt om samfunnsmessige «grunnverdier». I Norge kan det riktig nok fortone seg som om debatten bare dreier seg om restene av den konfesjonelle stat, slik at det er et tidsspørsmål når de vil smuldre bort med de siste beskyttende paragrafer. Interessant er det imidlertid da å notere at man i det frikirkelige Tyskland på ledende politisk hold kan avvise at staten som sådan skulle kunne påta seg den oppgave å definere samfunnets verdigrunnlag, og i stedet henviser til kirkene, med den begrunnelse at verdier til sist må ha en transcendent forankring.²⁶

Hva USA angår, er det klart at det amerikanske «disestablishment» i forhold til kirkene på ingen måte innebærer en adskillelse av stat og religion – myntene («in God we trust») og presidentenes taler ved høytidelige anledninger beviser det motsatte. Innholdsmessig er riktig nok den religion som kommer til uttrykk i slike taler, heller diffus: teistisk, men uten å gjøre bruk av trinitariske og kristelige begreper, lite mer enn en bekjennelse til «the american way of life», med visse religiøse overtoner som understreker kontinuitet, stabilitet og felles forpliktelse. Man kan derfor holde det hele for retorikk, men det fortjener likevel oppmerksomhet når fremtredende sosiologer som Robert B. Bellah og andre forsøker å tegne et bilde av denne «civil religion» som uttrykk for en i siste instans religiøs forankret verdikonsens i de nordamerikanske forenede stater²⁷.

Med eller uten formell eller uformell referanse til kirkelig religion og tradisjon er fellesnevneren for alle slike forsøk på religiøs forankring av samfunnsmessige grunnverdier deres *flertydighet*. Særlig påfallende er den for USA's vedkommende. Men også m.h.t. de andre ovennevnte eksempler, Tyskland og Norge, må man spørre *i hvilken forstand* nå religionen/den kristne tradisjon/den kristne tro kan påberopes som den dypeste forankring for

samfunnsverdier, og hvorvidt disse størrelser faktisk har en praktisk-politisk betydning.

Sosiologisk kan det fastslås at religionen sjelden trekkes frem i argumentativ politisk sammenheng – religiøse begrunnelser er stort sett avløst av menneskerettslige. Det er kanskje mer som et stilltiende forutsatt premiss, som kan aktualiseres i bestemte situasjoner, enn som et klart uttrykt verdigrunnlag at religionen som «civil religion» fremdeles kan anses som en faktor av betydning i de vestlige demokratier.

Modeller for «folkekirken»

Er nå denne «civil religion», sett fra kirkens synspunkt, å bedømme som *en positiv faktor*, f.eks. ut fra et folkekirkebegrep som innebærer «einen Integrations- und Öffentlichkeitsanspruch auf das Volksganze, im Blick auf die Gesellschaft»? – jf. Wolfgang Hubers studier i folkekirkebegrepets historie.²⁸ Eller må den, som Jürgen Moltmann mener,²⁹ ut fra en reformatorisk «korsets teologi» *konsekvent forkastes* til fordel for en «kritisk politisk teologi», ettersom den i virkeligheten er en ny, skjebnesvanger statsmetafysikk og politisk ideologi? Dette blir jo et spørsmål om kirkens selvforståelse og om den kirkemodell denne bør komme til uttrykk i: en folkekirkemodell eller en alternativ.

Bjarne Hareide utviklet i sin tid *en folkekirkemodell med to konsentriske sirkler*.³⁰ Den indre sirkel er *communio sanctorum*, de troendes forsamling. Den ytre sirkel er folkekirken i videre forstand, grovt regnet identisk med folk og land, kirkens «ytterverker», den del av kirken som verken er bekjennende eller stridende ettersom den personlige tro mangler. Også i denne ytre sirkel er imidlertid konfesjonen i funksjon, mener Hareide, men nå som et «folkelig åndsmiljø, en selvfølgelig del av det nasjonale liv». Folkekirken er nettopp begge deler: folkemiljø og kulturarv sammen med evangelisk arv. Og i denne dobbelsidighet ser nå Hareide noe positivt. Den innebærer nemlig for hver ny generasjon muligheten for å vokse seg inn i kirken fra to sider.

Ved dåpen tilhører barnet *communio sanctorum* og har dermed muligheten for personlig tilegnelse av den kristne tro i takt med en individuell modningsprosess. Samtidig hører imidlertid ungdommen også til i det ytre, «konfessionelle» folkemiljø, og har her mangfoldige kontaktpunkter med kirke og kristen tradisjon og muligheter for å finne vei fra dette og inn i den bekjennende kirke. Og det kan da den unge gjøre i frihet, ved å komme frem til et personlig standpunkt. Fordi det fins en ytre sirkel, er han ikke *tvunget* til å høre til *communio sanctorum*, men kan *velge* det. Den dobbelte kirkemodell fungerer altså som en løsning på religionsfrihetsproblemet.

Med denne modellen forbandt nå Hareide en tilsvarende *dobbelt kirkestrategi*. Målet var her å bygge opp *communio sanctorum*. Folkekirketilhørigheten var derfor ikke noe mål i seg selv, bare et utgangspunkt. Men det ytre folkekirkemiljø fikk likevel positiv betydning, og da i dobbelt forstand, om jeg har forstått Hareide riktig: *fremfor alt* som forværelse til *communio sanctorum* med rike muligheter for å lede dit inn, men *dernest* også som element i det nasjonale kulturgrunnlag. Folkekirke betyr «åndsarv og heimemiljø». Med dette arvegods må man derfor omgås varsomt. Det kan ikke avskaffes eller erstattes med nytt uten å føre folk og land inn i en farlig krise.

En tilsvarende dobbelstrategi er velkjent også fra andre lutherske kirker. «Samling» og «sendelse» er de to hovedstikkord. Bevisst har man siktet både på konsentrasjon og på ekspansjon. Ekspansjonen har også hatt rom for *samfunnskritiske* synspunkter. Men i utgangspunktet har den vel vært båret av Hareides vurdering at kristelig tradisjonsgods fremdeles hører med til de bærende elementer i samfunnsgrunnlaget og som sådant kan aktiveres både i kirkens og i samfunnets interesse.

Holder denne forutsetning fremdeles? Jürgen Moltmanns advarsel at de tradisjonelle integrative kulturmodeller ikke lenger svarer til realitetene, men er blitt «Illusionen der Kulturideologien»,³¹ må ikke overhøres. Det er saktens mye i den påstand at europeere i dag, som Moltmann bemerker,³² lever i høyst forskjellige kulturer. Europeerens kulturelle miljø er ikke lenger bare den vesterlandsk kristelige tradisjon, men også det kristelige østens. Ved siden av den europeiske humanisme hører også islam og jødedommen med.

Han må fordøye mer enn én historisk fortid og kommunisere på tvers av flere livssynsgrenser.

Det Moltmann her skriver ut fra tyske forhold, begynner vel også å bli aktuelt i Norge. Når 50 % av barna i Oslo-skoler kan være muslimer, kan man saktens spørre hvordan skolen skal kunne betraktes som integrert element av en kristelig-humanistisk kultur, for ikke å si som kirkens forværelse. Det konfessionelt pregede kulturelle folkemiljø som Hareide forutsatte for 30 år siden, synes håpløst å høre fortiden til.

Så iallfall *om modellen harmoniseres*. Men var de gamle modeller så romantisk harmoniserende som kritikerne nå vil gi inntrykk av? Hareides skrifter viser at han saktens – på etterkrigstidens premisser – var oppmerksom på spenninger og motsetninger i vårt kulturgrunnlag. Og vil man ikke, *også om* man som Moltmann inntar en skarpt kritisk holdning til mulige nye utgaver av «civil religion», ikke desto mindre likevel i en eller annen forstand måtte anbefale en form for kirkelig dobbelstrategi, som ikke forholder seg *ensidig* kritisk til samfunnet, men samtidig også stiller seg positivt til byggende kulturarbeid og pleie av forbindelseslinjer til kristen tradisjon? Ialfall en teologi som ved siden av eskjatologien også betoner skapertroen, vil vel bare kunne besvare dette spørsmål med et avgjort ja. I skapertroens perspektiv vil kulturen måtte betraktes (om ikke likefrem som kirkens forgård så dog) som innflettet i Skaperens forarbeid for forløsningen.

Kirken – samfunnets åndelige integrator?

Mer tvilsomt er det vel hvorvidt kirken kan – og bør! – gjøre krav på å være samfunnets åndelige integrasjonssentrum. Men et slikt krav er ingen nødvendig implikasjon av en dobbelt folkekirkemodell. Ut fra NT ville det heller ikke svare til kirkens vesen. Kirke i nytestamentlig forstand kommer ikke i stand ved at et folk innenfra gir uttrykk for sin egen religi-

øsitet i en tro som får offentlig status, slik at det altså må være et kirkelig program å la den religiøse utvikling i folket få fritt løp i kirken, slik det er blitt hevdet i folkekirkedebatten.

Kirke blir til ved at et trosbudskap når et folk/en nasjon utenfra og skaper seg sitt eget folk, Guds eiendomsfolk, *creatura verbi*. Folkekirkene er dette gudsfolk når det sendes ut til folket (= nasjonen) og til folkene, altså også overskrider folkegrensene og for så vidt ikke bare fungerer integrerende og stabiliserende. Å stabilisere og integrere kan kirken allerede av den grunn ikke se som sitt mål at dens budskap er et kall til bot og omvendelse, og da som noe permanent. Kirkens mål må være permanent forandring, *reformatio*.

Betrakter den seg utelukkende som exodusmenighet og som sådant løst ut av alle samfunnsmessige bånd, ville den imidlertid ta feil av sin faktiske eksistens. For kirken er, kan og skal ikke være noe annet enn kirke i verden, bare at den da må be om at den i denne verden må bli bevart i sannheten (Joh. 17). For om den proklamerte sin exodus, ville den likevel fortsatt være utsatt for påvirkning fra samfunnsprosesser, noe stat-kirke-forholdets historie i dens forskjellige faser og utgaver klart nok viser. En tvilsom «civil religion» kan være et like kronglete problem under frikirkelige forhold som under statskirkelige.

Kirkens forhold til samfunnet kommer til å forbli et problem uansett hvordan forholdene ligger til rette. Og annerledes var det vel heller ikke i urkristen tid. Det kirken må gjøre, vil derfor være det samme til alle tider: besinne seg på sitt vesen og sitt oppdrag, nemlig sitt vesen som Guds folk og det oppdrag å gjøre folkene til Kristi disipler (Matt. 28,19 f).

Hvordan kan den bevare sin identitet? Bare ved troskap mot sitt budskap. Med Martin Luthers ord: Sann er kirken fordi og for så vidt som den har en sann lære.³³ Fordi denne læren er et budskap som «ikke kom opp i noe menneskes tanke» (1. Kor. 2,9), gir den og ikke våre bestrebelsers kirken en egen profil midt i dens samfunnsmessige betingethet. Bevart med troskap er læren imidlertid bare når den gir seg uttrykk i et livsfellesskap samlet

om ord og sakrament som er seg bevisst at det er kalt til å gå ut i all verden. Dette har ordningsmessige konsekvenser, og det må være utgangspunktet for enhver folkekirkemodell som skal kunne gjøre krav på nytestamentlig legitimitet.

NOTER

1. To forelesninger holdt på tysk på VELKD's «Pastoralkolleg» på Mariaholm 9.9.87. Under oversettelsen til norsk noe bearbeidet.
2. 3. oppl. 1970, 531 f.
3. *Kirkens Grunn. Analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjonen 1940-45*, 1974, s. 171-177.
4. Per Lønning, *Derfor... Dokumentasjoner omkring abortdebatten og en embetsnedleggelse*, 1975, s. 40.
5. Se f.eks. anf.skr. s. 23 og 37.
6. Anf.skr. s. 23.
7. Anf.skr. s. 19.
8. Anf.skr. s. 37.
9. Anf.skr. s. 19.
10. Anf.skr. s. 40.
11. Anf.skr. s. 103.
12. Anf.skr. s. 106.
13. Jf. hans forestillinger om kirken som menneskets fører og vokter på veien henimot dets overnaturlige mål, med fullmakt både til å bestemme, tolke og anvende *lex naturalis* i dens fulle omfang: se Herder Korrespondenz 1954, s. 123 ff.
14. Jf. forestillingene om det kirkelige læreembete som vokter og tolker av den samlede sedelov, og om de troendes lidighetsplikt overfor embetet: *Humanae Vitae* nr. 4 og 28.
15. *Wirtschaft und Gesellschaft*, kap. I § 16, her gjengitt i min oversettelse. Jf. RGG 3. Aufl. Bd. IV, Sp. 569.
16. Jeg gjengir her teksten på samme måte som i den danske lutherutgaven *Luthers skrifter i udvalg*, red. T. Christensen, bld. 4, 1964, s. 189, som jeg synes treffer originalens mening bedre enn den norske fra 1980, ved S. Hjelde. Originalen har for «herredømme» «Obrigkeiteit» og for «maktutøvelse» «Gewalt».
17. S. 66 og 70.
18. Anf.skr. s. 18.
19. De historiske sammenhenger belyses av W. Huber i *Folgen christlicher Freiheit*, 1983, s. 133 f.
20. Jf. T. Rendtorff i: C. Nicolaisen (utg.), *Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert*, 1982, s. 309.
21. Anf.skr. s. 300.
22. Jf. H. Schulze, *Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung*, 1986, s. 186.
23. Jf. Schultze, anf.skr. s. 189.
24. Jf. Th. Luckmann, i E. Karlsaune og O. Ingebrigtsen (red.), *Samfunn, menneske, religion*, 1985, s. 27f.

25. Jf. *The Church and American Civil Religion. A Report from the USA Lutheran World Federation Study Group 1984-85*. NT 1986, s. 129.
26. Så Helmut Schmidt, i: G. Denzler (utg.), *Kirche und Staat auf Distanz*, 1977, s. 243 f.
27. Se de to artikler av Bellah som er gjengitt i den ovennevnte studie *The Church and American Civil Religion*. Jf. også R. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. 1987.
28. Anf.skr. s. 137.
29. *Politische Theologie - politische Ethik*, 1984, s. 55-69.
30. *Det gjelder barnet!* 1954, s. 52 f.
31. Anf.skr. s. 79.
32. Samme sted s. 85 ff.
33. WA 42, s. 386.

Folkekirken som teologisk problem

Av Asle Dingstad

1. Aktuell problemstilling

Debatten om statskirkeordningen i Norge har helt fra århundreskiftet vært nøye knyttet sammen med folkekirkebegrepet.¹ Dels har folkekirketanken blitt brukt som et sterkt argument for å bevare statskirkeordningen. Dels har argumentene slått motsatt vei, idet mye av reformbevegelsens kirketenkning har bygget opp under kravet om en «fri folkekirke».

Utviklingen de seneste årene, som kulminerte i Stortingsmelding nr. 40, «Om stat og kirke»², har ført til at så godt som en samlet opinion har erkjent at det for tiden ikke er politisk vilje til å avvikle statskirkeordningen i dette århundre. Parolen er derfor nå «reformer innenfor statskirkeordningen». Flere og flere oppgaver ønskes delegert til «kirkelige organer». Målet er at kirken skal fungere som en fri folkekirke innenfor de konstitusjonelle rammer som er trukket opp i Grunnlovens kirkeparagrafer.

Stortingsmeldingen har, imidlertid, gjort det klart at ikke en hvilken som helst kirke vil kunne regne med en slik privilegert status. Forutsetningen er at kirken viser seg friheten verdig og i sitt videre reformarbeid legger opp til et bredest mulig «kirkelig demokrati» som sikrer «en bredest mulig kontaktflate til og i vårt folk»³.

Statskirkeordningen hviler, med andre ord, på den forutsetning at «kirken selv» ikke problematiserer selve folkekirketanken og at kirkeledelsen ikke handler slik at kirken kommer i konflikt med de grunnleggende verdier som gjelder i samfunnet.

Fra kirkens side knyttes det store forhåpninger til «den selvstendigjøring som har vært et mål for reformarbeidet i Den norske kirke gjennom mer enn 100 år, og som i den seneste fase har hatt bred oppslutning fra kirkelige kretser. Målet er at Den norske kirke må få muligheter til å virke som en evangelisk-luthersk folkekirke med det for øye å nå hele folket med evangeliets tilbud»⁴. Den aktuelle bakgrunnen for disse ordene var Høyesterettsdommen mot Børre Knudsen. Uttalelsen viser at biskopene ikke ønsket å legge opp til en konfrontasjon med statens verdigrunnlag som kunne få konsekvenser for forholdet mellom kirke og stat. Biskopene viser i stedet til de muligheter som reformene i kirken vil kunne gi kirken til å framstå troverdig i verdidebatten. Bispemøtets uttalelse ble dermed et talende eksempel på hvordan «reformkirken» og statskirken kan legitimere hverandre gjensidig og slik hindre kirken i å framstå som bekjennelseskirke «her og nå».

Det er gode teologiske grunner for å hevde at statskirkeordningen, i det minste, *fungerer*

bekjennelsesstridig. Ordningen kan derfor ikke fraskrives teologisk kritikk. Men enda viktigere for kirken må det være å prøve selve folkekirketanken på en reflektert evangelisk-luthersk ekklesiologi. Det er vår oppfatning at det er selve folkekirkeideologien som reiser de alvorligste teologiske problemene med tanke på kirkens liv og ordninger fram mot år 2000. Ved å problematisere selve folkekirketanken, kan vi også håpe på å bidra til å føre debatten om vår kirkeordning over på teologiske og kirkelige premisser. Her ligger også kimen til å sprengre statskirkeordningen innfra.

2. Statskirke og folkekirke

Svært få vil idag gi statskirkeordningen teologisk legitimitet. Den er ikke teologisk nødvendig. Statens kirke styre betraktes mer som en historisk overlevert rettsordning som de fleste bare vil forsvare ut ifra en adiaforabetraktning av kirkeordningsspørsmål på ganske bestemte premisser. Så lenge ordningen verner om sann forkynnelse og rett sakramentforvaltning, hevdes ordningen å være hensiktsmessig. Staten hjelper til så hele folket kan nåes av evangeliet. I tillegg medfører statskirkeordningen at kirken, ideelt sett, får øve innflytelse på folkets moral og etiske verdier. Ordningen hviler på en bestemt forståelse av den lutherske toregimentslæren, som tildeles kirke og stat ulike, men kompletterende oppgaver. Sammen utøver de Guds vilje.

Folkekirkebegrepet er mer diffust og blir tillagt sterkt ulike betydninger. Noen vil hevde at spørsmålet om hensiktsmessighet også gjelder her. Ut ifra politiske, kulturelle og folkepedagogiske hensyn finner en at det er hensiktsmessig for kirken å framtre som folkekirke. Uttrykket «folkekirke» brukes mer som en betegnelse for et historisk-sosiologisk faktum, d.v.s. om den kirken som et bestemt folk stort sett tilhører.

Begrepet kan også uttrykke en sterkere forbindelse mellom folk og kirke, enten i idealistisk forstand (Jfr. Hegels innflytelse på forhold

det mellom folk og kirke i Tyskland på 1800-tallet) eller i naturalistisk forstand, idet folk og kirke forbindes ved folkets biologiske/rasemessige art (jfr. nasjonalsosialismen). Under denne rubrikken kommer også en type kirketenkning som bygger på en overbevisning om at et spesielt folk har fått et særlig kall fra Gud. I Sverige er folkekirketanken blitt knyttet sammen med skapertroen. Folkets liv er et uttrykk for Guds skapervilje. Av dette følger kirkens nærvær i folket som nettopp folkekirke⁵.

Folkekirke kan også rett og slett bety «folkets kirke», d.v.s. en kirke der folket kjenner seg hjemme og kan utøve demokratisk innflytelse på kirkens liv. I denne mening kan begrepet brukes i polemikk mot det en oppfatter som en prestestyrt eller elitestyrt kirke⁶ eller også mot at kirken skal være bundet av en fast bekjennelse eller en bestemt tolkning av bekjennelsen. Demokratiets parlamentariske prinsipper overføres på kirkestyret og folkeopinionen blir idéskapende for kirken.

I dansk tradisjon møter vi folkekirkebegrepet brukt mer som en nøytral ramme omkring ulike retninger i det religiøse livet (jfr. Grundtvig). På norsk kirkemark har Ludvig Hope utformet en beslektet tenkning om kirken⁷. Grunntanken hos begge er at kirkeordningen gir den ytre ramme for den egentlige kirken, som bygges gjennom Guds ord og sakramentene, og som derfor er av en annen natur.

I norsk folkekirkedebatt kan en ofte få inntrykk av at folkekirkebegrepet brukes som om det skulle uttrykke noe uoppagelig i selve kirkeforståelsen. Det hører så og si med til kirkens vesen å framtre som folkekirke. Med kraft hevdes det at kirken må fortsette med å være en folkekirke uansett formelt skille mellom stat og kirke. Og omvendt, av frykt for å miste folkekirken, forsvarer selv de mest statskirkeskeptiske ordningen av hensiktsmessige grunner.

Den overordnede målsettingen blir å bevare folkekirken. En slik folkekirke kan til nød være organisert som en statskirke, men teologisk sett står den på egne ben. Til grunn for en

slik tenkning mener vi det ligger en klar tendens til å forlate adiaforon-tanken og spørsmålet om hva som er hensiktsmessig. *Statskirkeordningen* betraktes som et adiaforon, men ikke *folkekirken*. Den er å forstå som en del av en underliggende prinsipiell kirkeforståelse.

Hvori består så en slik tenkning om kirken?

Siden ingen norsk teolog har gitt et så konsekvent og helhetlig bidrag til utformingen av folkekirketanken som den svenske biskop Einar Billing, vil vi se på noen av de bærende bjelker i hans teologiske motiverte folkekirkeideologi⁸. Likheten mellom våre to lands kirkeordninger legitimerer et slikt overblikk til Sverige. Dessuten mener vi å møte mange av Billings tanker i debatten her hjemme, om enn mer ureflektert.

3. Folkekirken grunnprinsipper

For Einar Billing ligger ikke grunnmotivet for folkekirken i politiske eller kulturelle hensyn, men derimot i *selve forståelsen av evangeliet*. Folkekirken er den religiøst sett sterkest motiverte organisasjonsform fordi den uttrykker evangeliet klarest, nemlig som *Guds forekommende nåde* til folkehelheten. Guds nåde er universell. Dernest er den forekommende, d.v.s. den kommer foran ethvert menneskelig initiativ. Derfor omfatter folkekirken hele folket, uten å stille krav til tilhørighet av noe slag, hverken intellektuelt, religiøst eller moralsk. Folkekirken er videre Ordets kirke i eklatant forstand. «Ordet gikk ut i världen och byggde kyrkorna». På en måte blir kirken dermed å forstå som alle dem som Guds ord retter seg mot. Ikke ordets nedslag gjennom troen, men det forkynte ord i funksjon blir kirkekonstituerende. Ordet kommer først, deretter troen og de troendes fellesskap.

I tilknytning til Ernst Troeltsch⁹, framheves kirken som institusjon eller anstalt. I motsetning til frikirkene og sektene forkytter selve folkekirkeordningen Guds omfattende

nåde. Ja, den kan endog sies å «objektivere» *Guds nåde* og kan derfor forstås som «syndernas förlåtelse til Sveriges folk». Den beste anskueliggjørelse av denne forekommende nåde er *barnedåpen*. Den *betingelsesløse barnedåpen* er derfor folkekirken teologiske grunnfjell og framstår som et bevis for folkekirketankens gyldighet. Barnedåpen er «den förekommande kärlekens sakrament» og enhver tale om forutsetninger for dåp eller krav blir tolket som en lovisk forvrengning av Guds suverene nådehandling.

Egentlig knyttes heller ikke Guds nåde til selve dåpshandlingen. Nåden omslutter alt, også det ufødte barnet. Gjennom sin fødsel hører barnet allerede til i kirken. Dåpen er på sett og vis en konsekvens av at Guds nåde allerede er der på forhånd. (Dette er bakgrunnen for at Den svenske kirken, som eneste lutherske kirkesamfunn i verden, ikke opererer med dåp som forutsetning for medlemskap). Folkekirken skal heller ikke skille noen fra seg, d.v.s. utøve kirketukt. Siden folkekirken prinsipielt sett ikke regner med noe vanlig «medlemskap» (for E. Billing uttrykker dette noe frikirkelig), har den følgelig ingen medlemmer å stille krav til. Bekjennelsen åpner for de mest forskjellige trosstadier og trosstandpunkter. Den bibelske begrunnelsen er Mt. 13,24–30, lignelsen om ugresset og hveten. Bare Gud selv kan skille troen fra van-troen, og det skal først skje på dommens dag. I kirkens tid øves den gjerning kun gjennom forkynnelsen av Guds ord. Hykleriet kan man aldri garantere seg mot.

Sammenfattende kan vi si at for E. Billing er folkekirken religiøst motivert og teologisk nødvendig. Derimot er statskirkeordningen mer å betrakte som et historisk faktum. Innenfor statskirkeordningen kan folkekirken komme til å miste den frihet og selvstendighet som den må ha for å kunne framstå som en bekjennende kirke. Ordningene kan både fremme og hemme kirkens karakter av tros-samfunn. Forutsetningen for statskirkeordningen er at staten hjelper kirken med å tilrettelegge den ytre ramme og slik fritar kirken for verdslige bekymringer.

Her øyner vi en konflikt i Billings kirkeforståelse. P.d.e.s. fastholder han den kirkerettslige tradisjon fra Rudolph Sohm, som radikalt skiller den kirkerettslige organisasjonsformen av kirken fra kirken i egentlig forstand, kirken som åndelig størrelse. P.d.a.s. opererer han med en kirkeorganisasjon selv, nemlig folkekirken, som prinsipielt står på egne ben og som han nettopp hevder er den eneste legitime organisasjonsform av en evangelisk-luthersk kirke. Folkekirken er en umiddelbar konsekvens av det innerste i den evangelisk-lutherske bekjennelse, hevder han.

Vi sympatiserer med Billings prinsipielle utgangspunkt når han sier at kirkeordningen må avspeile den kristendomsforståelse som vi finner i vår bekjennelse. Dermed er ikke kirkeordningsspørsmålet bare et adiaforon. Derimot mener vi at hans eget utvalg av bekjennelsen blir for snevert når han hevder at sentrum i bekjennelsens kirkeforståelse alene utgjøres av «Bekännelsen till Guds oförtjante, universella och förekommande nåd». Selv mener vi at bekjennelsen gir et mer omfattende prinsippmateriale å arbeide med for en evangelisk-luthersk ekklesiologi. Dette vil vi nå gå over til å se nærmere på.

4. Folkekirke og/eller bekjennelseskirke

Vi vil begynne med å påvise det vi mener er en brist i den religiøst motiverte folkekirke og som burde kunne overbevise om at den ikke kommer til å rette med den kirkelige og religiøse virkelighet som krever andre måter å tenke på enn den tradisjonelt folkekirkelige.

Vi har sett at folkekirkens idé hviler på *nådeprinsippet*. Stilt overfor spørsmålet om retten til å melde seg ut av folkekirken, framsetter E. Billing på det svenske kirkemøtet i 1929, sammen med et flertall av biskopene, et annet prinsipp, nemlig *frihetsprinsippet*. Nådeprinsippet alene er m.a.o. ikke tilstrekkelig som konstituerende element i en folkekirke. Dersom tilhørigheten til en kirke oppfattes

som tvang, ville ikke den religiøse motiveringen for folkekirken virke troverdig. Frihetsprinsippet, som i lovs form gir retten til å melde seg ut av kirken og dermed ikke lenger la seg betjene av den, garanterer folkekirkens religiøse egenart.

Frivillighetstanken gir seg ut ifra forståelsen av kirken som et *trossamfunn*. Som trossamfunn står kirken for en bestemt trosbekjennelse i forhold til andre trossamfunn. Samtidig gir begrepet «trossamfunn» kirken karakter av å være en *korporasjon*, en samling av mennesker omkring kirkens Herre, Jesus Kristus, nærværende i ord og sakrament. Uansett hvordan en velger å tilrettelegge tanken om kirken som trossamfunn, vil en oppleve at dette begrepet står i et spenningsforhold til selve folkekirketanken. Enda klarere kommer denne spenningen fram om vi erstatter begrepet «trossamfunn» med begrepet «*bekjennelseskirke*». Heller ikke dette er et entydig begrep. E. Billing utformer begrepet «*bekjennelseskirke*» i forhold til frikirkene. Folkekirken er bekjennelseskirke, ikke i foreningskirkens mening, men i den forstand at kirkens bekjennelse skal sette sitt preg på hver enkelt av kirkens funksjoner og handlinger. Spørsmålet blir om vår evangelisk-lutherske bekjennelse tillater en så klar grenseoppgang mellom kirken som bekjennende institusjon og kirken som bekjennende fellesskap.

a.) Et grunntrekk ved vår lutherske kristendomsforståelse er fastholdelsen av *enheten mellom det «objektive» og det «subjektive»*. Kristen tro er nådemiddeltro. «Ved ordet og sakramentene som midler blir Den hellige Ånd gitt, han som virker troen, når og hvor Gud vil, i dem som hører evangeliet» (Den augsburgske bekjennelse art 5)¹⁰. Derfor lyder det samtidig et «*sola gratia*» (nåden alene) og et «*sola fide*» (troen alene). Likeledes heter det dåp og tro. Disippellivet innebærer både en gave og et krav.

Denne sammenhengen mellom det objektive og det subjektive finner vi igjen i bekjennelsens kirkedefinisjon. «Kirken er forsamlingen av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett» (Art. 7). Kir-

ken er med andre ord ikke bare nådemidlene i funksjon, men personsamfunnet, i hvilket ordet forkynnes rent og sakramentene forvaltes rett, og som selv er til på grunn av nådens midler. Kirke er kultfellesskap med og omkring den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus. Kristus og fellesskapet med ham er avgjørende for kirkens eksistens i verden. Uansett hvilken organisasjonsform kirken velger å framtre i, er det avgjørende at den vokser ut av denne grunntanken, nemlig fra menneskers forhold til Kristus.

Det er her folkekirketanken allerede i utgangspunktet sporer av fra en bibelsk kirkeforståelse. Det nye testamentets kirkebegrep er uadskillelig knyttet til *koinonia-tanken*, fellesskapet med Kristus og med de hellige. Selve ordet «kirke» betyr «det som hører Herren til». Det greske ordet «ekklesia» uttrykker tanken om et utvalgt folk, et folk som gjennom dåpen og troen er kalt av Gud, og som derigjennom er utskilt fra verden for å være Hans eiendomsfolk. Dette folket er «et hellig folk» og et «kongelig presteskap» (1. Peter 2,9).

Forholdet til Kristus er et dobbelt. Paulus taler om å «være i Kristus», hvilket uttrykker det kollektive. Samtidig understreker han det individuelle ved å tale om at «Kristus lever i meg». Den bibelske kirketanken har plass både til det kollektive og til den enkeltes personlige forhold til Kristus.

Vi ser at her kommer folkekirketanken til kort i møte med det bibelske vitnesbyrdet. Folkekirkens store fare er at den skiller fra hverandre det som hører sammen, nemlig kirken som nådeinstitusjon og kirken som nådemiddelfellesskap. Resultetet blir i verste fall en kirke uten menigheter.

b.) En konsekvens av denne fatale splittelsen av det objektive og det subjektive i kirkeforståelsen er *tanken om den synlige og usynlige kirken*. Den egentlige kirken blir den usynlige, som på en eller annen måte «bor» innenfor rammen av den synlige. Bekjennelsen hevder sant nok at «kirken i egentlig mening er forsamlingen av de hellige og sant troende» og at «mange hyklere og onde er blan-

det inn i den i dette livet» (Art. 8). Men forståelsesrammen for disse utsagn er hele tiden den ene, ytre kirkevirkeligheten, den synbare og hørbare gudstjenesteforsamlingen. Noen annen kirke kjenner ikke bekjennelsen til. Innenfor denne kirken er det både sanne og falske kristne.

Denne ene kirkes synlighet er forutsetningen for å forstå det som bekjennelsen benevner som «hyklere». En hykler er en som deler kirkens fellesskap omkring de ytre riter og handlinger uten å høre til blandt troens folk. Han bekjenner med munnen, men tror ikke i sitt hjerte.

Folkekirkens store svakhet blir fra denne siden sett at den usynliggjør, og dermed også ufarliggjør, hykleriet! At kirken er et synlig kultfellesskap, hvori også noen vantro og onde mennesker er blandet, omtolkes som om kirken skulle være en usynlig mengde hyklere som aldri, eller svært sjelden, samles til gudstjeneste, hvori noen få sanne troende er blandet. Disse troende bør en omgås med en viss varsomhet, for de er ikke helt folkekirkelige som flertallet. Skulle de få makt i kirken, begynner de straks å rope på kirketukt!

Ingen vil i prinsippet forsvare en slik vrangtolkning, men det er vanskelig å se hvordan folkekirkene i Norden idag i praksis kan hindre at et slikt syn festner seg.

Denne tanken omkring den synlige og usynlige kirken viser seg tydelig som et problem når det blir tale om å definere *kriterier for medlemskap, stemmerett og valgbarhet i kirken*. Da ser en fort bort fra kirkens synlige kjennetegn og slår kategorisk fast at det ikke er mulig å trekke noen grense mellom dem som er «innenfor» og dem som er «utenfor». Enhver tale om «dobbelt medlemskap» avvises med argumentet at det ikke er mulig å finne «garantier» mot hykleriet¹¹. Selvsagt finnes det ikke garantier mot hykleriet! Bare Gud kan granske hjertene. Men det rokker på ingen måte nødvendigheten av en ytre tilslutning til troen og deltakelse i gudstjenestefellesskapet. Det er jo dette som konstituerer kirken. En avvising av muligheten for å kunne sette opp ytre kriterier for bl.a. retten til å

delta i styret av denne kirken, bygger til syvende og sist på svermeriske og idealistiske forutsetninger som er bekjennelsen fremmed.

c.) Dette fører over til et beslektet problem. Folkekirken hviler på den forutsetning at det er *umulig å sette grense mellom troen og vantroen*. Et sitat fra E. Billing avslører tankegangen: «Men genom att afstå från hvarje försök att ens antydningssvis i det yttre uppdraga dess (de heligas samfunds) gränser gifva vi uttryck åt troslivets innerlighet, dess outranssakbarhet för människors ögon, och sörja därmed och för dess frihet».

De helliges samfunn er ikke uten grenser, men grensen går i hjertene og kan derfor ikke registreres. Derfor gjør ikke folkekirken forskjell på mennesker, den «diskriminerer» ikke, den fører den åpne dørs politikk.

Vi avviser selvsagt ikke at den reelle grensen mellom troende og vantro ligger skjult for vårt øye. Og allikevel må vi kunne si noe mer om troen, dersom den ikke skal ende i ren subjektivism og spiritualisme. Troen har sine kjennetegn. For det første er den kristne troen uoppløselig knyttet til nådemidlene. For det andre har den sine ytringer. Gjennom munnens bekjennelse og livets vitnesbyrd framtrer den kristne i verden. Dette siste blir, ettersom de fleste mennesker alt mer synlig og bevisst vender seg bort fra kristen tro og moral, en alt viktigere grensedragning. Skriften taler endog om at troen møter aktiv motstand fra verden og bærer i seg muligheten til martyriet. Det er vanskelig å forstå hvordan slike tanker lar seg kombinere med en forståelse av troen som lar den gå opp i den rene og skjære inderlighet.

Pastoralt sett reiser dette et viktig problem. Ved å gi sin service til alle og enhver, uten å spørre etter troen og livet, gir folkekirken mennesker en falsk følelse av å være «innenfor». I folkekirken tiltales menneskene som om de alle sammen var kristne. En ansvarlig pastoral veiledning forutsetter et differensiert, og til en viss grad registrerbart trosliv. Men i folkekirken skal alle behandles likt.

d.) Det sier seg selv at en slik kirke ikke kan praktisere *kirketukt etter nytestamentlig*

mønster. En slik praksis forutsetter jo at kristne mennesker, gjennom dåpen og troen, har kommet inn i en ny og kvalifisert livssituasjon. De har gått over fra mørke til lys (Ef. 5,8 ff) og «har smakt den himmelske gave og fått del i Den hellige Ånd, har smakt Guds ord og den kommende verdens krefter» (Hebr. 6,4-5). Konsekvensene av dette er at det er ytterst alvorlig når et menneske faller fra og blir liggende etter på veien. At kirken ikke finner det lett å finne fram til gode ordninger for å praktisere kirketukt, er forståelig nok. Men når en avviser selve intensjonen, under henvisning til at noe slikt dessverre er umulig å praktisere innenfor en folkekirke, da bør en spørre om det er noe ved selve ordningen som er problematisk for en kirke som ønsker å være en bekjennelseskirke.

Kirketuktens mening ligger i omsorgen for menneskene. Når synd kan føre til evig fortapelse, er det ikke humant å avskaffe enhver form for kirketukt. Tvert imot vitner dette om ringakt for medmennesker.

e.) Folkekirkens grunn er, som vi har sett, *den betingelsesløse barkedåpen*. Vanligvis er det lett å vinne gehør for at dåpen både i NT og i vår kirkes bekjennelse uadskillelig er knyttet til troen og det kristne livet. Dåpen er både gave og krav. Forutsetningen for kristen dåp er ønsket om disippelskap. Dåpens praktisering kan derfor bare skje i troens rom.

Vår bekjennelse bruker klare ord om en rett praktisering av dåpsakramentet. «Derfor bør sakramentene brukes slik at troen slutter seg til, den som stoler på de løftene som blir gitt og framvist ved sakramentene» (Art. 13). En rett forvaltning knyttes altså ikke bare til en ytre konformitet med Jesu innstiftelse av sakramentet, men også til en rett mottakelse. Skal sakramentet føre til velsignelse og frelse, krever de hjerter som tror Guds ord og løfte. At dette også er Luthers posisjon, ser vi klart av hans utlegging av kirkens sju kjennetegn¹².

«For det andet kender man Guds folk eller det kristelige, hellige folk på dåbens hellige sakramente, hvor det bliver forkyndt, troet og brugt rett efter Kristi indstiftelse».

Folkekirken tvinger oss til helt eller delvis å se bort ifra den bibelske sammenhengen mellom dåps handlingen og troens liv i kirkens forpliktende fellesskap. Dåpen praktiseres langt på vei som et stykke folkekirkelig kontaktmiddel. All opprustning av dåpsunderservisning og andre gode tiltak til tross, vokser de fleste døypte barn i vårt land opp uten nærkontakt med den levende Kristus gjennom kirkens nådemidler, slik dåpen forutsetter. Ethvert minstekrav til foreldre og faddere tolkes ofte straks i loviske kategorier, som noe som motsier dåpens og evangeliets nådekarakter.

Regin Prenter kaller folkekirkens betingelsesløse dåpspraksis for en type «moderne folkekirkelig antidonatisme» som «vender artikkel 8's (CA) tilladelse til de troendes brug av «uværdige» præsters sakramentforvaltning mod disse troende selv, idet man mistyder sakramentets virkekraft alene på grund av Kristi indstiftelse og befaling i «objektivistisk» retning». Med «objektivisme» mener han her den tankegang som betoner Guds ord og befaling på en slik måte «at menneskets mottagelse av dette givne, troen, overhode ikke får nogen plads»¹³. Vi kan ikke gå inn på vår kirkes dåpspraksis i sin bredde i denne sammenheng. Vårt poeng er bare å vise at *den folkekirkelige ramme er med på å bestemme premisene for vår dåpspraksis* og slik medvirker til at vi tenker reduksjonistisk om dåpens herlige, bibelske fylde.

f.) Til sist noen ord om *det organisatoriske problem* som folkekirken reiser. I statskirkelig form har folkekirken tradisjonelt sett hatt preg av å være en embetsmannskirke. Prestene har stort sett vært betraktet som kongelige embetsmenn og av meningmann sett på som de offisielle representanter for den offisielle religion. At prestene har hatt en annen selvforståelse ut fra Bibelens hyrde- og læreembete, med basis i lokalmenigheten, forandrer ikke på det faktum at kirken rent kirkerettslig sett både har vært, og fortsatt er, en embetsmannskirke. En høyesterettsdom har endog slått fast at Kongen kan avsette en prest uten biskopens medvirkning, og naturligvis overhodet på lokalmenigheten. Legfolkets kirkeli-

ge rett, med basis i Bibelens lære om det alminnelige prestedømme, har i vår tradisjon stort sett blitt tatt vare på av de frivillige organisasjoner.

Den mer moderne form for folkekirke som vi idag ser konturene av, er *den demokratisk styrte rådskirken*. Det folkestyre som staten for lengst har innført på sitt område, skal også gjelde i kirken. Makten i kirken bygges opp på frie valg ut ifra parlamentarismens idé. Forholdet mellom embete og råd polariseres, og tendensen går i retning av at stadig mer av kirkens forvaltningsoppgaver tas fra embetet og legges til rådene. Den lutherske toregimentslæren overføres på kirkens ordninger og tolkes slik at embetet skal ivareta sin «åndelige» oppgave, som går på forkynnelsen og sakramentforvaltningen. Derimot skal forvaltningsretten inn under demokratisk styre. En biskop skal f.eks. fortsatt kunne utføre sin tilsynsgjerning så langt som angår hans forkynnertjeneste, men retten til å gripe inn rent forvaltningsmessig blir tatt fra ham. Embetet deler sin åndelige funksjon med rådene. Det legges opp til et samarbeide innenfor rådene, på rådskirkens premisser. «Poenget med å bygge opp et kirkestyre med organer sammensatt av embete og legfolk er at styringsorganets beslutning skal gi uttrykk for den kompetanse embete og legfolk i fellesskap representerer».¹⁴

Problemet med en slik rådsstruktur innenfor folkekirkens ramme er at den bygger på en «kompetanse» som demokratisk valgte råd slett ikke har. Retten til å styre i kirken ligger ifølge bekjennelsen i den kristne menighet, i *det alminnelige prestedømme*. Det kirkelige arbeid som til nå er gjort for å tilrettelegge forholdet mellom embete og råd, har ikke gjort forsøk på å kvalifisere det alminnelige prestedømme i forhold til det alminnelige folkelige demokrati. Det forutsettes at rådernes medansvar for lære og liv i kirken skal ivaretas gjennom det kirkelige demokrati, bygget på frie valg av alle kirkens døypte medlemmer.

Men ikke alle døypte er bærere av det alminnelige prestedømme. Det er bare dem som deler troen og som «har Den hellige Ånd» (Me-

lanchton i Apologien til CA 7). Dersom de folkekirkelige råd skal kunne representere den «kompetanse» som følger av det alminnelige prestedømme, må minstekravet være at representantene i rådene personlig avlegger en form for forpliktende tilslutning til kirkens bekjennelse.

Folkekirken krever at alle skal behandles likt. Det skal være like forpliktende (eller like lite!) å *styre* i kirken som å *leve* i kirken. Og siden dåpen er det eneste kriterium for å ha retten til å leve med i kirken og gjøre bruk av dens tjenester, må dåpen også gjelde som eneste kriterium for det å kunne ivareta kirkens styringsfunksjoner. Både i retten til å velge og til å velges knyttes til dåpen alene. På et slikt grunnlag kan ikke en bekjennelseskirke bygges! I et foredrag om folkekirken på generalforsamlingen i Den norske kirkes presteforening høsten 1984, har professor Ivar Asheim adskillige interessante synspunkter på denne problematikken. I polemikk mot dem som lettvalt hopper bukk over frafallet i kirken og som reduserer dåpen til et spørsmål om å være innført i kirkeboken, hevder han: «Og det er dog et poeng for bekjennelsesskriftene å fastholde at det finnes noe slikt som «kirken i egentlig forstand». Kirken er Åndens verk ved nådens midler, den forsamling som følger Åndens kall til å la seg samle, opplyse og helliggjøre... Derfor er «fotarbeidet søndag føremiddag» på ingen måte likegyldig, og vi må prise oss lykkelig for at vi har fått en praksis som forbinder menighetsrådsvalg med gudstjeneste, og ikke den ordning som ble foreslått i 1919: menighetsrådsvalg parallelt med kommunevalg og i det samme eller et nærliggende lokale, og dermed uten synlig sammenheng med den gudstjenesteførende forsamling som oppbygges i den felles kristne tro»¹⁵.

Til tross for at vi i høy grad deler professorens intensjoner og er takknemlig for klar tale, greier vi ikke å slå oss til ro med det vi kunne kalle «kirkens lykkelige omstendigheter». Det er prinsipielt uforsvarlig å bygge opp en bekjennelseskirke i vårt folk på så svikten-de grunn.

Til tross også for klar tale om kirkens ytre kjennetegn og understrekningen av kirken som gudstjenesteforsamling, mener tydeligvis også I. Asheim at det heller ikke er ønskelig eller mulig å sikre et kirkestyre bygget på det alminnelige prestedømme. «Slike garantier blir garantert fariseisme», slår han kategorisk fast, «for vi er aldri garantert at munnens bekjennelse samsvarer med hjertets.»¹⁶

Med andre ord, kirkestyret kan ikke programmatisk bygges opp på kirkens ytre, synlige kjennetegn og ikke hvile i gudstjenesteforsamlingen. I stedet må vi prise oss lykkelige fordi situasjonen er så god som den er. Når det blir tale om å trekke kirkerettslige konsekvenser og nedfelle visse grunnleggende regler, flykter en igjen inn i et svermerisk/idealistisk kirkesyn, der det prinsipielt sett blir umulig, og altså heller ikke ønskelig, å trekke synlige grenser. «For så lenge vi bærer den gamle Adam i oss, går grensen mellom tro og vantro, lydighet og ulydighet, kristendom og fariseisme, falsk og sann kirke rett gjennom vårt eget hjerte. Grensen går der hvor det er aktuelt å gjøre bot. Og hvem har ikke noe å gjøre bot for?»¹⁷

En folkekirkelig kirkeordning er så og si, p.g.a. arvesynden, med indre nødvendighet åpen og dermed prisgitt det alminnelige kirkelige demokrati. Det er vanskelig å forstå hvordan en slik folkekirke samtidig kan gjøre krav på å være en bekjennelseskirke.

5. Folkekirken – virkelighet eller mulighet?

Norsk folkekirkevirkelighet varierer sterkt fra sted til sted. Å gå i barnetog fra kirken på Søndagsskolens dag arter seg unektelig ganske forskjellig i drabantbyen og på landsbygda. Som menighetsprest i forskjellige deler av landet har jeg opplevd begge deler. Et lite barnetog mellom store blokker med hundrevis av barnefamilier. I realiteten en minoritetskirke i et indifferert folkehav. Men jeg har også opplevd å gå i tog med flere hundre barn, med fa-

ner, banner og skolemusikk. Det virket imponerende og opplevelsen gjorde meg glad. Og allikevel var det heller ikke her mer enn ca. 30 % av alle døpte barn i dalen.

I prinsippet favner folkekirken alle. I realiteten samler den en minoritet. Også der hvor den står sterkest.

Folkekirken er en idé som i virkelighetens verden aldri har sett dagens lys! Konfrontert med den religiøse og sosiale virkelighet, som kan måles og registreres, er folkekirken en fiksjon. Realiseringen av den ligger i beste fall i framtiden. Men håpet synes å blekne mer og mer.

Problemet kan formuleres slik: Folkekirkens krise består i at den på samme tid både er for lite og for mye folkekirke. For lite – om vi ser på folkets faktiske engasjement. For mye – om vi ser på styringsorganer og alminnelig medbestemmelsesrett.

Våger vi så å stille det radikale spørsmålet om ikke folkekirken i realiteten dekker over kirkens faktiske posisjon i vårt folk? Våger vi oss inn i en prosess der vi i full åpenhet og ærlighet ser virkeligheten i øynene og sammen drøfter om folkekirketanken virkelig gir oss det vi idag trenger for å tilrettelegge en offensiv misjonsstrategi for å nå folket vårt med evangeliet? Utgangspunktet for en slik besinnelse må ligge i et bibelsk begrunnet kirkesyn. Før vi kan tenke på å være folkekirke, må vi våge å være kirke. Folkekirkens kristne legetimet ligger paradoksalt nok i dette at den primært ikke er folkekirke, men et Guds folk som er utskilt fra «folkene» og «verden». Med et slikt utgangspunkt kan vi også hente inn det positive i folkekirketanken, som etter vår mening ligger i *misjonstanken*. Kirken er bærer av et misjonsoppdrag til hele folket. Historisk sett er det vår kirkes kall å være kirke for og i det norske folk. Vi ønsker ikke å bli en sektkirke. Når kirken, for evangeliets skyld, er nødt til å sette grenser, er det for at disse grensene i neste omgang skal utvides! Kirken formidler et budskap som i seg selv bærer en grensesprengende kraft. Derfor vil kirken alltid ha en visjon om en gang å bli en folkekirke.

Folkekirkens store farse, slik den fungerer idag, er det vi vil kalle for verdsliggjøringen. Alternativet er ikke nødvendigvis «frikirken». Dens fare kan lett bli det motsatte, nemlig i ønsket om «rene» menigheter, bygget på menneskers personlige bekjennelse. Vi tror at den kirkeforståelse som ligger til grunn for den apostoliske trosbekjennelses 3. art. viser oss et tredje alternativ. Her heter det: *«Jeg tror... en hellig og allmenn kirke»*. Kirken er både *hellig og allmenn*. Vi må vokte oss for å tenke for statisk om kirken. Kirken vil alltid leve i et spenningsfelt der polene heter *avgrensning og misjon, distanse og åpenhet*. Kirken er *hellig* fordi den er skilt ut ved dåpen og troen. Den er *allmenn* fordi den er til for menneskers skyld og vil omfatte alle i tid og rom. Dette er den samme spenning som vi møter i Jesu ord om disiplene som lever «i verden», men som ikke er «av verden». Troens driv er at den skal overvinne verden. Men det kan kirken aldri lykkes med dersom den er «av verden». Satt på en spissformulering: *For å kunne inkludere må kirken være eksklusiv!*

Folkekirkens framtid er avhengig av om vi lykkes med å bygge menigheter på ethvert sted som både er åpne og inkluderende samtidig som de virkelig er fellesskap av mennesker som kommer sammen til gudstjeneste. En slik menighet må våge å sette de grenser som gir seg ut ifra en bibelsk nådemiddelforvaltning. En slik menighet er synlig og avgrenset. Dåpen forvaltes som misjonsdåp. Det betyr at barnedåpen ikke praktiseres betingelsesløst. Den forutsetter en kristen førstegenerasjon som uttrykker vilje til å leve med i kirkens gudstjenesteliv. De som kommer med sine barn må tas på alvor som kristne og spørres om troen. Kirkens misjonsoppdrag innebærer at hver ny generasjon i et folk må kristnes gjennom dåpen og troen. Folkekirken tapes eller vinnes ved døpefonten. Slike menigheter som vi her taler om, kaller mennesker til tro og avgjørelse. De er i ordets beste mening evangeliserende. De har som mål at mennesker skal bli frelst.

Om en kirke av slike menigheter vil kunne fortsette med å være folkekirke, avgjøres ikke

av oss. Det står og faller med evangeliets egen gjennomslagskraft i vårt folk.

Vårt kall er bare å være kirke. Bare ved å være kirke kan vi tjene vårt folk.

NOTER

1. Terje Ellingsen: *Fri folkekirke. Reformtanker og reformarbeid i Den norske kirke*, 1973.
2. Stortingsmelding nr. 40, 1980-81 *Om stat og kirke*. Se også *Kommentarer til St.meld. nr. 40* fra Kirkerådet.
3. St.meld. 40, s. 32 f.
4. Uttalelse fra Bispemøtet nov. 1983, gjengitt i *Luthersk kirketidende* nr. 21/83, s. 617. Se også kommentarer til denne uttalelsen i *Luthersk kirketidende* nr. 1/84.
5. Se Ragnar Ekström: *Guds folk och folkkyrka*, Lund 1963, s. 202.
6. St.meld. nr. 40, s. 33.
7. Ludvig Hope: *Kyrkja og Guds folk*, 1923.
8. Se Einar Billing: *Om svenska folkkyrkan*, 1930; *Vår kallelse*, 1916. Gösta Wrede: *Kyrkosynen i Einar Billings teologi*, 1966. Sitatene er hentet fra disse bøkene.
9. Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912.
10. Den augsburgske konfesjon, i *Den norske kirkes bekjennesskrifter. Ny oversettelse med innledninger og noter*, ved Arve Brunvoll.
11. Se drøftelsene i *Det fremtidige kirkestyre. En delutredning fra Kirkerådets kirkeordningsgruppe*, Oslo 1980, s. 10 ff.
12. *Om konciliene og kirken*, 1539, gjengitt etter *Luthers skrifter i udvalg*, København 1963, bind 2, s. 394.
13. Regin Prenter: *Kirkens lutherske bekjennelse*, 1978, s. 88.
14. *Et problemnotat om embede og råd i Den norske kirke*, Kirkerådet, 1984, s. 20. Jfr. tankegangen i *Kirkens embede og råd. Hvem skal bestemme hva - og hvorfor?* Utredning fra en arbeidsgruppe oppnevnt av Kirkerådet, september 1987.
15. Ivar Asheim: *Søkelys på folkekirken: Kirke for folket - en sann kirke?* Gjengitt i *Med kall fra Gud og kirken*. Spesialnummer av *Inter Collegas* om Presteforeningens generalforsamling 1984, s. 13 f.
16. *Ibid.* s. 14.
17. *Ibid.* s. 14.

Mennesket – et «himmel-speil i mulde»

Om menneskets guddomme-lighet og Guds menneske-lighet

Av Ole Jacob Nyhus

«Naar vi derimod tænker os Gud som Verdens Skaber, da kan vi ei tænke os Ham som aldeles ulegemlig og uforanderlig, vi maa tænke os Ham i Tid og Rum og forestille os Ham under legemlig Skikkelse, som den menneskelige Skikkelses Forbillede».¹

N. F. S. Grundtvig

«Hva er et menneske siden du akter det så høyt og bryr deg så mye om det...?»²

Mennesket er den mest elskverdige av alle skapninger – i Guds øyne verd enhver pris. Og hva vi er i Guds øyne, er sannheten om våre liv. Mennesket er et gudebilde og et heligåndstempel. Det bærer barnelikheden med Gud Fader i seg. I det sanne menneskeliv speiler Gud sitt eget liv. Kjenner vi ikke vår høye opprinnelse, vet vi heller ikke hvor dypt vi har sunket. Står ikke paradiset levende for oss, forstår vi heller ikke hva menneskelivets redning består i.

Mennesket som *skapt i Guds bilde* er selve fundamentet i vår kristne tro. Hvor dette fundament ikke er lagt, mister kristendommen sitt feste i det konkrete menneskeliv. Den får innebygget motsetninger mellom det timelige og det evige som den troende aldri kommer til rette med. Det gir ofte unødige anføktelser og en falsk verdensforsakelse. Mange finner hjelp i en gjenoppgivelse av *skapelsens evangelium* om mennesket formet i Guds bilde.

Vår kultur leter iherdig etter et svar på spørsmålet etter mennesket og dets verd. Behovet blir stadig mer akutt ettersom vitenska-

pens manipulering med menneskeliv nærmer seg det groteske. Et sekularisert menneskesyn ser ikke ut til å kunne demme opp for denne utvikling. Kanskje har kulturen aldri hatt et slikt behov som nå – hvor nær sagt alt i mennesket kan måles og veies – for å kunne begrunne menneskeverdet i noe utenfor mennesket selv.

Kristendommen forankrer hvert menneskes uendelige verdi i Gud. Et kristent menneskesyn har ingen lære om mennesket i og for seg. Den dypeste sannhet om mennesket kommer bare til uttrykk når det tales om mennesket og Gud. Slik er det også når Kirken lærer om Gud. Den taler om Gud ved å tale om Gud og mennesket. Mennesket finner seg selv i Gud. Og Gud speiler seg selv i mennesket.

Som vi i det følgende skal se, vitner både skapelsen og inkarnasjonen om menneskets guddommelighet og Guds menneskelighet. *N.F.S. Grundtvig* er kanskje den i Norden som rikest har utfoldet hva det vil si å være skapt i Guds bilde – å bære denne «herlige Natur». Det har slått meg hvordan Grundtvigs poetiske billedspråk har en evne til å skape levende forestillinger og en erkjennelse av noe

av det evige og guddommelige, som en abstrakt filosofisk begrepsbruk ikke makter.

Det følgende er ikke ment som en vitenskapelig Grundtvig-studie. Det er mer snakk om personlige refleksjoner godt hjulpet av Grundtvig; refleksjoner jeg mener vil ha en klar relevans for den *praktiske teologi*. Knapt noe lærepunkt har nemlig større praktiske konsekvenser enn antropologien, og den praktisk teologiske betydning vil forhåpentligvis enkelte steder ligge i dagen. En «anvendelse på menneskelivet» med noen mer konkrete momenter for sjelesorgen og homiletikken er likevel på sin plass og følger til slutt.

1) MENNESKET ER GUDDOMMELIG

Hva er det som gjør at mennesket har en så enestående stilling i skaperverket? Hva utgjør menneskets identitet, vårt adelsmerke og fortrinn? Bibelens dypeste og mest fundamentale utsagn om mennesket lyder: Mennesket er skapt i Guds bilde og etter hans lignelse.

Det betyr at mennesket er skapt som et bilde og en lignelse av Gud; – «som et Skyggebilde af den treenige Gud, som det kan være i Tiden og Rummet.»³ Mennesket «slekter på» Gud som ingen annen skapning. På samme måte som Set lignet sin far Adam, bærer også mennesket *barnelikheden* med Gud *Fader*. Gen. 1,26 og 5,3 har identiske uttrykk: «Adam fikk en sønn etter sin lignelse, etter sitt bilde, og han kalte ham Set».

Det sanne mennesket er altså guddommelig. Det er Guds speil på jorden, en billedlig åpenbaring av Gud, et *synlig bilde av den usynlige*. Denne bibelske sannhet utgjør den dypeste forståelse av menneskets identitet og er det sterkeste uttrykk for menneskets gåtefulle storhet: «Du gjorde ham lite ringere enn Gud...».

Gudslikheten er et liv

Menneskets bestemmelse i verden er å leve menneskelivet så ens medmenneske gjennom ens liv kan fornemme noe av Gud; «...å prise deres Far i himmelen».⁴ Jo sannere mennesket lever sitt liv, jo klarere vitner det om Gud. At det er slik, ser vi når vi betrakter Kirkens hellige menn og kvinner. Ikke nødvendigvis helgnes ord, men selve deres liv, tvinger tanken hen mot Gud, mot en usynlig og større virkelighet. I møte med et menneske som Moder Theresa er det som vi fornemmer noe av evigheten, noe av Guds nærvær – en storhet vi må bøye oss for.

Det er ikke bare en del eller en side ved mennesket som er skapt i Guds bilde (Menneskets moralske, religiøse, intellektuelle, utrustning o.s.v.). Nei, *hele* mennesket og alt menneskelig er skapt i Guds bilde og etter hans lignelse. Det er derfor ved å betrakte menneskelivet i alle dets opprinnelige uttrykk: i troen, i håpet og i kjærligheten at vi kan få et levende bilde av Gud. *Troen* er tilliten til Gud og medmennesket, *håpet* er den glade forventning om vekst og fullendelse, og *kjærligheten* er hengivelsen til Skaperen og nesten. Slik er det opprinnelige menneskeliv, paradislivet i tro, håp og kjærlighet, en levende lignelse av Guds eget liv mellom Faderen, Sønnen og Helligånden.

Håpet er altså også en del av det opprinnelige gudbilledlige liv. Det er ikke slik at håpet forutsetter syndefallet. Mennesket er ikke skapt som et sluttprodukt, til en statisk tilstand uten mål og vekst. Et menneske er et menneskeliv, ikke et begrep, ikke et abstrakt vesen, men en *historie*. Slik er det også med gudbilledligheten. Den er ikke en abstrakt vesensbestemmelse ved mennesket, men et konkret liv. Menneskelivet er en kontinuerlig skapelse hvor Gud blir ved med å «forme mennesket av jordens muld og blåse livets ånde i det».⁵ Mennesket vil alltid være et stykke leire i Mesterens varme hånd fordi det dreier seg om et menneskeliv og ikke et ferdig sluttprodukt, et størknet kar. Mennesket er skapt *fullbærent*, men *ikke fullendt*, spedt i begynnel-

sen, fullendt i saliggjørelsen.⁶ Mennesket skapes altså til vekst og modning med et mål for sitt liv: å bli Guds avbilde etter Sønnens forbilde; «imitatio Christi»; guddommelig-gjørelse! Dette er paradishåpet.

Menneskelivet i sin opprinnelige skikkelse er en lignelse av Guds eget liv, et bilde av Guds faderlige hjerte – et «Himmel-Speil i Mulde».⁷ Gudsligheten er «Guds dybe Finger-Spor» eller et «Grund-Indtryk»⁸ i hjertedyppet, som stadig skulle minne mennesket om skapelseshensikten: å «være fullkomne lik-som deres Far er fullkommen».⁹ Dypt i hvert menneskes hjerte finnes et merke av Guds fingers avtrykk. Et uklart, men ikke uleselig merke fra Mesterens hånd – Skaperens eget bumerke på sitt fremste verk: Mennesket, en guddommelig forening av stov og ånd. Dette gamle Stradivarius-merket kan mennesket ikke viske ut. Mennesket vil alltid kunne «lese» sin Skaper i hjertedyppet. Menneskebar-net kan aldri helt unnfly sin Far og Skaper. Et barns opphav kan jo aldri gjøres om.¹⁰ Mennesket er jaget ut av Paradis som Adam, eller det har rømt ut av Farshuset som den fortapte sønn, men det bærer med seg et dunkelt minne, en sann og drømmende erindring om paradislivet i Fars hus.

Også historien lærer oss at gudsbildet i menneskehjertet nettopp er et uutslettelig merke – en «character indelebilis»! Det ser vi av den til alle tider universelle og mytiske forestilling om en tidligere gullalder¹¹ på jorden, da mennesket levde det udødelige paradisliv i tro, håp og kjærlighet. Dette liv som mennesket til alle tider på forunderlig vis har strebet etter å virkeliggjøre, som et hellig kall, for ikke å fornekte seg selv.

Begynnelsen er såre god

Et slikt vitnesbyrd om Paradiset eller en tidligere «gullalder» på jorden finner vi også i overbevisningen om at grunnskaden eller destruksjonen i verden og menneskelivet er noe sekundært og uopprinnelig. Mennesket har en fast overbevisning om at disharmonien og

den onde virkelighet på et vis ikke stemmer med opphavet, med meningen eller sannheten.

Skaden forutsetter jo det fullkomne, det hele som utgangspunkt. Det hele må være der før noe kan skades. Løgnen forutsetter sannheten, og det meningsløse forutsetter mening. Alt ondt er betinget og definert ut fra det gode. Dette er et evig vitnesbyrd om at alt en gang har vært «såre godt», og at alle tings opprinnelige identitet er god. Dette forutsetter i virkeligheten en tro på en Skaper, som den gode vilje bak alt, som har formet en verden med orden, mening og helhet. Derfor har alt godt, alt vakkert, alt som er edelt ledet menneskenes tanker videre mot Gud som opphavet til alt det gode. Og omvendt, har ødeleggelsen og disharmonien alltid skapt uro og lengsel etter mening og helhet og en streben etter den opprinnelige hele identitet. Slik driver også destruksjonen som det godes negative uttrykk, tankene hen mot Gud. Også verden er med andre ord gud-formet eller teomorf. Naturen har liksom menneskelivet bevart en rest av den tapte herlighet, og slik fortsetter den å avlegge vitnesbyrd om sin Skaper. Himlene forkynner fortsatt hans herlighet. En blomst priser Gud ved å være en blomst, og mennesket priser Gud ved å være sant menneske, d.v.s. et medmenneske. Slik priser hele skapningen Gud ved å være det den er i Guds skapertanke.

Urtragedien

Etter syndefallet er menneskets gudslighet blitt skadet og formørket. Gudsbildet er blitt uklart, ja, smadret og istykkerrevet. Hjertet er ikke lenger bare et tempel for Helligånden, men øg en stall for Fanden. Det er blitt både «Skiøge-Hus» og tempel.

Øret er blitt tunghørt for Guds kall; øyet svaksynt for Hans herlighet; tungen stammende til å lovprise og «Vor Sjæl en selv klog Daare».¹² Synden har invalidisert menneskelivet og alle dets sanser. Lik en olding som legger hånden bak øret; og myser med slørete

øyne; slik søker det invalidiserte mennesket sin Gud. Det hører en svak stemme i hjertedypet; «du skal..., og du skal ikke...», og det skimter noe av hans herlighet. Men det glade budskap om Menneskesønnen som ga sitt liv, hører det ikke. Først når det utenfra ropes inn i øret, kan det høres.

Dette er menneskets tragedie. Syndefallet er selve urtragedien i menneskelivet.¹³ Fallet har gitt menneskelivet en «Grund-Skade».¹⁴ Allerede fra mors liv bærer mennesket *hjerterykdommen* og *banesåret*. Et slør har lagt seg over menneskeøyet. En *tåke* har bredt seg mellom himmel og jord. Mennesket ser ikke lenger verden slik den virkelig er, for det ser en verden uten Gud. Og en verden uten Gud er en skinnverden.

Språkforvirringen i Babel

Ved fallet gikk også menneskets opprinnelige språk tapt, det språk som klart kunne gjenomskue *menneskegåten*: forholdet mellom Skaper og skapning, støv og ånd, himmelsk og jordisk, det synlige og det usynlige. Dette er den *babelske språkforvirring* som gjør at det guddommelige og himmelske for mennesket nettopp blir noe *uutsigelig*. Etter fallet lever mennesket i en *mytisk tid* hvor myte og virkelighet er blitt adskilt. Virkeligheten (den himmelske og den jordiske) er for mennesket blitt en *spaltet virkelighet*. Den umiddelbare forståelse av det evige og guddommelige er gått tapt, og er nå bare mulig gjennom myter og lignelser.¹⁵

Mytens oppgave er å bringe kristendommen tett inn på livet, slik at mennesket i det timelige sanselige liv ser at menneskelivet i sin rot er religiøst. Nå ser mennesket dette bare stykkevis og delt som i et speil og i en gåte. I fullendelsen klares gåten og myte og virkelighet blir igjen ett. Mennesket må nå lete etter ordene for bruddstykkene av en virkelighet som det aner og erindrer, men ordene blir om-tåket og uklare. Hos poeten og i de eldgamle myter ser vi hvordan mennesket slik forsøker å sette ord på en verden bak tåken: i mytene

om skapelsen i tidenes morgen, den første gullalder på jorden, fallet med dets altomfattende følger, kampen mellom liv og død, den endelige dommen og forsoningen mellom himmel og jord. Disse myter som alltid har fulgt menneskeslekten har noe av den guddommelige sannhet. I glimt makter poeten å *gjenskape bilder* av den opprinnelige harmoni. Den harmoni som nå er avløst av disharmonien og striden mennesket erfarer i alle forhold. Disse myters tolkning av historien og menneskelivet har ofte mye til felles med kristendommen, samtidig som kristendommen hjelper oss til å forstå mytene rett.

Skilsmissen

Før syndefallet hadde mennesket en både levende og klar forestilling om det åndelige og evige. Etter skilsmissen mellom Gud og mennesket er virkeligheten spaltet, støvet og ånden er blitt adskilt og det åndelige blitt usynlig.

Ut fra en slik virkelighetsforståelse kan det med en viss rett tales om også en «*ontisk forsoning*» hos Grundtvig – forsoningen mellom himmelsk og jordisk, støv og ånd, timelig og evig, guddommelig og menneskelig (jfr. Kol.1, 20). Denne forsoning har en diametral motsatt «retning» enn den vi gjerne finner i gresk filosofi og hos Platon. Det som er følgen av *syndefallet* for Grundtvig, adskillelsen av støv og ånd, er selve *frelsen* for Platon! Skaperakten har også denne forenede retning; Gud blåser ånden inn i støvet, og i nyskapsen tar ånden igjen bolig i legemet. På gudmennesket Jesus er denne virkelighet ikke lenger spaltet, men hel – forsonet og gjenforenet. Men også ordet i menneskemunn, som er en rest av gudbilledligheten, har beholdt noe av denne opprinnelige enhet, enheten av timelig sanselig og evig åndelig. Timelig sanselig er ordet fordi det høres og er ikke mer, og evig åndelig er ordet fordi det skaper hva det nevner og aldri kan dø. «Eit ord er eit under» (T. Johnson).

Mennesket trenger etter skilsmissen til en «*overordentlig Aabenbaring*»¹⁶ for både rett gudskunnskap og gudsdyrkelse. Bibelen gir i disse ting en både solid og pålitelig innsikt. «Det Gamle og det Ny Testamente er to Mangeløse Bøger»¹⁷ i sin tyding av verden og menneskelivet. Bibelen gir en «*Grundkløgt*» på livet som ingen annen bok. Var f.eks. ikke Mo-

sebokens myter om skapelsen av mennesket i Guds bilde og syndefallet skrevet, måtte disse først diktes skulle det kunne tales sant om menneskelivet. Og, framfor alt, i Jesus fra Nasareth møter mennesket en guddommelig sannsiger som overgår enhver vismann.

Badet, udødelighetsmedisinen og himmelbrevet

Men kristendommen er mer enn *tydning*. Det er først og fremst *redning*. Kristendommens tydning av tilværelsen er ikke det mest enestående. Det mest enestående ved kristendommen er dens *kraft* til å berge. Kristendommen alene har *badet* som gjenføder menneskelivet, og *udødelighetsmedisinen* som leger hjertesykdommen og banesåret – Menneskesønnens legeme og blod. Dette blod som Jesus en gang fikk i Marias morsliv, er Eva-slektens blod. Dette blod har han tatt opp i seg, forenet med sin guddom for så å utøse og gi tilbake det samme blod, men nå rensket og friskt til sin Kirke. Og når Jesus slik «blander blod»¹⁸ med sin menighet, nedkjempes døden – selve «Arvefienden».¹⁹

At alle mennesker bærer med seg en «rest» fra paradislivet, er i virkeligheten forutsetningen eller mulighetsbetingelsen for at Guds tale til mennesket kan forstås. Hvis paradislivet var fullstendig tapt, da var Guds tale til oss om den guddommelige tro, håp og kjærlighet uten referanse til det naturlige menneskeliv og uten mulighet for å kunne gripes i tro. Hvis det opprinnelige og gudbilledlige liv var uten kontinuitet med noe i vårt nåværende liv, da var Guds ord ikke annet enn tomme ord og lyder, ja, som «*Bjæf af Hunde*»²⁰ for menneskeøret. Men Guds ord har alltid rørt ved mennesket, overrumplet, utfordret og tatt mennesket til fange. Det har alltid vært et levende og virkekraftig ord som har stukket i menneskehjertet lik et tveegget sverd. Det guddommelige ord gjennomtrenger mennesket til det kløver sjel og ånd, marg og ben, og dømmer hjertets tanker og planer. Men Guds

ord gjør også mer: det trøster den sørgende, gir håp til den fortvilede, opprøiser den falne og gjør den blindfødt seende. Det føder sjelen med himmelsk manna, og metter den som hungrer og tørster etter rettferdighet.

Dette faktum, at mennesket kan høre Guds ord, forstå det, føle seg dømt av det, men også feste lit til det og svare på Guds tiltale i tro, viser at mennesket tross sitt dype fall har beholdt en vesentlig *likhet med Gud i ordet*.²¹ Mennesket kan ikke tale med noen annen enn sitt medmenneske og Gud! Dette viser den grunnleggende likhet som i hele skapelsen bare finnes mellom Gud og mennesket. Det dypeste fellesskap mellom mennesker som åpent snakker sammen, finnes også i fellesskapet mellom Gud og mennesket fordi Gud og mennesket har ordet sammen. Ordet gir den dype forbindelse mellom Gud og menneskehjertet. Ordet er en *himmelstige*, et møtested mellom himmel og jord. Ordet er Gud og menneskers «*Himmel-Brev*».

Menneskets opprinnelige billedlikhet med Gud er altså ikke fullstendig tapt. Menneskelivet i sine mest opprinnelige og edle uttrykk kan fortsatt framstå som et levende bilde av Guds eget liv og vesen – om enn i en meget tvetydig og dunkel utgave. Dette «skyggebilde» kan vi ane i foreldrekjærligheten eller i forholdet mellom mann og kvinne som elsker hverandre. Her er den guddommelige og menneskelige kjærlighet, tross sin himmelvide forskjell, av samme vesen og art; her finnes en kontinuitet. Her gjelder på ingen måte bare et «ganz Anderes». Denne likhet er den selvsagte forutsetning for alle Bibelens lignelser om Gud. Kontinuiteten mellom guddommelig og menneskelig er forutsetningen både for at menneskelivet kan gi lignelser om Gud, men også for at Gud kan være et forbilde for mennesket. Overalt er gudbilledligheten den underliggende forutsetning.

Det kristne menneskesyn gir altså det naturlige mennesket en viss mulighet til å kunne erkjenne Gud. Menneskelivet selv utgjør et visst potensiale for gudserkjennelsen. Mennesket har en «erindring» fra livet i Fars hus som vi kan skimte i mange av folkeslagenes

myter. Mennesket bærer med seg en rest fra paradislivet. Denne «rest» er i virkeligheten en rest av gudbilledligheten. Mennesket har i ordet en kommunikasjonsmulighet med Gud som ingen annen skapning er forunt. Disse ting utgjør vel og merke et *potensiale* for gudserkjennelsen, og i hvilken grad dette rent faktisk har gitt opphav til en sann gudserkjennelse, er et spørsmål som må besvares med forsiktighet og nyanser. Noe er sant og noe er edelt, noe er løgn og noe er bedrag i det religiøse mangfold. Mange religiøse delsannheter er satt inn i en sammenheng hvor helheten er gal og delsannhetene mister dermed sin betydning. Menneskets *innbildningskraft* slik den kommer til uttrykk i poesien og mytene, lar seg nemlig fange i *løgnens* tjeneste. Den skaper da ikke lenger sanne bilder som en *ihu-kommelse* av livet hos Gud, men forvendte bilder. På denne måten framstår poesien som menneskets høyeste mulighet til å kunne gjennomskue menneskegåten som er Skaper/skapingforholdet. Og omvendt, i løgnens tjeneste hvor dette forholdet benektes, framstår poesien som et uttrykk for menneskets dype fall.

2) GUD ER MENNESKELIG

At mennesket er skapt i Guds bilde, er ikke et utsagn som bare sier oss noe om mennesket. Utsagnet sier også noe fundamentalt om Gud: at Gud kan lignes med mennesket, at Gud er *menneskelig!* Det var derfor ingen tilfeldighet at Gud valgte å åpenbare seg for oss i menneskeskikkelse. I virkeligheten var det ingen annen form enn menneskeformen Gud kunne kle seg i. Mennesket er jo skapt som en *avbildning* av Gud. Menneskehammen passer Gud, den har Gud selv som modell. Jesus er den sanne åpenbaringen av Gud, den sanne avbildning av guddommen, *fordi* han er fullkomment menneske. Den som ser *mennesket* Jesus fra Nasareth, ser Gud! Jesus er Guds bilde, (eikon tou theou),²² mennesket er skapt i eller *etter* Guds bilde (kat' eikona).²³ Her er

kontinuiteten, men også diskontinuiteten mellom Jesus og oss som gjør at han alltid vil være det makeløse gudsbildet.

Jesus gudslighet er fullkommen. Hans bilde av Gud er uten plett og lyte. Slik Jesus er, slik er Gud! Menneskene har alltid stilt spørsmål etter Gud: Hvem er Gud? Har han noe slags forhold til oss? Hva ønsker han i så fall å gjøre med oss? I Jesus har Gud Fader gitt sitt svar ved å åpne sitt hjerte. For Jesus, det sanne mennesket, er et *speil* av Guds hjerte. I Jesu menneskeliv og velgjerninger ser vi like inn i Guds vesen.

Også i saliggjørelsens tid er det altså slik at *Gud åpenbarer seg selv «i, med og under» mennesket*. For aldri har Guds herlighet blitt vist oss slik som når «Ordet ble *menneske* og tok bolig iblant oss». Der, i det sanne mennesket, ser vi «utstrålingen av Guds herlighet og bildet av hans vesen».²⁴ I dette mennesket «er hele guddomsfylden legemlig tilsted»!²⁵

Møtet med dette fullkomne mennesket er som et «mysterium tremendum et fascinans». Lik et rømt barn i utlendighet, som etter år, en dag med ett får øye på sin far; undrende, sakte gjenkjennende, famlende, redd, men også usigelig glad – slik var jødernes møte med Jesus. For i møte med denne mann møter mennesket igjen sin *pregeform* og sitt forbilde. Her konfronteres folket med selve *prototypen* – den nye Adam. Folkets dunkle bildeledlighet i hjertedypt framstår her tydelig og forklart. Derfor ble de «slått av undring».²⁶ For aldri har menneskelivet blitt levd så sant, så rett, så godt og så vakkert som hos Jesus; og han levde det *samme menneskeliv* som vi lever, men ikke mestrer. Dette at mennesket i møte med Jesus utfordres, stilles på valg og må «underlig bevæges og opvarmes» skyldes Guds uutslettelige avtrykk i hjertedypt og gjenkjennelsen av paradislivet i Jesu eget liv.

Også i Det gamle testamentet framstår Gud med menneskelige trekk. Vi møter en Gud med ansikt, ja, med øre, nese og munn. Han vandrer omkring i Eden, snakker til mennesket, harmes på dem, gråter, ler, fortviler, kjemper, slåss og berger.

Dette er ikke primitive gudsfestillinger

som kun hører til i den gamle pakt og i «primitive religioner». At andre religioner har forestilt seg Gud i menneskeskikkelse, er snarere et vitnesbyrd om gudbilledlighetens rest hos alle folk. Hvis dette er «primitivt», har i såfall Det nye testamente den mest primitive gudsforestilling. Her forkynnes det jo at mennesket Jesus er Gud! Her er i virkeligheten den antropomorfe gudsforestilling presset til det absolutte. Gud selv blir her et menneskebarn i Marias morsliv og får kjøtt av hennes kjøtt og ben av hennes ben. Derfor, når Gud slik «kom til sitt eget», kan mennesket igjen juble med Adam i Paradis og si: «endelig, dette er ben av mine ben og kjøtt av mitt kjøtt». Guds Sønn er vår bror! Ja, mennesket er i sannhet «hans slekt»,²⁷ slik både hedningene og apostelen vitner om det. Gud selv gjennomlever menneskelivet som foster, spedbarn, barn, ungdom og voksen. Jesus ler, gråter og ynkes. Han blir sulten, trøtt og redd. Inkarnasjonen har dermed godtgjort at *alt menneskelig og hele menneskelivet kan bære likheten med Gud!* Intet menneskelig er uforenlig med det guddommelige. Det er ene og alene *synden* som skaper skilsmisse mellom Gud og mennesket. Synden alene, og ikke filosofenes metafysiske gap, er det som forhindrer skapelsens mål: at Gud og hans folk kjærlig forenes som brud og brudgom, og «hindrer Ham fra hvad Han ellers baade kunde og gjerne vilde, at opslaae sit Paulun iblandt Menneskenes Børn».²⁸

3) ANVENDELSE PÅ Menneskelivet

Grundtvig er en kilde å øse av for den praktiske teologi. Grundtvig som alltid bestrebet seg på at teologien ikke bare måtte bli et fag for de lærde, men nettopp praktisk, d.v.s. anvendelig på menneskelivet.

Fornøyet skildre han den «Skriftkloge Bibel-Eremit» som anvondret fra folkelivet har låst seg inn i studerkammeret med sine latinske og greske ordbøker, får å finne ut av Skriftens dunkle og hemmelige mening.

Han er full av forakt for «den høytyske Inbildning, at Livet kan og skal lade seg forklare, før det leves». Det er «det hele, store Menneskeliv, Slægtens Liv...» som må være «...al sand og levende Videnskabeligheds Gjenstand og Opgave... Folk er meget ilde tjent med sprenglærde Mænd, som tage sig i Agt for deres Modersmaal, saa de vilde gjøre alle Lande den største Tjeneste, naar de stiftede en lærd Republik i Ny Syd-Wales, eller hvor der ellers er Rum nok, og der enten gjorde Latinen til Modersmaal eller skabte et Universal-Sprog, hvori de med Skibs-Leilighed meddelte Verden deres Opdagelser!»²⁹

Skal teologien fylle sin oppgave må den være seg bevisst at den liksom kristendommen er til for menneskelivets skyld og ikke seg selv. På dette punkt er jeg redd Grundtvig ikke er mindre aktuell i dag.

Sjelesørgeriske konsekvenser

Med tanke på våre hjemlige forhold er det visse grundtvigske anliggender som blir særlig aktuelle, ikke minst i *sjelesørgerisk* sammenheng. Den luthersk ortodokse pietisme fra Gisle Johnson har satt et dypt preg på norsk kristendom. Denne pietisme kjernetegnes ikke minst av en utmaling av menneskets totale syndeforderv på en egenartet og så radikal måte at syndig og menneskelig lett sammenfaller og menneskeverdet devalueres. En slik antropologi har ikke minst store praktiske konsekvenser, ofte med negative følger for hele livsfølelsen og livsholdningen. Et visst trykk fra Pontoppidan og Johnson kan fortsatt spores i vårt folk.

Det som gjerne blir galt ved en slik kristendom er at den lett undergraver seg selv ved at evangeliet taper sin forutsetning i skapelsen. Hvor det jordiske menneskeliv ensidig betraktes ut fra synden, mørket og døden, mister en etter hvert evnen til å kunne se det naturlige menneskelivs fantastiske gudgitte muligheter. Det blir gjerne ubegripelig hvorfor Gud *på død og liv* satser alt på å berge dette liv. Hva er det nå egentlig som skal frelses ved kristendommen? Ikke få kristne tenderer mot en form for gnostisk forløsning eller «sjelefrelse», hvor kristenlivet blir en hvileløs kamp

hvor en skal forsake det timelige og gå i en stadig angst for å miste det evige. En sliter med en falsk dualisme mellom det timelige og det evige, mellom himmelsk og jordisk. Bundetheten til det jordiske skaper en for kristendommen unødig anfektelse.

Den bibelske dualisme er ikke statisk og fysisk ved at den deler opp verden i ulike tilværelseskvaliteter. Den bibelske dualisme foreligger bare som en *historisk* virkelighet i det konkrete liv. Det er dualismen som springer ut av *syndefallet* mellom Gud og Satan, sannhet og løgn, liv og død, lys og mørke. Denne dualisme er uavhengig av den første og finnes overalt i tilværelsen også i det mest «åndelige».

Grundtvig har ved å understreke menneskets uutslettelige gudbilledlighet, og «vor herlige Natur» vist det jordiske menneskelivs paradisiske potensiale. Mange ting kommer i sitt rette lys først når de sees fra «Paradisbjergene». Bare når mennesket kjenner sin høye opprinnelse, at det «opprandt af Gude-Æt», kan det rett forstå sitt dype fall og hva frelse er – syndsforlatelse og evig gudbilledlig menneskeliv på jorden. Først når skapelsens evangelium om menneskets skapelse i Guds bilde blir levende for oss, kan gjenløsningens evangelium bli den store glede for hele folket. Bare når det jordiske menneskeliv får avgjørende betydning for et menneske, kan også Guds tale til mennesket få det: som befrielse fra alt som ødelegger dette menneskeliv og redder det fra døden. Det er jo ikke noe annet liv, men nettopp det gudskapte jordiske menneskeliv som skal berges ved kristendommen. Jo mer mennesket elsker livet, jo mer må det elske Livsfyrsten. Desto mer det hater synden og døden, desto mer begjærer det syndsforlatelse og legemsoppstandelse. Jo mere jord, jo mere himmel! En skulle kanskje tro det var unødvendig å peke på så enkle og soleklare ting, men erfaring har vist meg at for mange kristne representerer disse ting en ikke så liten «aha-opplevelse» av stor sjelesørgerisk betydning.

Vår pietistiske arv har ensidig pekt på evangeliets *negative* tilknytningspunkter i jordelivets møye, synd og død. Hamret en lenge nok på synden ville nok ordet til slutt

trengte inn i det forskansede menneskehjertet. Dette har en viss bibelsk berettigelse, men uten at *evangeliets positive tilknytningspunkter* først er levendegjort, kan kristenlivet vanskelig unngå virkelighetsflukt og de mange former for sneversynt «åndelighet». Grundtvigs kristendom har en egen evne til å gjøre Gud og himmelen til det høyest attråverdige ved at mennesket elsker «det jævne, muntre og virksomme Liv paa Jorden». Kjærligheten til menneskelivet er det som stormer Guds rike og river det til seg med makt. Den samme kjærlighet til verden som drev Gud til jorden driver også mennesket til Gud!

Det finnes en form for syndserkjennelse og kristeliggjort elendighetsfølelse som går på selvspekten og selvfølelsen løs. Grundtvigs kristendom kan hjelpe oss til å gjenoppdage storheten ved det å være menneske og gi alt det menneskelige sin rett og verdighet tilbake.

Homiletiske konsekvenser

Også for *homiletikken* har Grundtvig enormt mye å gi. Det får her bare bli med noen antydninger. I spørsmålet om tilknytningspunktet for ordet, ser vi hvordan hans utfoldelse av gudbilledligheten åpner for rike og virkelige oppbyggelige perspektiver. Guds tale til mennesket kommer ikke loddrett ovenfra som et lynnedslag for så i samme sekund å rykkes tilbake (den tidlige Barth) eller som en elendighetsfølelse ordet kan knytte seg til og bekrefte (pietismen). Det er for Grundtvig ikke snakk om å møysommelig skulle lete seg fram til et tilknytningspunkt for ordet. Nei, hele menneskelivet og menneskeslektens historie ligger som en åpen mark og vansmekter etter Guds ords livgivende værregn.

I spørsmålet om prekenens *form* har Grundtvig på et originalt og levende vis understreket et grunnleggende bibelsk anliggende, nemlig at vi alltid må tenke og tale om Gud «...i Tid og Rum og forestille os Ham under legemlig Skikkelse, som den menneskelige Skikkelses Forbillede». Slik må det være fordi menneskets forestillingsevne er innskrenket

til tiden og rommet. Mennesket kan ikke gjøre seg noen levende forestilling om en evig, ulegemlig, uforanderlig og usynlig Gud, men i sine gjerninger framstår Gud nettopp legemliggjort i tiden og rommet. Mennesket må alltid ha noe sanselig å erfare det åndelige gjen- nom. Derfor ble også Ordet kjød. Gud har i virkeligheten alltid framstått for mennesket i «syndig kjøds lignelse».³⁰ Gud er ikke til for oss uten i Sønnens kjødsikledde bilde. Bibelen og Kirkens Herre har alltid talt i *lignelser* og ikke i abstrakte kategorier om Gud. «Om noen taler, han tale som Guds ord».³¹ Det gjelder også formen.

Og hva angår *innholdet*: fordi Guds eget liv speiles i og lignedes med menneskelivet, er det bare ved først å kjenne menneskelivets grunnforhold at vi kan gjøre oss levende forestillinger og tale rett om Gud. Vet vi ikke hva tro, håp og kjærlighet blant mennesker er, faller forkynnelsen om den guddommelige tro, håp og kjærlighet død og makteløs til jorden. «Menneske først...» er slik også et hermeneutisk prinsipp. Bibelen og menneskelivet må stå i et levende vekselvirkende forhold, men alltid slik at menneskelivet kommer først som Bibelens gitte forutsetning og gjenstand. *Menneskelivet må først forklare Skriften, før Skriften kan forklare menneskelivet.* Teologien må derfor utformes i nærkontakt med livet, i de nære livsrelasjoner, i hjem og samfunn. Vi må ha tilegnet oss både erfaringer og et *levende språk om de grunnmenneskelige livsforhold* for både å kunne forstå Skriften rett og for å kunne tale livsnært om Gud.

Den nokså utbredte oppfatning at teologenes tale er så «svevende», så «livsfjern» o.s.v. skyldes ofte nettopp at teologien og prekenen er blitt til på universitetet og i studérkammeret hvor det pulserende liv er stengt ute, så teologien uforstyrret kan få leve i sin egen verden. En preken må gjerne nedskrives i studérkammeret, men før den nedskrives må predikanten ha dratt teksten ned i livet, knyttet den sammen med konkrete og allmenne livserfaringer,³² og holdt den der til teksten har åpnet seg. Dette er predikantens store utfordring: å holde menneskelivet og Ordet så

tett sammen, at de gjensidig opplyser hverandre og mennesket finner troen, håpet og kjærligheten i dette Ord. Bare på denne måten kan vi også gjenoppdage rikdommen og visdommen i Guds ord.

Til slutt lar vi Grundtvig selv slippe til for poetisk å sammenfatte det vesentligste:

Er os tomme Ord og Lyde
Eget Folk og Fedres Land,
Ved vi ej hva de betyde
Mer end Mængde Muld og Strand, -
Tant er og hvert Ord vi tale
om Guds Riges Bjærg og Dale,
Om Guds Folk og Menighed.

Føler ej vi i vort Hjærte,
Vi oprandt af Gudeæt,
Ej vi føle kan med Smerte,
At vi arted os fuld slet,
Kun med Spot med Ord vi møde;
At gjenløse og gjenføde
Gud os vil som sine Børn.

Ingen har Guldaarer fældet,
Som ej Glimt af Guldet saa;
Saa Guds billedet, forældet,
Maa i Glans dog for os staa,
Om hos os det skal fornyes;
Thi fornyes kan, som flyes,
Kun hvad gammelt end er til.

Derfor dybt os end kan røre
Det Guds-Ord som os har skabt,
Naar vi af Guds Mund vi høre,
At det bedste vi har tabt:
Barne-Lighed med vor Fader,
Sandheds Gud og Løgnens Hader,
Kjærlighedens Kildespring.³³

NOTER

1. Kort Begreb af Verdens Krønike, Betraget i Sammenhæng ved Nik. Fred. Sev. Grundtvig, Præst - København 1814, s. 14. Opptrykk i *Grundtvigs studier 1986*. København 1987 s. 7.
2. Job 7,17.
3. Se note 1.
4. Matt. 5,16.
5. Gen. 2,7.
6. Denne tanken er klart utviklet allerede i oldkirken ikke minst hos Ireneus, jfr. her G. Wingrens interessante Ireneus-studie, *Människan och Inkarnationen enligt Ireneus*, Lund 1947. Grundtvig utviklet de samme tanker også før han selv oppdaget Ireneus som på mange områder skulle få stor betydning for ham.
7. Nik. Fred. Sev. Grundtvig: *Sang-Værk til den Danske Kirke I-IV*, Kbh. 1944 ff. IV 78,5.
8. *Sang-Værk I* 135,3.
9. Matt. 5,48.
10. Dette punkt var årsak til en heftig debatt mellom grundtvigianerne og de ortodokse lutheranere i Norge i forrige århundre. G. Johnson hevdet at det ikke-gjennfødte barnet var «Djævelens Barn», mens grundtvigianerne understreket at «Den forlorne Søns Fader elsker sin Søn, ingenlunde fordi Sønnen fortjener det, men fordi han er *Hans søn*», han er barn uten barnekår, borte fra nåden og farshuset. Jfr. min artikkel *For Menneskelivets skyld - Menneskesyn og livsholdning hos våre grundtvigianere* i *Ung Teologi 2/1986* s. 19 ff. Dette er interessant å holde sammen med vår dåpsliturgi hvor det jo heter at Gud i dåpen «...har gjort deg til sitt barn».
11. Et interessant arbeid som viser hvor intergrert denne myte var i hele vår nordiske åndshistorie særlig idet forrige århundre er prof. Paulus Svendsens bok: *Gullalderdrøm og utviklingsstro*, Gyldendal 1979, se særlig s. 337-351 og s. 461-471.
12. Grundtvig har i *Sang-Værket 138,7-9* en både morsom og teologisk dyptloddende skildring av syndefallets konsekvenser.
13. For å unngå den flacienske tendens til demonisering av mennesket, vektlegger Grundtvig sterkere det *tragiske* i at mennesket lot seg *lokke og bedra* av Slangen, enn fallet som forårsaket av menneskets onde lyst og positive ugudelighet.
14. Grundtvig underslår ikke på noe vis alvoret i denne grunnskade, som det så ofte feilaktig er blitt hevdet fra luthersk hold, jfr. *Den Christelige Børnelærdom*, København 1968 s. 177 ff.
15. Det er forsket mye på Grundtvigs mytologi og erkjennelseessyn. To vektige bidrag er, Henning Høirup: *Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse*, København 1949, og Helge Grell: *Skaberordet og billedordet - Studier over Grundtvigs teologi om ordet*, København 1980.
16. *Den Christelige Børnelærdom* Kbh. 1868 s. 212.
17. *Ibid.* s. 271.
18. Uttrykket stammer fra Ireneus.
19. Grundtvigs motsetning er framfor alt liv og død. En svært leseverdig og lett tilgjengelig studie på dette er: Henning Høirup: *Fra døden til livet. Grundtvigs tanker om liv og død*, København 1983.
20. Grundtvig understreker sterkt at ordet i «Folke-mund» og ordet i Bibelen, ordet i Guds munn og i menneskets hjerte, må bety det samme, hvis ikke hele vårt gudsforhold skal bli «Spilfægterii». Fordi Gud taler menneskespråk, kunne også Helligånden tale på alles *morsmål* Pinsedag. Morsmålet er overalt kristendommens forutsetning fordi Gud meddeler seg gjennom ordet, idet han på ethvert sted under himmelen «låner» folkens språk. På denne måte blir også *folkelivet* hvor det levende morsmål blir til, det kristelige forutsetning. Det er i denne sammenheng Grundtvigs originale sammenholdelse av «det folkelige» og «det kristelige» kommer inn. Kort kan han uttrykke dette forhold slik: «Er os Ord i Folkemunde ei langt mer end Bjæf af Hunde, aldrig fatter vi Guds Ord». *Christenhedens Syvstjerne VI*, 64.
21. Grundtvig utvikler dette i utallige sammenhenger på forskjellig vis, og dette representerer kanskje hans mest *originale* bidrag til menneskesynet. Ordet er det klareste uttrykk for menneskets gudbilledlighet og er det som skiller oss fra alle de «Umælende». «Ordet er noget forunderligt, og noget mageløst, ...noget skaberligt og guddommeligt, som vi maa kalde saa, fordi vi efter vor Erfaring, kun har det til fælles med hinanden og følgelig med vor fælles usynlige Gud og Skaber». *Haandbok i N. F. S. Grundtvigs Skrifter*, udvalgt ved E. Borup og F. Schrøder, København 1931, III s. 154.
22. 2. Kor. 4,4; Kol. 1,15.
23. Septuagintas oversettelse av Gen. 1,26; jfr. Rom 8,29; 2. Kor. 3,18; Kol. 3,10; Jak. 3,9.
24. Hebr. 1,3 jfr. Joh. 1,14.
25. Kol. 3,9.
26. Evangelistene forteller hele 25 ganger at folket «undret seg» over Jesus. De «undret seg over hans forstand» Luk. 2,47, hans «herlige ord» Luk. 4,22 og «over det han gjorde» Luk. 9,43. «Alle ble ute av seg selv av undring og priste Gud» Mark. 2,12.
27. App. 17,28.
28. *N. F. S. Grundtvigs Vartous-Prædikener 1839-1860 i udvalgt ved Holger Begtrup*, København 1924 s. 61.
29. Grundtvig i *Skolen for Livet 1838*, sitert etter *Haandbok i N. F. S. Grundtvigs Skrifter I* s. 64.
30. Rom. 8,3.
31. 1.Pet. 4,11 *hås* logia theou, *liksom* Guds ord.
32. Med «konkrete og allmenne livserfaringer» menes opplevelsen av slike ting som: kjærlighet, hat, glede, sorg, lidelse, sykdom, død, vennskap, nærhet, mening, meningsløshet, elendighet, hjelpsløshet, tilkortkommenhet, frykt o.s.v. Slike grunnmenneskelige livserfaringer er felles for menneskene til alle tider. Det er derfor ingen historisk uoverstigelig kløft

mellom oss og David eller Paulus. Vi kan forstå de bibelske forfattere fordi vi har det vesentligste felles: vi lever det *samme menneskeliv* under de samme eksistensvilkår. Menneskelivet er og blir i vesen og art det samme til tross for alle omskiftelser. «Elia var et menneske under *samme kår* som vi...» sier Jakob

(Jak. 5,17). Derfor har Elia noe å si Jakob, og derfor har Bibelen noe å si oss.

33. Christenhedens Syvstjerne. Et kirkeligt Sagakvad VI, vers 68-70 og 72, sitert etter *Haandbog i N. F. S. Grundtvigs Skrifter* Kbh. 1931 III s. 182 f.



Ordinasjon av ikke-teologer

Det fantes en tid da prester ble godkjent på bakgrunn av evne til å fremsi Fadervår og Trosbekjennelsen (H. Werdermann: *Der evangelische Pfarrer in Geschichte und Gegenwart*, 1925). Det fantes også en tid da Luther selv sa: «Har du en from, ærlig mann på landet eller i byen, så ta denne redelige, fornuftige mann som har bak seg et skikkelig liv, og gi ham et embete. Gud selv vil gi trivsel og velsignelse til hans tjeneste» (WA 28,532,14ff). – Vi tar disse perspektiver med oss når vi spanderer et langt *sideblikk* på det aktuelle spørsmål om ordinasjon av ikke-teologer. Tanken er ikke *så* radikal som den kan se ut ved første øyekast.

Jeg skisserer i det følgende kort *noen* av de momenter som kan forsvare en åpning i denne retning. Skissen går meget langt i grunnleggende åpenhet, men vil i praksis trekke trange grenser for den som skal slippe igjennom. Skal man diskutere denne saken seriøst, bør man merke seg alle forbehold og begrensninger. Poenget er slett ikke å åpne en lettvent vei.

Alt som kan styrke troens liv i menighetene bør imidlertid forsøkes, i det minste som en prøvordning. Dette er for meg nyordningens viktigste premiss. Da fortøner også *mulighetene* seg større enn de åpenbare problemer, og kreativiteten kan settes inn på å løse disse.

Prestetjenestens innhold og krav

Prestetjenestens innhold kan ikke beskrives utfra presteutdannelsens faktiske form, men utfra de funksjoner som en prest skal ivareta ifølge bibelsk og luthersk tankegang.

Uten å gå inn på en omfattende prinsipiell diskusjon om dette, vil jeg slå fast at en prest må være skikket som *forkynner og underviser, sakramentsforvalter og gudstjenesteleder, sjelesørger og veileder*. Den *lederfunksjon* som følger alle disse oppgaver, bør i tillegg fremheves spesielt, og også sees i lys av administrative, personellmessige og kirkebokføringsmessige oppdrag. Dessuten er en vesentlig del av prestens kall å forstå som en *forbønnstjeneste*.

For å fylle denne omfattende prestetjeneste på en måte som gjør rett overfor de nytestamentlige formaninger, den pastoralteologiske tradisjon og menighetenes behov, trengs det en kombinasjon av *teologisk kunnskap, åndelig modenhet og personlige egenskaper* (jfr. T. J. Sørensen (Grevbo): *Hvem er skikket til prest?* HPT 1/1983, 3-14).

Disse punkter må ikke forstås på en måte som fremmer en slags pastoral perfektjonisme. Kirken vil alltid måtte akseptere mangler ved sine fremste tjeneres kunnskaper, åndelighet og personlighet. En viss ydmykhet i dette stykke kan

endog sies å være et absolutt krav for en prest. Bevisstheten om at den ideelle prest ikke finnes – heller ikke materialisert i ens egen person (I) – er bl.a. den psykologiske forutsetning for den rette livslange læring og personlige bearbeidelse som prestedtjenesten forutsetter. Allerede utgangspunktet må imidlertid være slik at ikke grunnleggende pastorale funksjoner blir alvorlig skadelidende på grunn av prestens manglende kunnskapsnivå, eller hans/hennes umodenhet åndelig og personlig.

Presteutdannelse og seleksjon

Forberedelsen til prestedtjeneste i Norge i dag ivaretas utelukkende gjennom en langvarig akademisk utdannelse av teoretisk og praktisk-teologisk karakter. Det finnes i utgangspunktet ingen andre selekterende forutsetninger for denne, enn de som ligger i bestått eksamen fra videregående skole (eller tilsv.). Det er også små muligheter for å stoppe uegnede pretekandidater underveis.

Etter avsluttet utdannelse prøver biskopen i ordinasjonssamtalen(e) om de *kirkelige* krav er tilfredsstillende oppfylt, før han eventuelt anbefaler ordinasjon. Alle ordinerte har prinsipielt samme kirkelige fullmakter, og tanken om en formalisert prøvetid før den endelige ordinasjon har ikke funnet gjenklang i vår kirke.

Jeg har ikke plass til utførlig å kommentere denne enerådende hovedvei til prestedtjeneste i dag. Den har utvilsomt sine sterke og mindre gode sider med tanke på prestedtjenestens innhold og krav, men er samtidig en helt umistelig del av kirkens liv. Dessuten finner det sted en løpende debatt om studieordningsspørsmål på fakultetene og i den kirkelige offentlighet, og kontakten biskop-studiested er p.t. økende. Jeg vil altså ikke på noen måte svekke de teologiske fakulteters helt avgjørende oppgave i arbeidet med å utdanne norske prester, og fortsettelsen må ikke forstås som annet enn å tilrettelegge muligheten for et begrenset supplement.

Det er (likevel) i utgangspunktet ikke umulig å finne frem til personer med en forsvarlig kombinasjon av teologisk kunnskap, åndelig modenhet og personlige egenskaper som gjør dem skikket til prestedtjeneste, uten at dette grunnlag er erhvervet i tilknytning til det tradisjonelle teologistudium. Derfor bør det være rom for et *innslag* av kvalifiserte ikke-teologer i det norske presteskap.

Både med tanke på nådegave- og erfaringsaspektet, og direkte med tanke på menighetenes behov, er en slik rekrutteringsmulighet attraktiv. Det har vist seg at de kirker vi vanligvis sammenligner oss med, har en åpning for dette i sine bestemmelser. En slik ordning ville dessuten motvirke den uheldige tanke på en nærmest automatisk sammenheng mellom en viss type utdannelse og prestedtjeneste, en tanke som vår nåværende monopolordning legger opp til.

Hvis man kan finne frem til en ordning som muliggjør et forsvarlig supplement til det som er dagens eneste vei til prestedtjeneste, uten at denne svekkes, kan jeg ikke se det annerledes enn at denne raskt bør etableres.

Hvilke ikke-teologer kan ordineres?

Ser vi i første omgang fordomsfritt på aktuelle persongrupper, kommer etter min mening følgende 4 på tale (men ikke uten tilleggsutdannelse!):

1. Personer som har fullført en teologisk utdannelse som sterkt nærmer seg nivået for dagens prester (kristendom hovedfag e.l.).

2. Personer som har fullført annen akademisk langtidsutdannelse i form av embetseksamen høyere grad e.l.

3. Personer som har minst tre-årig høyskoleutdannelse (cand.mag., lærerskole, sykepleieutdannelse, sosionomutdannelse o.l.), der kristendom mellomfag enten inngår i fagkretsen eller er tatt som supplement.

4. Personer med helt ekstraordinære evner og en usedvanlig rik erfaringsbakgrunn i kirkelig arbeid, men hvis kompetanse mer er av reell enn formell art (jfr. NOU 1985:26 om alternativ dokumentasjon av kunnskaper og ferdigheter).

Før disse persongrupper vurderes i lys av den uttalte vilje til åpenhet for nye rekrutteringsveier til prestatjeneste, vil jeg fremheve noen klare forutsetninger:

- Nye gruppers tilgang til prestatjenesten må ikke innebære en nivåsenkning når det gjelder den gjennomsnittlige kvaliteten på utførelsen av prestearbeidet, men helst en nivåheving. Det man muligens taper når det gjelder eksakt teologisk kunnskapsnivå, må derfor kunne kompenseres gjennom andre kvaliteter av faglig, personlig og åndelig art.

- Det må ikke fra ungdommen av kunne spekuleres i andre veier til prestatjeneste som er «lettere» enn den tradisjonelle. Derfor må ikke-teologene bl.a. være minst 35 år ved ordinasjon, og det må ha gått minst 5 år siden de avla siste hovedeksamen. Seleksjonsmekanismene som skal sørge for «skikkethet», må fungere bedre enn for ordinære teologer, og bare et svært begrenset antall bør få ordinasjonstillatelse hvert år.

- Det må ikke etableres nye, formaliserte veier til prestatjeneste. Alle som ikke har fulgt den tradisjonelle vei med de modningsmuligheter som denne inneholder, må dokumentere en særlig egnethet og motivasjon for prestatjeneste, jfr. neste hovedpunkt.

På dette grunnlag vil vi foreta en rask vurdering av de nevnte persongrupper. Vi deler dem inn i tre kategorier med hvert sitt litt upresise stikkord:

a. Akademikergruppen. Her dreier deg seg om ovennevnte persongruppe 1 og 2, altså om personer som har dokumentert sine kunnskaper og refleksjonsevner på et akademisk nivå av høyere grad. Fra denne gruppe vil det kunne utgå sterke faglige impulser som prestatjenesten kan nyte godt av, hvis det f.eks. dreier seg om personer med bakgrunn innenfor ulike samfunnsfag, men fagrammen må i utgangspunktet være åpen. - Personer med en utdannelse som sterkt nærmer seg teologisk embetseksamen pluss en del yrkeserfaring, vil tilhøre en annen kategori, men med noe tilleggsutdannelse og prøving er det rimelig å tro at motiverte personer herfra vil fungere godt som prester. (Her finner man vel de tilfeller som det er enklest å akseptere, men som samtidig innebærer færrest nye impulser.)

b. Mellomgruppen. Ved å trekke inn denne gruppe (jfr. 3 ovenfor) forlates kravet om embetseksamen på høyere nivå for prester. Til gjengjeld vil man her kunne rekruttere utvalgte personer fra yrkesgrupper med f.eks. grundig innføring i sosiale, mellommenneskelige og pedagogiske forhold, og da personer som innenfor denne kategori i tillegg har vist sterk teologisk interesse, og som har solid bakgrunn fra relevant kirkelig arbeid opp i moden alder. (Her finner man nok likevel de tilfeller som det er vanskeligst å akseptere.)

c. Særgruppen. Her tenkes det på personer som - nær opp til PF's Plankomites formulering 1961/62 - gjennom sin kirkelige innsats har dokumentert en kristelig modenhet og innsikt langt utover det vanlige, og det på en måte som gjør dem særlig skikket til å ivareta prestatjenestens oppdrag. Ettersøkt er kanskje særlig benådede forkynnere, dyktige til å veilede andre. Kristne kulturpersonligheter og andre lederskikkelser uten tilstrekkelig formell bakgrunn vil eventuelt også høre hjemme under denne tredje kategori. (Kanskje også en og annen fisker? Jfr. Matt. 4,18 ff.)

Tanker om konkret prosedyre

Ikke-teologer som begjærer ordinasjon, må gjennomgå en omfattende seleksjonsprosess som bringer deres personlige egnethet og åndelige modenhet på det rene, jfr. f.eks. misjonsselskape- nens antagelsesprosedyrer.

For i det hele tatt å bli prøvet i den kommisjon som må opprettes for formålet (se nedenfor), vil jeg foreslå at man trenger en klar anbefaling fra to personer i kirkelig lederstilling, samt fra biskopen i stiftet. En grundig helseattest, utskrevet med tanke på prestetjenestens krav, må også følge med. Alle kandidater må også ha redegjort for sitt livsløp og sin motivasjon, og ha dokumentert lederevner og noe erfaring som forkynnere og sjelesørgere. De innkalles til kommisjonen for intervjuer og andre former for prøving. Et eventuelt avslag må begrunnes, men kan ikke ankes før etter tre år. Alle som ikke enstemmig kan anbefales, ansees som avviste.

Hvis kommisjonen finner søkeren egnet og vedkommende ellers oppfyller kravene etter gruppe a, b eller c (se ovenfor), vil den foreslå en supplerende utdanning. Denne vil i alle tilfel- ler innebære ett semesters praktisk-teologisk seminar, og seminarene innstiller deretter på ordi- nasjon eller ikke overfor den aktuelle biskop som har det endelige ansvar.

De som bare har dokumenterte teologiske kunnskaper på mellomfagsnivå eller ingen formell kompetanse overhode, må dessuten gå opp til nærmere fastsatt eksamen. Hovedvekten må her bli lagt på dogmatikk og nytestamentlig eksegese, men uten å kreve kjennskap til gresk. Krave- ne vil ellers bli tilpasset individuelle utviklingsbehov, og sjelden beløpe seg til mindre enn ett års arbeidsinnsats.

Sammenfatning av «hindre» som må passeres av den som søker ordinasjon som ikke-teolog:

- Personen må falle inn under gruppe a, b eller c, vedkommende må være minst 35 år, og det må ha gått minst 5 år siden siste hovedeksamen.
- Personen må anbefales av to kirkelige ledere, samt av sin biskop.
- Personen må ha vist sin åndelige og personlige skikkethet i møte med en kommisjon, som også fastsetter rammer for nødvendig tilleggsundervisning og prøver.
- Personen må i denne forbindelse også ha dokumentert lederevner og erfaring fra kirkelig arbeid som er relevant i forhold til prestetjenesten.
- Det vil bare kunne skje et begrenset antall ordinasjoner av denne type pr. år (f.eks. 10), med fortrinnsrett for bispe- dømmen med prestemangel.

Prøvingskommisjonen

Nyordningen vil stå og falle med en god form for kommisjon (nevnd) som skal foreta prøving og veiledning av den enkelte kandidat.

Jeg tenker meg en sentral kommisjon som kan skaffe seg erfaring og våke over likebehand- lingsprinsippet. Den lokale tilknytning sikres ved at den aktuelle biskop tiltrer under behand- lingen av «sine» kandidater. Han vil også beholde det siste ord etter at pålagt undervisning og prøver er gjennomført.

I tillegg til biskopen bør kommisjonen bestå av 4 medlemmer der begge kjønn er representert. Jeg tenker meg en repre- sentant for hvert av de tre teologiske fakulteter og en person med psykologisk/psykiatrisk fagbakgrunn. (Pres- teforeningen bør være representert uten stemmerett. De fagforeningspolitiske sider av reformen bør vurderes konti- nuertlig.)

Ordinasjonskandidater bør kunne komme til behandling ved to terminer pr. år. Alle utgifter – som ikke blir overvel- dende – må dekkes av det offentlige. Kommisjonen bør velges (av Kirkemøtet?) for fire år av gangen. Inntil to av med- lemmene må kunne gjenoppnevnes.

Ingen ting virker mer skremmende på byråkratisk innstilte mennesker enn en prosedyre som åpner for en betydelig grad av skjønn. Her finnes imidlertid et omfattende erfaringsmateriale fra organisasjoner og andre kirker som Den norske kirke hurtigst bør tilegne seg og utrede nærmere. Åpenhet og saklighet er selvsagte stikkord. Noe av problemet i vår kirke er at *det vanskelige* ofte er blitt skjøvet til side av mindre viktige, men enklere, reformer. Så ofte har vi «gått utenom» at det til fulle er bevist at vi er i slekt med Peer Gynt. Nå kunne det være interessant om vi forsøkte å bevise at vi også er i slekt med fremtiden. Guds fremtid.

Jeg har tegnet en skisse av en ordning som åpner opp for et begrenset innslag av ikke-teologer i det norske presteskap. Langt flere detaljer finnes i Kirkerådets nylig avsluttede utredning. Den gir imidlertid ikke ett enkelt medlem anledning til å tale hjertespråket. Derfor dette sideblikk fra en glad akademiker som vet litt om sin egen begrensning. På ekte akademisk vis er han dessuten beredt til å skifte mening.

Tor Johan S. Grevbo



Lærd og oversiktlig om den praktiske teologi

Schleiermacher, Nitsch, von Zezschwitz, Achelis, Schian, Haendler – i rekken av disse fremragende praktiske teologer som maktet å utgi samlende fremstillinger av faget, må vi nå føye inn Tübinger-professoren Dietrich Rössler.

Rössler forstår den praktiske teologi som en teoretisk hjelp til kirkelig dømmekraft, noe som skal hindre at en vilkårlig gjennomslagskraft eller et tilfeldig engasjement får råde grunnen alene. Til denne dømmekraft hører det ikke bare å kunne skille falskt fra riktig, men fremfor alt å kunne sondre mellom bedre og dårligere.

Et hovedkjennetegn ved Rösslers fremstilling er at han tar den historiske dimensjon ved den praktiske teologi på alvor. Dens egen historie faller sammen med epoken som gjerne har vært kalt «nytiden». Selv om dette fører oss mindre enn 200 år tilbake i tiden, er det uhyre lærerikt å følge en behandling der premisene for vurderingene ikke først og fremst legges av offentliggjørelser fra de siste 10-20 år. Kortsynte lesere gir disse normalt altfor stor makt.

Rösslers definisjon av praktisk teologi er ikke helt enkel – hverken på tysk eller norsk – men lyder slik: «Praktisk teologi er sammenknytningen av den kristelige overleverings grunnsetninger med innsiktene til den nåværende erfaring, i den vitenskapelige teori som danner grunnlaget for ansvaret for kirkens historiske utforming og for de kristnes felles liv i kirken» (s. 3 og 21). Ikke minst er det tydelig at ansvars-kategorien er viktig for Rössler.

Etter de grundige innledende betraktninger velger forfatteren å dele fremstillingen i tre hoveddeler som hver for seg er forbundet med en grunnform av kirkelig praksis. Det fører til en første del der hovedtemaet er den individuelle eller private kristendom, som får diakonien (med sjelesorg) knyttet til seg. Den andre hoveddel som fremstiller den kirkelige kristendom, knyttes til prekenen. Endelig behandler en tredje hoveddel den offentlige kristendom, og får undervisningen som sin tilordnede grunnform av kirkelig praksis.

Disse tre store aspekter ved kristendommens fremtoning i nyere tid skaper orden i fremstillingen, men virker samtidig noe kunstig som disposisjonsprinsipp. F.eks. får diakoniens overindividuelle karakter og prekenens offentlige og private nedslagsfelt mindre oppmerksomhet enn ønskelig.

I den videre presentasjon vil jeg trekke frem noen få hovedtanker fra hver hoveddel i Rösslers meget velorienterte og perspektivrike fremstilling, og da fortrinnsvis punkter som er aktuelle diskusjonstemata også i vår hjemlige sammenheng.

1. Første del har hovedkapitler som heter: Religion, person, diakoni og embetshandlinger (kasualia).

Rössler skildrer bl.a. hvordan prestens person og fromhetsliv (spiritualitet) igjen er kommet

i fokus, kanskje særlig fordi «legitimasjonstvangen utenfra ble mindre og graden av indre stabilitet tilsvarende redusert» (s. 109). Svaret er imidlertid ikke en omfattende tilbaketrekning for å pleie eget sjeleliv. En hovedtanke hos Rössler er at presten gjennom sin utdanning må bli satt i stand til å representere kirke og kristelig overlevering alment og nåtidsrelevant, og ikke bare, som enhver kristen, stå inne for sin umiddelbare og personlige fromhet (s. 11). Kallsproblematikken behandles også sobert i denne sammenheng og med klar vekt på *vocatio externa* som den eneste virkelige legitimasjon for prestedtjenesten.

Når det gjelder Rösslers sjelesørgeriske profil, knytter han den til begrepet «Lebensgewissheit» (s. 182 ff). Å gi mennesket en dypt fundert «livsvisshet» i spørsmål som dreier seg om mening, orientering og fellesskap blir den generelle sjelesørgeriske oppgave, noe som gir sjelesorgen både en religiøs/personlig, pedagogisk og diakonal side. Ikke minst viktig er Rösslers sondring mellom «Lebensgewissheit» og «Lebensfähigkeit». Det første begrep er for ham prinsipielt uavhengig av det siste.

Til den moderne sjelesorg stiller Rössler særlig tre kritiske spørsmål: 1. Har man forstått at psykologiske metoder er mulige, men ikke nødvendige? 2. Kan man kreve en særlig kompetanse for den sjelesørgeriske del av prestens virksomhet uten å havne i en skadelig profesjonalisering? 3. Bli ikke målene for det sjelesørgeriske arbeid endret, eller i det minste påvirket, gjennom resepsjon av psykologiske metoder?

2. I bokens andre del behandles kirkesyn, embete, preken og gudstjeneste. Forkynnelsen står altså – som nevnt – som selve grunnformen i dette aspekt ved den praktiske teologi. Vi skal her nøye oss med å se på hva Rössler fremhever innenfor den praktiske homiletikk (s. 356 ff.).

Det dreier seg fremfor alt om fire punkter. Først viser han til den hjelp som de såkalte «Predigtmeditationen» (en videreføring av trykte «mønsterprekener») kan gi, og fremhever arbeidene til M. Doerne og G. Voigt for deres slitestyrke. Deretter understrekes den psykologiske hjelp som tilhørerreaksjoner, personlighetstypologi og dybdepsykologiske interpretasjoner gir. Kommunikasjonsforskningen får sin naturlige plass, og det empiriske materiale som viser at predikantens person kan nyte stor tillit selv om man er skeptisk til institusjonen kirke, blir nevnt til styrkelse av den homiletiske frimodighet. Endelig vises det til råd av didaktisk, kreativ og annen art. – Hele tiden får vi (i teksten!) en henvisning til den relevante litteratur, som ikke er fullstendig, men stort sett velvalgt. Typisk for Rössler er at han avslutter sitt kapittel med visdomsord fra gamle mestere som A. Tholuck og F. Niebergall, men mer praktisk enn dette er hans praktisk-homiletiske betraktninger ikke. Han minner da også stadig om at praktisk teologi ennå ikke er praksis.

3. Siste hoveddel (samfunnet) behandler institusjonsproblematikk, yrkesproblematikk og den lokale menighet, med undervisningsoppdraget som praktisk brennpunkt.

Til spørsmålet om kirken som arbeidsgiver, viser Rössler til de tre hovedmodeller som diskusjonen i dag står mellom (s. 468). Skal kirken ordne sine alminnelige ansettelsesbetingelser og lønnsfastsettelse etter mønster av de store tariffpartnere (som i den nye nord-elbiske landskirke), skal den selv autoritært fastsette betingelsene (katolsk modell), eller skal man velge en tredje vei ved å danne en paritetisk kommisjon med f.eks. 12 representanter for medarbeiderne og 12 fra ledelsesorganene (som i den württembergiske landskirke)? Her presenterer Rössler en debatt som en statskirke bare i begrenset omfang kan ta del i.

Hva mener forfatteren om det følsomme tema: Konfirmantundervisningen? Viktigheten av denne virksomhet korresponderer godt med den institusjonelle dimensjon ved nytidig kristendom, som Rössler er sterkt opptatt av. Samtidig er han selvsagt klar over at oppgaven farves av det folkekirkelige mangfold. Likevel ber han om samling om tre generelle målbeskrivelser: 1. Konfirmantene skal føres inn i menighetslivet. 2. Konfirmantene skal bli godt kjent med den kristelige overlevering, og det i en form som er tilgjengelig for deres erfaringer og forestillinger. 3. Konfirmantene skal gjennom undervisningen og forholdet til konfirmator få hjelp og støtte til personlig modning på deres alderstrinn.

Disse meget kortfattede ekstrakter fra Rösslers praktisk-teologiske grunnriss, yter ham på ingen måte rimelig rettferdighet. Han har fremlagt et imponerende, dyptpløyende og velorientert

produkt. Som oppslagsbok i de ulike praktisk-teologiske emner er boken for tiden uovertruffen.

Selv er Rössler meget forsiktig i sine konklusjoner og vurderinger, noe som har smittet over på denne anmelders presentasjonsform. Av Rössler har alle noe å lære! Han representerer praktisk-teologisk dannelse av fineste sort, og han har, som sagt, et meget berikende historisk perspektiv på alle sine funderinger. En så dannet mann burde imidlertid vært bedre orientert om det som skjer utenfor Tyskland.

D. Rössler: *Grundriss der Praktischen Theologie*, (W. de Gruyter) Berlin 1986 (573 s.).

Tor Johan S. Grevbo

Skilsmisse og nytt ekteskap?

Det vesle forlaget *Kolon*, med bakgrunn i det danske MF (Katrinebjergvej 75, 8200 Århus N) bør man merke seg. Det har kommet flere interessante småhefter derfra den senere tid.

Dette heftet er en lett bearbejdet utgave av en dobbelt-forelesning som professor Valen-Sendstad hadde på et teologisk kurs ved MF i Århus, og som tidligere er gjengitt i *Fast Grunn* nr. 3/1987. Enkelte lesere vil gjenkjenne grunntankene fra hans tilretteleggelse av emnet i *Innføring i kristen etikk*, Luther forlag (Oslo) 1984, s. 372-381. Heftet er nyttig også for vår hjemlige debatt om et stadig mer aktuelt spørsmål. Forfatterens utgangspunkt er klart: Skilsmisse kan på visse vilkår forsvares. Bibelsk vurdert er ikke det samme tilfelle når det gjelder gjengifte.

Som prester kjenner vi de grunner som den lutherske kirke gjennom tidene har påberopt seg for gjengifte. Og ingen av oss har vel funnet å kunne hoppe lett over ordet om at «urettferdig er også den bestemmelsen som forbyr gjengifte for den uskyldige parten etter en skilsmisse». (I traktaten om pavs makt og overhøyhet fra 1537.)

Denne melder har likevel i praksis hatt størst forståelse for en ikke-medvirkning fra prestens side, etter i tidligere studieår å ha blitt konfrontert med tidligere praktikumsrektor, Arne Fjellbergs, åpenhjertige vurderinger av det nærmest umulige i sin egen gjengiftepraksis («Ekteskapschance»). *En meglingsmanns erfaringer og tanker omkring skilsmisseproblemet*. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1953).

Forståelsen for dette standpunkt er ikke blitt mindre i møte med den praksisvariant som takler gjengifteproblematikken slik at nær sagt alle som ønsker det slippes gjennom. Det er langt herfra og til Traktatformuleringen.

Aksel Valen-Sendstads overveielser i denne forbindelse kan i korthet gjengis slik: I spørsmål om gjengifte står et menneske alene med sin avgjørelse for Gud. Ingen prest er i stand til å ta en avgjørelse om skyld-spørsmålet vedrørende et tidligere oppløst ekteskap. De prester som vier fraskilte påtar seg derfor et stort ansvar.

Det problematiske for presten ved gjengifte har ellers vært fremme i et innlegg i *Luthersk Kirke* tidende så sent som i nr. 18/87, hvor sakskomplekset i korthet ble juridisk belyst.

Men tilbake til Valen-Sendstad og flere av de konkrete synspunkter og vurderinger vi finner i heftet.

Et par eksempler.

Det første, i tilknytning til den samboer-problematikk som for en del har ført til en mer åpen vurdering av gjengifte-spørsmålet.

«Mange vil si, at en sådan holdning, som vi her har fremholdt i forhold til vielse på ny, kommer i et underligt lys, når man tenker på alle dem, som kommer til vielse første gang, men

som tidligere har levet i hor og utugt. Disse forhold kommer dog i et helt annet lys. Det, som er avgjørende, er, at de, som ønsker velse første gang, og om hvis eventuelle hemmelige synder man vanskelig kan vite noget, aldri offentlig har aflagt et løfte under Guds ord og på Guds orden. De har derfor heller ikke brutt noget løfte» (s. 29).

Det andre, i tilknytning til den kirketuktsdebatt som vi i fjorårets aller siste fase opplevde her hjemme.

«I dag opplever vi et sterkt forfald inden for kirketugtstænkningen. En af hovedgrundene synes at være den falske tænkning om tilgivelsen. Man kan ikke forene tilgivelse og kirketugt, for tilgivelsen bliver forstøet sådan, at den synd, som ble begået, ikke længere eksisterer. Og hvorfor så gøre brug af kirketugt? Men sådan taler Bibelen ikke. Synden og dens følger eksisterer, men synden tilregnes ikke længere synderen. Det er baggrunden for kirketugtstænkningen i Bibelen. Kirketugten skal understrege, at tilgivelsen ikke er det samme som legitimering af det, der det sket. Derved markeres det rette forhold mellom lov og evangelium» (s. 16).

Heftet mangler altså ikke klare standpunkter. For en del lesere vil det utvilsomt være atskillig som egger til motsigelse. Så får man være villig til å ta konfrontasjonen – ved å skaffe seg heftet. Det er fort gjort å lese det. Utfordringene er det ikke sikkert man blir like raskt ferdig med.

Valen-Sendstad, Aksel: *Skilsmisse og nyt ægteskab, belyst ud av forholdet mellem norm og situation*. Forlaget Kolon, Århus 1987 (30 s.) Dkr. 30,-.

Tore Kopperud

Nielsen, Erik A: *Den skjulte gudstjeneste*, Amadeus forlag, Valby (1987) 224 s. Dkr. 224,-.

Gudstjeneste – også for barn, Det kgl. Vajsenhus' forlag, Holstebro (1987) 171 s. Dkr. 175,-.

Glenthøj, Jørgen: *Introitus og kollekter, til kirkeårets søn- og helligdage*, Borum Byvej 4, 8471 Sabro (1987) 108 s. Dkr. 140,-.

Bøn og lovsang i fællesskab, Kirkefondet, Valby (1986) 52 s. Dkr. 45,-.

Holm, Kjell (red.): *Dansk kirkeliv 1986/1987*, 160s. *Dansk kirkeliv 1987/1988*, 143 s. Aros forlag, Århus (1986 og 1987). kr. 115,-

I det følgende skal det i all korthet presenteres en del nyere danske bøker som på ulikt vis har med gudstjenesten å gjøre.

Først i rekken må nevnes Erik A. Niensens bok. Forfatteren, som er lektor i dansk litteratur ved København universitet, har også vært

medlem av Kirkeministeriets liturgiske komision og er følgelig medansvarlig for de nylig fremsatte liturgiforslag.

Boken er spennende lesning, selvom denne melder langt fra deler et hvert synspunkt som kommer til uttrykk. Tittelen henspeiler på at det bak den synlige «fantasiløse» gudstjeneste, finnes en annen, skjult gudstjeneste som det gjelder å vekke forståelse for.

Grunnleggende for forfatteren er det nære slektskap mellom gudstjeneste og drama. «De fleste danske gudstjenester kan ikke overbevise noen om, at gudstjenesten er det største drama, der nogensinde er skrevet. Gudstjenestens kræfter og fest er almindeligvis grundigt fortrængt. Feilen ved gudstjenesten er ikke, at den ligner vort hverdagsliv for lidt, men at den ligner det for meget. Så kedeligt og almindeligt burde verdens største drama mildt sagt ikke være.»

Bokens formål er altså å vekke opp til en økt forståelse av gudstjeneste og liturgi. Det skulle også gjøre en norsk leserkrets naturlig.

I samarbeid med det danske Kirkefondets utvalg for gudstjenestefornyelse har kommisjonen «Børn og Kirke» utgitt en bred anlagt

antologi, en idébank, fylt med en rekke praktiske forslag til gudstjenester både i og utenfor kirkens rom. De mange bidragsyterne forsøker åpenbart alle, i sine svært ulike bidrag, å ta sitt utgangspunkt så vel i barnets situasjon som i gudstjenestens liturgi. Helhetsinntrykket er nok at det hele virker noe løst og uferdig, til tider også noe for luftig – teologisk vurdert.

Boken bør sees sammen med en annen dansk bok som kom for noen år tilbake, *Børnegudstjeneste med højmessens grundtræk* (også den på Aros forlag, 1984).

I Norge har vi vel både det meste og det beste representert i IKO-boken *Gudstjeneste for små og store*. Men for den som ikke vil la noen sjanse gå fra seg når det gjelder mulig hjelp til den krevende oppgaven som gudstjeneste for og med barn alltid vil være, er dette materiale nevnt til orientering.

Kollektbønnene har under den siste liturgi-revisjon vært til debatt i Danmark, som i Norge.

Jørgen Glenthøj har med sine kollektbøneforslag ønsket å føre den danske kirke tilbake til den ekte Veit Dietrich. (Denne Luthers samtidige er det jo også som i høy grad har preget vår egen kirkes kollektbønntradisjon til ganske nylig). Men Glenthøj nøyer seg ikke med å «fornye» de gamle bønnene. Han fremmer forslag til en ny parallellrekke med bønner, tilpasset den danske tekstrekke II.

Hva *introitus* angår, er forslaget en dansk utgave av de latinske tekster som finnes i Jespersøns *graduale* fra 1573. Ikke bare er det interessant å lese gjennom disse kirkens gamle inngangssanger, det er direkte nyttig – især for den som er opptatt av å jakte på kirkeårsprofilen fra søndag til søndag.

Stor bruksverdi vil ikke dette heftet ha i Norge. Men likevel bør vi også hos oss være oppmerksomme på den verdifulle material-samling som Glenthøys arbeid utvilsomt representerer.

Bøn og Lovsang er et lite hefte som har sin bakgrunn fra Taizé, en kommunitet i en liten avsidesliggende fransk landsby. Taizé-kommunitet har de senere år blitt viet større oppmerksomhet, ikke minst på grunn av et særpreget (og for oss: fremmedartet) gudstjenesteliv, felleskirkelig i form og med et klart

meditativt preg. Hva dette siste mer konkret består i, vil den særlig interesserte leser selv finne ut i møte med forslagene til bønner og sanger i heftet, som opprinnelig er fransk, men som i denne utgaven er noe bearbeidet for danske forhold.

Til slutt skal også den årvisse *Dansk kirkeliv* nevnes. Utgaven 1986/87 er dessverre ikke tidligere omtalt her. Slik ligger vi ett år på etterskudd og får i denne omgang konsentrere oss om siste utgaven, 1987/88, så meget mer som denne har en særskilt artikkel svarende til denne samlemeldings overskrift. *Opbrud i Folkekirkens gudstjeneste* er skrevet av Pastorseminarets rektor, Gerhard Pedersen, Århus. Det er Alterbogforslaget av 1985 som vies oppmerksomhet gjennom en informativ artikkel, som er av stor verdi for alle som er opptatt av det liturgiske reformarbeidet i Norden.

Ajourførte kunnskaper om dansk gudstjenesteliv får man selvfølgelig også gjennom de fyldige årskavalkadene som sogneprest Arne Schmidt hvert år gir til beste.

Jeg vil avslutte med å gjenta hva jeg har sagt om en tidligere utgave av denne årboken: For alle med interesse av å følge dansk kirkeliv, må dette være en av bøkene, eller kanskje til og med *boken*.

T. K.

Nivenius, Olle: *Manteln. Några ord om prästtjänsten*, Pro Caritate, Göteborg 1987 (56 s.). Skr. 35,-.

Tittelen på nevnte bok gjør nok en og annen leser usikker. *Manteln!* Hva menes med det? Det samme som vårt *messehaket*. Her brukes ordet symbolsk om prestetjenesten som sådan. For det er prestens oppdrag den tidligere biskopen i Lund, Olle Nivenius, skriver både frimodig og personlig om.

Her moter vi noen ordinasjonstaler, en skriftetale, et par pastoral-teologiske foredrag, et brev, en meditasjon og en bønn. Enkelt i form – med oppmuntring som mål.

Hvem griper ikke til? Selv har jeg funnet mye jeg gjenkjenner og gjerne identifiserer meg med. Men her er også nye innfallsvinkler og refleksjoner som virkelig griper og engasjerer.

«Det sägs inte sällan att prästtjänsten måste

vara differentierad, så att vi får specialister på olika områden. Javisst, det behövs, i viss utsträckning. Men lika säkert är att vad som framför allt behövs är allmänpraktikern.»

Dette er en bok som både spesialist og allmennpraktiker i presteskabet vil ha nytte av å stanse litt ved. «Du, helt alminnelige prest» vil kanskje finne mest – til å vandre videre i din høyst ualminnelige tjeneste.

T. K.

R. D. Kolnes: *Kjærlighetens asyl og religionens ofre. Essays.* (Ansgar forlag) Oslo 1987 (186 s.)

Kolnes har skrevet en uhyre viktig bok. En utfordrende bok – særlig til teologene.

Religionens ofre har bevart et uklart minne om å være utgått fra Guds hånd. De har imidlertid for lengst avsluttet den akademiske tankeleik med gudsbegreper og gudsbevis. De befinner seg i en desperat livssituasjon der de ikke kan roe seg i bibliotekenes verden, eller finne hjelp hos dem som kler trosproblemer i fagord som en type trosforpliktelse. I sin motstand mot Gud er de imidlertid samtidbærere av de sterkeste vitnesbyrd om at han *må* finnes.

Det går godt an å lese Kolnes' essaysamling med alle de pigger ute som vanligvis beskytter vår egen veldressede alminnelighet. Det er nok å irritere seg over for dem som leter etter ubeskyttede og ubalanserte utsagn. Meg har det imidlertid gått helt annerledes!

Jeg har støtt på utallige treffende og rystende observasjoner, nesten oftere enn i noen annen bok jeg har lest det siste år. Det har fylt meg med en intens opplevelse av liv. Jeg gjenkjenner jo det han skriver om, også fra mitt eget bølgende sinn. Det har vært en stor sjelesørgerisk opplevelse.

Det passer seg ikke i en kort anmeldelse av denne bok å fortelle nøkternt om hva den handler om. Det som passer seg, er å fortelle at den har rammet, avslørt og engasjert. Kolnes har med denne boken tatt skrittet inn i rekken av de små profeter. Og han har hatt god hjelp av mange andre i samme kategori.

T. J. S. G.

P.S. Bare én ting: «Hos den teologisk bevisste

flyter ordene om det ufattelige lett», sier forfatteren. Det er noe av det peneste han sier om sin egen yrkesgruppe. Etter hvert som lesningen passerer side 100, melder det seg et gryende ubehag: Flyter ikke egentlig også Kolnes' ord altfor lett når han skildrer tro, tvil og galskap, og deler ut sine sviende karakteristikker? Jeg kan også si det på en annen måte: Del IV kommer 30 sider for sent, men den redder likevel ovenstående anmeldelse i havn.

E. Ringel/A. Kirchmayr: *Religionsverlust durch religiöse Erziehung.* (Herder) Wien 1985 (4. oppl. 1986, 241 s.).

Nylig fikk vi en norsk doktoravhandling som klart viste betydningen av den religiøse oppdragelse med tanke på den kirkelige sosialisasjon (S. Harbo). Her skal det gjøres oppmerksom på en provoserende bok som klart viser de skadelige følger av en oppdragelse som står i bevisstløs tjeneste for en kirke med nevrotiserende klima.

Boken er skrevet av den fremragende psykiater E. Ringel (særlig kjent for selvmordsforskning) og teologen A. Kirchmayr. Den er rettet mot den katolske kirke som begge disse tilhører. Det ville imidlertid være ytterst selvertferdig om vi helt avviste problemstillingen med tanke på vår egen kirke.

Utgangspunktet er den modige konstatering av at kirken ikke virker befriende, begeistrende og livsutfoldende på sine medlemmer, men heller livshemmende, innsnevrende og undertrykkende (s. 12 f.).

Dette finner forfatterne best å kunne analysere og motvirke gjennom nevroselærens kategorier og innsikt, men man viker heller ikke tilbake for konkret å liste opp områder der kirken har fjernet seg fra Jesus og apostlene (s. 19, her i utvalg):

- Av avmektige ble mektige som misbrukte denne makt til egen fordel.

- Av fattige ble rike, som ikke gjorde de underprivilegertes sak til sin.

- Av forfulgte ble forfølgere, og av dømte dommere.

- Av en hel-menneskelig forkynnelse ble et agentur for kropps- og lystfiendlighet.

- Av innhold ble form og formalisme.

- Av engasjert tro ble rasjonalistisk teologi.

På bakgrunn av denne utfordrende analyse behandles bl.a. kirkelig oppdragelse og undervisning i lys av det første, fjerde, femte, sjette og syvende bud.

Bokens aktualitet viser seg bl.a. i de mange opplag på kort tid. Det er da også f.eks. meget nyttig å utsette seg for forfatterens utopi-forestillinger om kirken slik den burde være (s. 236 ff.). De eneste som taper på å møte en slik visjon, er «de frommes parti», som med ord av C. Pegny bl.a. beskrives slik: «Fordi de ikke har mot til å være av verden, tror de at de er Guds. Fordi de ikke er av menneskeblod, tror de seg å være Guds. Fordi de ikke elsker noen, tror de seg å elske Gud. Men Kristus selv ble menneske...» I slike utsagn ligger imidlertid også kimen til en slags neo-fariseisme, som er den store fare ved «suverene» analyser som denne. Men du verden hvor nyttige de samtidig kan være!

T. J. S. G.

G. S. Geil: *Natten bliver til morgen. Tanker omkring døden.* (Poul Kristensens Forlag) Herning 1987 (88 s.).

Den nordiske oppbyggelseslitteraturen ville miste en hel vegg om Georg S. Geil sluttet å skrive. Også når Viborg-bispen formidler sine tanker om døden – som i denne boken – blir det til sann oppbyggelse.

Geil makter å ta leseren ved hånden og føre ham eller henne til et møte med Skaperen, Frelseren og seg selv. Det skjer ved hjelp av skjønnlitteratur og psykologisk innsikt, vevet sammen med en bibelsk helhetsforståelse og velformulerte erfaringer. – Det er sjelden å lese en bok om døden som i den grad står i livets tjeneste. «Egentlig dør et menneske ikke i dødsøyeblikket – i det øyeblikk afdækkes tingene bare. Det sværeste er alltid å skilles fra det liv, man aldrig fik levet.»

Boken kretser ellers om en mengde temaer som døden aktualiserer. En detalj utgjør gleden over at danske prester normalt ikke lenger går med dødsbud, og derfor kanskje slipper ubønnhørlig å bli assosiert med døden (s. 19). Mer ubeskyttet står Geils tanker om Guds «siste ord», men Kristi kjærlighet tvin-

ger ham til å si følgende: «Ingen kan ud fra Den Hellige Skrift *forkynde*, at Gud til sidst frelser alle. Men hvilket menneske som Gud gav kristenhjerte, vil nogen sinde kunne lade være at *bede* Gud om, at noget af dette må ligge i det sidste ord, Gud engang taler til verden» (s. 43).

Det er fort gjort å forveksle Geils danskhet og varme med en sentimental fromhet, men da er man langt fra sannheten. Vi møter en karsk, sakramental sjelesorg. Dåp og nattverd utgjør tyngdepunktene. Samt budskapet om at alt som heter kirke, er bygget på Guds trofasthet, og ikke på vår.

T. J. S. G.

H.-J. Hutter: *Religiöse Symbolik und Seelsorge.* (Peter Lang) Frankfurt a.M. 1985 (249 s.).

To sider ved denne avhandling er spesielt interessante og fremtidsrettede. Først gjelder det den omfattende analyse av symbolbegrepet som skjer utfra et språklig og handlings-teoretisk, men også utfra et dybdepsykologisk og teologisk perspektiv. Derrest er det bemerkelsesverdig at den konkrete analyse av de religiøse symboler er knyttet til evangelikale sjelesorgbidrag, bidrag som ellers normalt vies liten forskningsmessig interesse. Det dreier seg her om konsepsjonene til J. E. Adams, B. Larson, W. Wanner og M. Horie.

De konkrete religiøse symboler som knytter forbindelsen mellom bokens to hovedområder, er «synd», «gjenfødelse» og «forløsning». De sentrale spørsmålstillinger er følgende (s. 124): Hvilken utleggelse får disse symboler i rammen av evangelikal sjelesorg? Er denne utleggelse/anvendelse innholdsmessig (teologisk) adekvat og praktisk (terapeutisk) forsvarlig?

Hutters hovedanliggende er å prøve å finne frem til en fruktbar korrelasjon mellom teologisk hermeneutikk og terapeutisk kommunikasjon. Den finner etter hans mening først sted om symboikarakteren til kristelige utsagn fastholdes på en måte som hindrer entydige løsninger i enhver konflikt, løsninger som det bare er å bøye seg for. Da kan imidlertid ikke *begrepsspråket* dominere sjelesorgen.

T. J. S. G.



Disse ting er uatskillelig bundet sammen i Den Hellige Ånd: En hellig tjeneste og tjenere som helliges.

Gustav Jensen

Det var sikkert ikke det dårligste tegn på en tro tjener om verdens mennesker kalte ham en pietistprest, og på samme tid de strenge blant de hellige kalte ham en verdens prest.

Gustav Jensen

Hjelp at jeg ikke i min tjeneste farer mye hit og dit i periferien av ditt evangelium, men alltid holder meg til hovedsaken og nøder alle mennesker: La dere forsone med Gud!

Gustav Jensen

Vi har blandet lov og evangelium sammen, vi har laget en prekenblanding hvor begge har mistet sin kraft og herlighet.

Gustav Jensen

For teologer og prester er det større fare i forholdet mellom å vite og å gjøre enn for andre.

Gustav Jensen

1. Timoteusbrev er et brev som særlig hører sammen med de første presteår, med deres fryd og deres farer.

Så gikk det noen år, og man forstår av det andre brevet at Timoteus ikke er så varm som før, hverken i sitt personlige trosliv eller i sin tjeneste.

2. Timoteusbrev er særlig for prester som har vært en tid i tjenesten og som vet med seg selv, om enn mennesker kanskje ikke vet om det, at det er gått med dem som med Timoteus.

Gustav Jensen

Lev med bønn, skrifte og tilbedelse vår Herre Jesu Kristi nåde nær. For av nåden følger nådegaven.

Gustav Jensen

Mester med den tunge Tornekrone,
jeg kan ikke følge efter Dig,
naar en Præstegaard, en venlig Kone
og to raske Drengue lokker mig.

Mester med den tunge Tornekrone,
havde Du blot været Jordens Gæst
for å læge, frelse og forsone,
var det ingen Sag at være Præst...

Kaj Munk