



PREST

Kilder – Mandat – Funksjon – Formål

HALVARD JOHANNESSEN

PREST

Halvard Johannessen

PREST

Kilder – Mandat – Funksjon – Formål

Utgivelsesår: 2025

1. utgave

© 2025 Halvard Johannessen

Dette verket omfattes av bestemmelsene i *Lov om opphavsretten til åndsverk m.v.* av 1961. Verket utgis Open Access under betingelsene i Creative Commons-lisensen CC-BY 4.0. Denne tillater tredjepart å kopiere, distribuere og spre verket i hvilket som helst medium eller format, og å remixe, endre, og bygge videre på materialet til et hvilket som helst formål, inkludert kommersielle, under betingelse av at korrekt kreditering og en lenke til lisensen er oppgitt, og at man indikerer om endringer er blitt gjort. Tredjepart kan gjøre dette på enhver rimelig måte, men uten at det kan forstås slik at lisensgiver bifaller tredjepart eller tredjeparts bruk av verket. Enhver bruk av hele eller deler av verket som input eller som treningskorpus i generative modeller som kan skape tekst, bilder, film, lyd eller annet innhold og uttrykk, er ikke tillatt uten særskilt avtale med rettighetshaverne.

Lisensvilkår: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Bokens design og sats: © 2025 Cappelen Damm AS.

Dette er en fagfelleverdert monografi.

ISBN trykt bok: 9788202879112

ISBN PDF: 9788202738785

ISBN EPUB: 9788202912048

ISBN HTML: 9788202912055

ISBN XML: 9788202912062

DOI: 10.23865/cdf.279

Johannessen, H. (2025). Prest. Cappelen Damm Akademisk,

<https://doi.org/10.23865/cdf.279>

Cappelen Damm Forskning er redaksjonen for åpen forskningspublisering i Cappelen Damm Akademisk.

Omslagsdesign: Cappelen Damm AS

Cappelen Damm Forskning

forskning@cappelendamm.no

Innhold

INNLEDNING	Hva er en prest?	17
	Behov for en teologisk teori om presterollen	18
	Fire kilder til presters rolleforståelse	18
	Norsk pastoralteologi	20
	Rollepress: Et norsk situasjonsbilde	22
	Hva er pastoralteologi?.....	26
	Pastoralteologi som teologisk profesjonsteori	28
	Pastoralteologi som kulturhermeneutikk	29
	Pastoralteologiens kritiske funksjon	31
	Bokas oppbygning	33
DEL 1	KILDER	35
Kapittel 1	Mer enn et ord	37
	Tausheten i kirkas autoritative skrifter	37
Kapittel 2	En ny funksjon med mange navn	39
	Utsending	39
	Eldste	41
	Tjener	43
	Tilsynsperson	44
	Kvinner i evangeliets tjeneste?.....	45
	Nåde-gaver og tjenester.....	47
	Prestens oppgaver og etiske standard	48
Kapittel 3	Den førkristne offerpresten	53
	Kirkas manglende presterolle	53
	Offerprestens rolle i Jesu religiøse kontekst.....	53
	Offerpresten som universell religiøs kategori	54
	Offerprestens tre kvaliteter	55

	Israelsfolket som «et kongerike av prester».....	56
	Offerpresten som utdødd begrep.....	57
	Paulus som offerprest?.....	58
	Kirka som «et kongelig presteskap».....	59
	Offerprestens fullendelse.....	61
Kapittel 4	Offerprestens tilbakekomst	63
	En gradvis utvisking av forskjeller.....	63
	Fremveksten av den kirkelige offerpresten.....	65
	Offerprestrolle og kjønnsrolle.....	66
	Et redskap for evangeliets tjeneste.....	66
	Middelalderens prestekonge.....	67
Kapittel 5	Reformasjon av presterollen	71
	Oppgjøret med offerprest-rolle.....	71
	Reetableringen av evangeliets tjeneste.....	72
	Prestens ansvarsområde.....	74
	Ordinasjonsløftet av 1539.....	75
	Tjenestens forutsetninger.....	76
	Spørsmålet om kvinnelige prester i reformatorisk lys	79
	Reformasjonens ene embete?	81
	Det allmenne prestedømme – alle døptes enhet i Kristus.....	83
Kapittel 6	Profesjonsutdanning, makt og hellighet	85
	Universitetsutdanning i teologi.....	85
	Kongens embetsmann.....	86
	Et særskilt hellig menneske.....	88
Kapittel 7	Alle troendes prestedømme	91
	Pietismens redefinisjon av det allmenne prestedømme	91
	Vekkelsesens gestaltning av det åndelige prestedømme	93
	Debatt om betegnelsen «prest»	95
	Det allmenne prestedømme til ny debatt.....	96
	En institusjonalisering av det åndelige prestedømme?	97
	Overdragelsesteorien	98
	Overdragelsesteorien og kirkedemokratiet.....	101

Kapittel 8	Kvinneres prestedtjeneste	103
	Guds ord og skaperordning: argumentasjonen mot kvinneres prestedtjeneste.....	104
	Evangeliets tjeneste: argumentasjonen for kvinneres prestedtjeneste.....	104
	Oppsummering.....	106
DEL 2	MANDAT	109
Kapittel 9	Hva er evangeliet?	111
Kapittel 10	Loven	113
	Begrepsavklaring.....	113
	Lovens tre bruk?	115
	Lovens dynamikk.....	117
	Behovet for anerkjennelse	119
	Synden og det ufullekomne menneske.....	120
Kapittel 11	Evangeliet	123
	Rettferdiggjørelse: et løfte om ubetinget aksept	123
	Rettferdiggjørelse som selvforståelse og menneskesyn.....	125
	Et løfte betinget av menneskets rettroenhet?.....	127
	Et løfte betinget av menneskets fromhet?	128
	Et løfte betinget av menneskets tillit?.....	130
	Løftets betingelse: Kristus.....	132
	Tillit til løftet: frihet	133
	Rettferdighet under menneskets og evighetens synsvinkel	134
Kapittel 12	Skriften – evangeliets kilde	139
	Spenningen mellom evangeliet og evangeliene	139
	Reformasjonens doble skriftprinsipp.....	140
	Verbalinspirasjon?	143
	Skjelningen mellom ordene og Ordet.....	144

DEL 3	FUNKSJON	145
Kapittel 13	Hva er prestetjeneste?	147
	Ordinasjonsløftets definisjon av prestens oppgaver.....	149
	Prestens funksjon i samvirke med kateket, diakon og kantor.....	151
Kapittel 14	Hva betyr «det kirkelige embete»?	155
	Embetets etymologi og kirkelige bruk.....	155
	Embetet i moderne statsforvaltning.....	157
	Byråkratisering av det kirkelige embete.....	159
	Det kirkelige embete og det allmenne prestedømme	161
	Det kirkelige embete og prestetjenesten.....	163
	Et sakramentalt, funksjonelt eller instrumentelt embete?.....	167
Kapittel 15	Forkynnelse	169
	Kommunikasjon av evangeliets løfte.....	169
	Forkynnelse som realpresens.....	170
	Kommunikasjon og performativitet.....	172
	Perikopeidealets iboende normativitet.....	174
Kapittel 16	Undervisning	177
Kapittel 17	Sakramenter og ritualer	183
	Sakramentenes realpresens.....	183
	Fysisk evangelium.....	185
	Ritualer som modellerfaringer for troen.....	187
	Riteteoretisk perspektiv på modellerfaringer.....	188
	Rituell kommunikasjon og performativitet.....	189
	Typer ritualer.....	190
Kapittel 18	Sjelesorg og veiledende samtaler	201
	Sjelesorg blant veiledningstradisjonene.....	201
	Sjelesorgens mandat.....	202
	Sjelesorg som teologisk informert samtalepraksis.....	202
	Teosentriske sjelesorgsmodeller.....	204
	Den konfidentorienterte og den kerygmatiske sjelesorgmodellen.....	205
	Sjelesorg i en sekulær kultur.....	206

Kapittel 19	Ledelse som oppgave og helhetsperspektiv	209
	Ni former for makt	210
	Fortolkningsmakt	213
	Autoritet og kilder til autoritet	214
Kapittel 20	Kompetanse: Prestetjenestens første forutsetning	221
	Teologiens konstruktive funksjon i praksis	221
	Teologiens kritiske funksjon i praksis	222
	De teologiske disipliner	223
	Teologisk profesjonsutdanning under press	224
Kapittel 21	Forpliktelse: Prestetjenestens andre forutsetning	227
	Kall som teologisk begrep	228
	Resonans: Prestekall i sosialfilosofisk perspektiv	231
	Liturgiske plagg som ordinasjons- og vigslingstegn	233
	Ordinasjon eller vigsling?	235
	Overdragelsesteorien og ordinasjonsritualet	236
Kapittel 22	Personspesifikke forutsetninger for prestedtjeneste?	241
	In persona Christi?	241
	Ny diskusjon om kvinners prestedtjeneste	243
	Spørsmålet om ikke-binære prester	244
Kapittel 23	Utblick: Evangeliet bak, i og foran prestedtjenesten	247
	Evangeliet bak tjenesten	248
	Evangeliet i tjenesten	249
	Evangeliet foran tjenesten	249
	Evangeliet som Christus praesens	251
DEL 4	FORMÅL	255
Kapittel 24	Hva er tro?	257
	Tro som teologisk utfordring	257
	Troens ufrakommelige ufullkommenhet	259
	Troen som tror og troen som tros	261
	Tro som erfaring	261

Kapittel 25	Luther om troens dynamikk	263
	Frihetstraktaten.....	263
	Erfaringer av Lovens dynamikk.....	263
	Tro som erfaringen av evangeliets dynamikk.....	265
	Praksis som troens forutsetning	266
Kapittel 26	Frihet	269
	Erfaringen av frihet.....	269
	Frihetens forankring.....	270
	Frihetens universelle makt.....	271
	Frihet og sekularisering	272
Kapittel 27	Tillit	275
	Takknemlighet, kjærlighet og overgivelse.....	275
	Lovens oppfyllelse.....	276
Kapittel 28	Ny væren	279
	Det salige bytte	279
	Fremmed rettferdighet som livsform	280
	Ekstatisk eksistens.....	283
	Pietisme?	284
	Levd tro som biter og deler.....	285
Kapittel 29	Nestekjærlighet	289
	Takknemlighet og tjenestevilje	289
	Nestekjærlighet som kall	290
	Det allmenne prestedømmet som tjenestefellenskap	292
	Naturen som vår neste?	293
	Kallet til nestekjærlighet som resonanserfaring	295
	Oppsummering	296
Kapittel 30	Tro som meningsbærende praksis i en sekulær kultur	299
	Er tro mulig innenfor en sekulær fortolkningshorisont?	299
	Praksisteori	300
	Tro som praksis.....	302
	Menneskets kamp for anerkjennelse og troens praktiserte aksept	304

	Axel Honneth: Anerkjennelse som teori og praksis	305
	Anerkjennelse som tilhørighet	308
	Religiøst misbruk av anerkjennelse	309
Kapittel 31	Troens kollektive dimensjoner	311
	Kirka: De troendes fellesskap	311
	Folkekirka som mangetydig størrelse	314
Kapittel 32	Folkekirke: Fire modeller	315
	Kirka er folket	316
	Kirke av folket	320
	Kirke til folket	322
	Kirke for folket	324
Kapittel 33	Den samfunnsmessige betydning av troens praktiserte aksept	329
	Det sekulære samfunnets anerkjennelsesglemsel	330
	Bitterhet: Fravær av anerkjennelse	332
	Anerkjennelse som sosial og politisk nødvendighet	334
	Tro som habitus?	335
	Anerkjennelse av en annen orden	338
	Oppsummering	341
Kapittel 34	Evangeliets tjeneste – et pastoralteologisk utblikk	343
	Modeller av presten	344
	Pastoralteologiske modeller i dag	345
	Evangeliets tjeneste	347
LITTERATUR	349
VEDLEGG	Ordinasjonsløfter i Den norske kirke 1539–2025	363
	Hva er et ordinasjonsløfte?	363
	1539: <i>Den rette Ordinants</i>	365
	1607: <i>En Kircke Ordinantz</i>	368
	1685: <i>Danmarks og Norgis Kirke-Ritual</i>	368
	1771: Udtog af den forordnede Kirke-Ritual	370
	1825: <i>Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual</i>	371
	1893: <i>Alterbog for Den norske kirke</i>	371

1920: <i>Alterbok</i>	372
1977: <i>Kirkelige handlinger</i>	374
2025: Ordinasjonsløfte i endring.....	376
Primærkilder.....	378
Sekundærkilder.....	379

Forord

Den overordnede motivasjonen for å skrive denne boka kommer fra en interesse for å utforske presten som teologisk og kulturell figur. Presten er ikke bare et kirkelig fenomen, ordet «prest» vekker assosiasjoner og forestillinger i alle deler av samfunnet uavhengig av livssyn. Det er noe enigmatisk ved denne presterollen. I dagens sekulære kultur fremstår prester som «ennå nære, men likevel allerede folkloristiske figurer», for å bruke Michel de Certeaus ord.¹ Presten som kulturell figur er «offentlighetens eiendom». Jeg håper derfor at dette forsøket på å forstå presterollen i lys av dens historiske kilder og i en sekulær kultur, kan vekke interesse utenfor det kirkelige.

En mer konkret motivasjon springer ut fra offentlige diskusjoner om rollen og politiske reformer etter årtusenskiftet, som har bidratt til å endre forståelsen av presterollen i norsk sammenheng. Bokas mer spesifikke målgruppe er alle som på ulike måter er berørt av denne utviklingen, som prester og kirkelig lederskap, teologer og teologistudenter, kirkelige ansatte og folkevalgte. Jeg har fulgt utviklingen både innenfra og utenfra, som teolog fra 2000, som ordinert prest i Den norske kirke fra 2003 og som fagansvarlig for pastoralteologi ved Universitetet i Oslo siden 2007. I løpet av denne tiden har de pågående endringene av rollens betingelser, etter min oppfatning, skapt et stadig større behov for en prinsipiell og uavhengig gjennomtenkning av hva presterollen er. I denne situasjonen har jeg befunnet meg i en relativt unik posisjon som universitetsansatt med akademiske redskaper for å kunne bidra til et slikt arbeid. Da muligheten for en forskningstermin bød seg våren 2022, ble bokprosjektet unnfanget. Prosjektets hovedstruktur ble til ved at det en dag slo meg at den første setningen i artikkelen om det kirkelige embete i de lutherske bekjennelsesskriftene, CA 5, inneholdt alle elementene av en pastoralteologi i kondensert form: «For at vi skal komme til denne tro er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet.» Her defineres

1 Certeau, *Spor af historien*, 139.

både prestens mandat (evangeliet), funksjon (tjenesten) og formål (tro) i sin innbyrdes relasjon. Forsøket på å skrive meg inn i tematikken førte meg imidlertid inn i en rekke historiske bruddflater, konflikter og kontinuiteter, noe som først av alt fremtvang en historisk kartskisse. Denne første av bokas fire deler ble gjennomskrevet samme semester, deretter ble de tre påfølgende delene av boka til ved siden av andre arbeidsoppgaver.

En rekke av bokas innsikter har modnet frem over lenger tid. Det har vært lærerikt å ha pastoralteologiske kurs for teologistudenter og for yrkesaktive prester og å ha kontakt med veiledere i bispedømmer og menigheter som praksisleder. Et faglig grunnlag har ikke minst vært lagt gjennom arbeid med artikler for *Nytt norsk kirkeblad* og *Tidsskrift for praktisk teologi* samt med boka *Spesialprest i livssynsåpent samfunn* (redigert av Aschim og Johannessen 2023). Dessuten har egne erfaringer fra ulike typer preste-tjeneste og menighetsrådsarbeid bidratt til en praksisnær klangbunn for det teoretiske arbeidet.

Formålet med denne boka er ikke å gi et endelig svar, men heller å starte en faglig samtale som jeg opplever at det er behov for, som handler å søke mot en teoretisk avklaring av hva prestatjenesten betyr i dagens kirke og samfunn. Denne boka er mitt bidrag til denne samtalen, i form av et forslag til en teologisk profesjonsteori om presterollen. «Ingenting er så praktisk som en god teori», sa faren min. Når det gjelder prestatjeneste kan det synes som det både er uklare teorier og uklar praksis. Kirkas praksis er tjent med en god teori.

En rekke venner og kolleger har bidratt til boka med innspill, spørsmål og oppmuntring underveis. Takk til Øystein Brekke, Andre Skjærpe, Ragnar Misje Bergem, Pål Gaute Sætre, Tor Egil Braseth og til mine «praktikums-kolleger» på TF, Angela Timmann-Mjaaland, Elisabeth Tveito Johnsen, Merete Thomassen, Henrik Ødegaard, Sivert Angel, Anne Hege Grung og Sjur Atle Furali, samt Stig Frøyshov. Takk til Vemund Blomkvist og Anne Katrine de Hemmer Gudme for gjennomlesning av bokas bibelfaglige deler og for filologisk input, samt til Ellen Aasland Reinertsen, Marianne Kartzow og Anders Runesson for bibelfaglige innspill. Takk til Hallgeir Elstad for gjennomlesning av bokas kirkehistoriske fremstilling og gode litteraturtips, og til Per Kristian Aschim ved MF for kirkehistorisk bistand og for kommentarer til prosjektideen. Prosjektideen og utdrag fra bokas systematisk-teologiske deler (2 og 4) har også vært diskutert i TFs systematisk-teologiske forskergruppe i flere omganger, samt med kolleger ved Göteborgs Universitet i desember 2021. Mange takk for oppmuntring og konstruktiv

kritikk fra Marius Timmann Mjaaland, Ola Sigurdson, Werner Jeanrond, Merete Thomassen, Simone Kotva, Gunnar Gjermundsen, Sebastian Ekberg, Birgitte Lerheim og Svein Aage Christoffersen. Ulike utdrag fra bokas tredje og praktisk-teologiske del har vært lagt frem på Nasjonal fagdag for praktisk teologi, TFs forskergruppe for levd religion og Nordic Conference for Theology and Practice. Ellers takk til Trond Skard Dokka, som har lært meg mye om embetsteologi gjennom årene, og til Brynjulv Norheim, som har vært min makker på utallige videreutdanningskurs for prester.

Takk til Det teologiske fakultet for økonomisk støtte til utgivelsen. En takk går også til forlagets fagfeller for grundige vurderinger av manuskriptet. Boka hadde ikke blitt som den er uten oppmuntring og veiledning underveis fra redaktør Ann Kristin Gresaker i Cappelen Damm, som fulgte tilblivelsen av manuskriptet fra den spede begynnelse til ferdig førsteutkast. Takk til redaktør Maria Braadland for kyndig hjelp og støtte i siste del av arbeidet.

Min mor Laura Johannessen (1932–2025) fikk dessverre ikke oppleve det ferdige resultatet, men fulgte bokprosjektet nesten til målstreken. Takk til mine fem barn som minner meg om at livet er mye mer enn teologi: Johannes, Liva, Sunniva, Hanna og Olav. Til slutt retter jeg en stor takk til min kone, Marte Sæther, som ikke bare har holdt ut å leve så tett på dette bokprosjektet de siste årene, men som også har lagt aktivt til rette for at det skal realiseres.

Halvard Johannessen
Hosle, første søndag i advent 2025

Hva er en prest?

Hva er en prest? Dette er det enkle, men vanskelige spørsmålet jeg forsøker å svare på i denne boka. Den som går inn i dette, finner raskt ut at dagens oppfatning av presterollen bygger på ulike ideer og forestillinger med dype historiske røtter. Jeg skal derfor først spørre: Hva er presterollens historiske *kilder*? Jeg skal forsøke å identifisere noen av kildene til dagens forestillinger om presterollen, og skissere deres idéhistoriske utvikling eller genealogi med vekt på norsk evangelisk-luthersk kontekst. På dette grunnlaget stiller jeg dernest tre spørsmål som angår forståelsen av presterollen i dag: Hva er prestens *mandat*? Hva er prestens *funksjon*? Og hva er *formålet* med prestatjenesten? Bokas fire deler søker svar på disse fire spørsmålene.

Kanskje kan spørsmålene virke overflødige. Presterollen har vært en integrert del av nordiske samfunn i tusen år og er et høyst levende «kulturelt minne» i samtiden.¹ Samtidig er prest en veletablert profesjon, en moderne stillingskategori definert gjennom profesjonsutdanning, profesjonsløfte og tjenesteordning. Det kan virke som om presterollen blir tatt for gitt i kirka, og norsk fagteologi har viet minimal teoretisk refleksjon om presterollen det siste århundret. Den nyeste norske pastoralteologiske monografien er Bjarne Weiders (1913–1985) *Kallet og tjenesten: Pastoralteologiske prinsipp-spørsmål*, som ble publisert i 1969. Det er over femti år siden. Parallelt med denne periodens underskudd på teoretisk refleksjon om presterollen, har presterollen i *praksis* blitt utsatt for kanskje de største politiske, organisatoriske og kulturelle endringene siden reformasjonen. Om hele konteksten forflytter seg vil nødvendigvis også rollen endres, selv om de tradisjonelle forestillingene om rollen forblir de samme. Presterollen kan med andre ord ikke tas for gitt.

1 For kulturelt minne, se Assmann, «Communicative and Cultural Memory», 109–118.

Behov for en teologisk teori om presterollen

For at presterollen skal bevare sin funksjon og egenart i en ny kulturell situasjon, må dens teologiske premisser konstant bearbejdes – hermeneutisk, konstruktivt og kritisk: hermeneutisk og konstruktivt for å kunne bygge bærekraftige brospenn fra rollens historiske og autoritative kilder til samtidens virkelighetsoppfatning; kritisk for å kunne skjelle faglig begrunnet kunnskap om presterollen fra nedarvede forestillinger, politiske vedtak og rådende meninger. Dette arbeidet tar aldri slutt, «enhver ny generasjon må skrive historien om på ny».² Fortolkningsarbeidet er viktig både for samfunnet, kirka og for den enkelte prest.

I offentligheten synes diskusjoner om presterollen å være tilbakevendende. Diskusjonene dreier seg om alt fra prestens kjønn, legning, lederrolle og arbeidsgiveransvar til personlig spiritualitet og teologisk kompetanse. Diskusjonene er i seg selv et tegn på at det ikke er konsensus om hva presterollen innebærer i teologisk forstand.

Jo mindre teologisk forankring rolleforståelsen har, jo mer kan rollen formes av ytre og pragmatiske faktorer. En faktor er de nevnte diskusjonene i offentligheten. Rollen formes desto mer av kirkelige reformer, politiske vedtak og lovendringer, av fremstillinger i mediene og i populærkulturen. Ytre rollepress og manglende teologisk konsensus kan resultere i opplevd rolleusikkerhet, rolleforskyvninger og rollekonflikter. Slikt kan skape utfordringer for den enkelte prest så vel som for stab og menighet.

Fire kilder til presters rolleforståelse

Den tyske protestantiske pastoralteologen Michael Klessmann har laget en modell som illustrerer hvilke kilder som former rolleforståelsen. Denne er også et godt utgangspunkt for å forstå pastoralteologiens faglige arbeid med presterollen. For det første blir rollen formet av situasjonen presten befinner seg i, og av rolleforventningene som finnes i yrkesliv og offentligheten. For det andre preges prestens rolleforståelse av premissene som er gitt i de bibelske og kristne tradisjonene. For det tredje påvirkes rollen også av rådende pastoralteologiske modeller. Og for det fjerde vil alltid prestens personlighet prege rollen.³

2 Lauritsen, «Indledning», 8.

3 Klessmann, *Das Pfarramt*, 184.

Hva Klessmann kaller presterollens situasjon og forventninger til den i samfunnet, handler blant annet om presterollen i offentligheten, kirkepolitiske reformer, strukturendringer og populærkulturelle prestebilder. Derfor er det her boka starter – i en situasjonsbeskrivelse som identifiserer hvilke spørsmål og temaer som bør vies særlig oppmerksomhet.

Det Klessmann kaller bibelske og kristne tradisjoner, innbefatter både de autoritative kildene og de mer kontingente faktorene som former rolleforståelsen i en gitt kirkelig tradisjon. I dette ligger den viktige kjensgjerningen at kirkas autoritative prinsipper også er historisk betingede prinsipper. Et overblikk over de historiske kildene som har formet dagens presterolle er tema for bokas første del.

I Klessmanns fremstilling er pastoralteologiske modeller den tredje faktoren som former rolleforståelsen. Dette speiler en tysk protestantisk fagtradisjon; i norsk sammenheng er det utviklet færre slike teoretiske forståelsesmodeller.⁴ Fraværet av rollemodeller kan tenkes å forsterke den nevnte rolleusikkerheten, og er også en motivasjon for å skrive denne boka. Teorien om presterollen som fremsettes her vil drøftes i lys av eksisterende pastoralteologiske modeller i bokas siste kapittel.

Personlighet er den fjerde og siste kilden til rolleforståelse i Klessmanns modell. Det faktum at prester former rollen ut fra personlige forutsetninger, understrekes både av Klessmann og av nordiske pastoralteologer.⁵ Hvordan det skjer, er imidlertid mer et tema for empiriske studier enn for denne boka.

Klessmann viser at prestens rolleforståelse dannes i samspillet mellom de fire nevnte kildene. De fire kan gis ulik prioritet og kombineres på ulike måter. Dette medfører i praksis at rolleforståelsen er dynamisk og ulik fra prest til prest. De fire kildene representerer hver sine logikker og hensyn. Hvor kildene trekker i ulike retninger oppstår følgelig rollepress og rolleusikkerhet. Behovet for en integrert og koherent rolleforståelse blir særlig akutt i møte med endrede ytre rammebetingelser. Den faglige refleksjonen over hvilke kilder rolleforståelsen bygger på, hvilke som bør tillegges vekt, og om det finnes nye måter å forstå kildene på, blir desto viktigere. Dette er tilbakevendende spørsmål i denne boka.

4 Klessmann, *Das Pfarramt*, 164–72.

5 Klessmann kaller sin egen pastoralteologiske modell for «personlighetsspesifikk» (Klessmann, *Das Pfarramt*, 183–184). Se også Kaufman, Felter og Gaarden, «Person og prestedtjeneste», 45–57.

Norsk pastoralteologi

Den teologiske refleksjonen over kirkas lederskap og forkynnertjeneste har vært viktig helt fra nytestamentlig tid. Allerede i pastorallbrevene⁶ drøftes temaer knyttet til denne tjenestens mandat, funksjon og formål.⁷ Fra senantikken til middelalderen vokser *pastoralia* frem som teologisk sjanger. I denne litteraturen drøfter tenkere som Johannes Khrysostomos (347–407), Gregor den store (540–604) og Bernhard av Clairvaux (1090–1153) prestens funksjoner, relasjon til menigheten, spiritualitet og holdninger. Etter reformasjonen kommer lærebøker i pastorallære og pastoralteologi. Disse er tett på de praktiske sidene ved yrkesutøvelsen, uten å miste tjenestens åndelige innhold eller teologiske forankring av syne. I norsk pastoralteologisk tradisjon står Erik Pontoppidan (1698–1764), Wilhelm Wexels (1797–1866), Gustav Jensen (1845–1922), Gabriel Skagestad (1879–1952) og tidligere nevnte Bjarne Weider sentralt. Hva skjedde så, etter at den siste norske pastoralteologien ble utgitt i 1969?

Fra 1970-tallet flytter teologiens internasjonale orientering seg gradvis fra tysk til angloamerikansk tradisjon, og pastoralteologi erstattes gradvis av praktisk teologi. Med det utvides fokuset fra prestens profesjon til hele kirkas virksomhet og til levd religion i samfunnet. Metodisk utvikler den praktiske teologien seg samtidig bort fra teologi som tekstfortolkning, og mer over i samfunnsvitenskapelig, empirisk og dels aktivistisk retning.⁸ Fra 1970-tallet har samfunnsvitenskapene for alvor vunnet innpass på universitetene. I Den norske kirke har rådsstrukturen blitt bygget ut i denne perioden; menighetsstabene har vokst kraftig og blitt profesjonalisert. Fagutviklingen i praktisk teologi korresponderer med disse utviklingstrekkene, og er slik både betimelig og naturlig.

Artikkelsamlingen *Presterollen* fra 1989 er symptomatisk. Dette er en kvalitativ intervjuundersøkelse som primært beskriver hvordan norske prester selv opplever sin rolle.⁹ Hopper vi en generasjon frem, til 2025, bidrar norsk empirisk praktisk teologi til den internasjonale forskningsfronten.¹⁰ En rekke av disse bidragene utforsker også presters arbeidshverdag. De siste

6 Pastorallbrevene er en samlebetegnelse på brevet til Titus og de to brevene til Timoteus. Tradisjonen tillegger dem Paulus, men i språk og tenkning reflekterer de en senere kirkelig utvikling. De kan ha blitt til mot slutten av det første århundret («Pastorallbrevene» i *Store norske leksikon*).

7 Carson, Moo og Morris, *An Introduction to The New Testament*, 363–367.

8 Skjevesland, *Invitasjon til praktisk teologi*, 37.

9 Almås et al., *Presterollen*.

10 Se for eksempel Ward og Tveitereid, *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research* (2022), som inneholder en rekke kapitler av norske og skandinaviske praktiske teologer, inkludert Tone Stangeland Kaufman, Ulla Schmidt, Marianne Gaarden, Elisabeth Tveito Johnsen, Kirsten Donskov Felter, Kirstine Helboe Johansen, Jonas Idestrom og Bård Norheim.

årene er det gjort flere studier av prester som ledere,¹¹ presters møte med arbeidslivet,¹² deres tidsbruk i arbeidet,¹³ hvordan de gjør konfirmanntarbeid og trosopplæringsaktiviteter,¹⁴ deres trosliv og spiritualitet,¹⁵ hvordan de rammes av utbrenthet,¹⁶ hvordan de forkynner og feirer gudstjenester,¹⁷ hvordan de utøver sjelesorg¹⁸ og hva prester mener om temaer som samboerskap og promillekjøring.¹⁹ Aldri før har det vært så mye tilgjengelig kunnskap om hvordan norske prester har det og hvordan de utfører tjenesten.

Empirisk situasjons- og kontekstforståelse er en avgjørende kilde til rolleforståelse, ifølge Klessmann, og styrken ved nyere empirisk forskning er at kunnskapen etableres på vitenskapelig grunnlag. Samtidig kan den som orienterer seg i feltet få inntrykk av at pastoralteologien er nødt til å arbeide empirisk om den skal være meningsbærende i vår tid, mens pastoralteologiske prinsippsspørsmål hører fortiden til.²⁰ I den grad en slik forestilling fester seg, vil den bidra til å sementere et allerede eksisterende underskudd på prinsipiell grunnlagsrefleksjon i faget. Klessmann viser klart og tydelig at en koherent rolleforståelse involverer flere former for kunnskap, inkludert kunnskap om rollens historiske og prinsipielle kilder. Som Ola Sigurdson påpeker, er ikke religionssosiologi tilstrekkelig hvis hensikten er å reflektere kritisk over hva kirke og prestedtjeneste betyr.²¹ Den svenske antologien *Vigd til tjänst* (2024) tar en slik erkjennelse på alvor, kanskje et tegn på en nyorientering i feltet? For å utforske embetet i Svenska kyrkan inkorporer antologien innsikter fra alle de klassiske teologiske disiplinene; bibelfag, kirkehistoriske, systematisk teologi og praktisk teologi.²² En slik tilnærming

-
- 11 Se bl.a. Saxegaard, *Realizing Church*; Timmann-Mjaaland, «Kall og autoritet», «Kall og arbeidsgiveransvar», «Endringsledelse i kirken»; Sirris, «Arbeidsdager mellom profesjon, ledelse og organisasjon», «Generalistledelse fremfor fagledelse i Den norske kirke?»; Sirris og Askeland, *Kirkelig organisering og ledelse*.
 - 12 Se bl.a. Felter et al., «Et brutalt virkelighetsmøde».
 - 13 Se bl.a. Sirris, «Arbeidsdager mellom profesjon, ledelse og organisasjon».
 - 14 Se bl.a. Austnaberg, «Alle støtter trosopplæringa»; Johnsen, *Gudstjenester med konfirmanter*; Kessel et al., «Presterollen i trosopplæringen i Den norske kirke»; Thomassen, «Konfirmanter som ministranter i gudstjenesten».
 - 15 Se bl.a. Kaufman, *A New Old Spirituality?*, «Pastoral spirituality in everyday life, in ministry, and beyond», «A plea for ethnographic methods and a spirituality of everyday life in the study of Christian spirituality»; Johannessen, «Ordinære gudstjenester som sted for det hellige».
 - 16 Nordeide et al., *Jeg er ikke Jesus heller*.
 - 17 Se bl.a. Johnsen, *Gudstjenester med konfirmanter*; Jeanrond, «Baptism and Church Growth in the Church of Norway»; Mjaaland, «Prekenen som hendelse»; Ødegaard, «Salmevalg og salmesang»; Angel og Johnsen, «Preaching and political debate on refugees. A 'tyranny of goodness?'».
 - 18 Se bl.a. Stifoss-Hanssen et al., «Sjelesorg i bevegelse»; Grung et al., «Sjelesorg på plass».
 - 19 Leer-Salvesen, *Moderne prester*, 27–43, 178–185.
 - 20 Forfatterne av studien «Person og prestedtjeneste» etterlyser eksempelvis flere empiriske studier av presterollen samtidig som det advares mot «å gripe tilbake til en teologi om embetet, som ikke er meningsfull i vår tid» (Kaufman et al., «Person og prestedtjeneste», 57).
 - 21 Sigurdson, *Vad är teologi?*, 28.
 - 22 Rubenson og Tillberg, *Vigd til tjänst. Om embetet i Svenska kyrkan*.

gir ikke bare mening i lys av Klessmanns teori om rolleforståelsens dannelse, men impliserer også at all teologi er, med den amerikanske teologen Don Brownings ord, praktisk teologi.²³ I det følgende vil jeg hevde at behovet for denne typen bred teologisk faglighet faktisk kommer fra praksisfeltet selv, i det minste når det gjelder forståelsen av presterollen i dagens norske kirkepolitiske, offentlige og kulturelle kontekst.

Rollepress: Et norsk situasjonsbilde

På hvilken måte bidrar endringer i den norske konteksten til å forme rolleforståelsen? For å svare på det skal jeg skissere noen kjennetegn på det Klessmann kaller prestens situasjon og forventninger i yrkesliv og offentlighet. Jeg har valgt å konsentrere oversikten rundt tre faktorer: kirkelige reformer etter år 2000, det offentlige ordskiftet om presterollen siden 2020 og forestillinger om presten i populærkulturen.

Politiske reformer av presterollens rammer

Etter 2000 har Den norske kirke vært gjennom omfattende reformer, og flere av dem har direkte påvirket prestetjenestens rammebetingelser. *Ordinasjon av ikke-teologer* ble vedtatt i 1999 og innført i 2000. Tittel, ansvarsområder og betingelser forble det samme for alle prester. Men for kirkas medlemmer og lokalsamfunn er det etter dette ikke lenger mulig å vite hvilken formell kompetanse presten har.²⁴ Unntaket fra kravet om profesjonsutdanning i teologi utfordret den klassiske forståelsen av prest som profesjon, hvor betegnelsen «profesjon» nettopp forutsetter en standardisert kompetanse.

Trosopplæringsreformen (2003) skulle kompensere for at den offentlige skolen mistet ansvar for kirkas trosopplæring i 1969, og medførte at kirka fikk midler til egen trosopplæring. Reformen innebar et tilskudd av trosopplæringsmedarbeidere og religionspedagoger i menighetene, som gikk inn i undervisningsansvaret sammen med prester og kateketer.

Året etter kom den såkalte *prostereformen* (2004), som innebar at sokneprester ble mindre selvstendige i sine sokn og ble mer disponible for prostens arbeidsgiver, og at tjenestedistriktet ble utvidet fra sognet til prostiet. *Gudstjenestereformen* (2011) bygget på idealet om involvering,

²³ Browning, *A Fundamental Practical Theology*.

²⁴ For informasjon om bakgrunnen for ordningen, se BM 27/18 Gardermoen, 23.–24. mai 2018. Arkivsak: 18/02176-2: «Kvalifikasjonskrav for prestetjeneste».

stedegengjøring og fleksibilitet i gudstjenesten. For prestene medførte det at betraktelig mer tid enn før måtte brukes på møtevirksomhet og koordinering av frivillige til gudstjenesteforberedelser.

Reform av ordningen med presters *tjenestebolig* (2015) gjorde at presten ikke lenger trengte å være bosatt i menigheten hun arbeidet i. Sammen med prostereformen bidro det til at prestene ble mindre nærværende i lokalmiljøet og fikk en annen type relasjon til menigheten enn før.

Arbeidstidsreformen (2016) ble innført året etter, og innebar en slutt på prestenes «særskilt uavhengige stilling». De fikk regulert arbeidstid på linje med andre lønnsinntakere, noe som endret profesjonen fra å være en fulltidsrolle i retning av å bli en mer regulær arbeidstaker.

Skillet mellom stat og kirke i 2017 innebar at Den norske kirke ble et eget rettssubjekt, og at Kongen i kirkelig statsråd (regjeringens kirkemedlemmer) ikke lenger var kirkas formelle overhode. Presten gikk fra å være offentlig tjenesteperson til å være ansatt i et trossamfunn. Grunnlovsendringene skapte behov for en ny måte å organisere den kirkelige organisasjonen på, som blant annet har medført at prestene befinner seg i usikkerhet når det gjelder deres plass i strukturen.

Parallelt med denne prosessen endret Kirkemøtet *kvalifikasjonskravene for prest* (2021), noe som førte til opprettelsen av presteutdanninger som var betraktelig kortere enn profesjonsstudiet i teologi, og som raskt tiltrakk seg flere studenter.²⁵ På den ene siden førte dette til en større standardisering av alternative veier til prestatjeneste, på den andre siden beveget dette presterollen lenger bort fra den klassiske profesjonsforståelsen. I 2023 ble det vedtatt at prester ikke lenger skulle ordineres, men *vigsles* til tjeneste, slik diakon, kateket og kantor blir. Dermed blir presten i større grad en kirkelig tjeneste på siden av ulike andre tjenester, og i mindre grad den som står ansvarlig for «det kirkelige embete».

Kirkelige reformer har siden årtusenskiftet endret en rekke av presterollens rammebetingelser. Særlig spørsmålet om prestens kompetanse og kirkelige ansvar er viktig, og vil derfor også være viktig i denne boka. Men også det offentlige ordskiftet har formet rollen i denne perioden.

25 MF vitenskapelig høyskole, «Rekordstor søkning til nytt pretestudium ved MF».

Offentlig debatt om presterollen

Hvis vi begrenser oss til den norske dagspressen i perioden 2020–2023, ser vi at flere av de nevnte reformene ledsages av offentlig meningsbrytning. I spørsmålet om presters kompetanse var enkelte kritiske til nedprioriteringen av profesjonsstudiet i teologi til fordel for kortere studieløp, mens andre forsvarte utviklingen, blant annet under henvisning til at trosliv er et viktigere kriterium enn teologisk kompetanse.²⁶

Kirkerådets forslag til *ny kirkelig organisering* i 2021 skapte imidlertid langt mer diskusjon.²⁷ Universitetsteologer påpekte at forslaget var fritt for teologisk refleksjon, og ville systematisk forhindre presters mulighet til å kunne være kirkelige ledere.²⁸ Representanter for Kirkens Arbeidsgiverorganisasjon (KA) viste til at utredningen bare bygde på teologien i eldre kirkerådsutredninger, og mente det ville bryte med luthersk kirke-tenkning om en prest ledet et kirkelig råd.²⁹ Diskusjonens omfang og intensitet henger direkte sammen med endringene av presterollen som forslaget ville medføre.

Den diskusjonen om presterollen som fikk mest oppmerksomhet i nasjonale medier på denne tiden, handlet imidlertid om *prestens person*. Det såkalte kvinneprestspørsmålet som hadde ebbet ut sammen med 1900-tallet, ble plutselig vekket til live igjen i 2020, da Bispemøtet gjorde det umulig for kvinneprestmotstandere å reservere seg mot samarbeid med kvinner. Reaksjonen på vedtaket viste at det fortsatt fantes prester og prestestudenter som var motstandere av kvinners prestedtjeneste.³⁰ Disse argumenterte med at kvinnelige prester bryter med Bibelen og med Jesu egen lære, og gjorde det åpenbart at diskusjonen også handlet om uenighet i bibelsyn.³¹ Spørsmålet om prestens person ble i tillegg aktualisert gjennom diskusjoner om presters legning og ikke-binære prester. Også her fulgte diskusjoner om bibelsyn med i kjølvannet.³²

26 Tønnessen, «Prioriter profesjonsstudenter!», 13; Grevbo, «Kvalifisert prestedtjeneste – hva er det?», *Dagen*, «Hva som må til for å være prest».

27 I tillegg til en rekke leserinnlegg i avisene ble også flere utgaver av de teologiske tidsskriftene *Nytt norsk kirkeblad* (NNK 4/20; 4/21) og *Tidsskrift for praktisk teologi* (Vol 38 Nr. 2/2021) viet temaet

28 Mjaaland, «Nerven i Kristi kropp», 26–27.

29 Hougsnæs, «Feilaktige påstander om ny kirkeordning», 12–13; Askeland, «Vår lutherske kirkeforståelse må bestå», 16; Thorstvedt, «Vil Kirkerådet svekke demokratiet?», 17.

30 Mikael Bruun, daværende sokneprest i Sogndal, var den første som fikk de nasjonale mediernes søkelys i 2020. Se bl.a. *Bergens Tidende*, «En mørkemann snakker ut».

31 *Vårt Land*, «Ber kirka ta moralsk ansvar for kvinneprestmotstandere», 10; Langeland, «Mening, handling og samvittighet», 16, «Da Gud ble menneske valgte han å bli mann», 16–17; *Vårt Land*, «Ber kirka ta moralsk ansvar for kvinneprestmotstandere», 10.

32 Christoffersen, «Luthers evangeliske bibelsyn», 18–19; *Vårt Land*, «Ber nestleder trekke seg», 16; se også *Vårt Land*, «Biskop seier ja til sambuarprestar», 6–7.

Rundt 2020 gikk det flere diskusjoner i offentligheten som handlet om dels grunnleggende spørsmål om presterollen. Noen fulgte den kirkepolitiske utviklingen i synet på prestens lederansvar og teologiske kompetanse, mens andre dreide seg om prestens person og om bibelsyn. Spørsmålet om prestens person berørte dessuten spørsmålet om prestens hellighet, et tema som særlig ble viet oppmerksomhet i populærkulturens representasjoner av presterollen i denne perioden.

Kulturelle prestebilder

Utover 2000-tallet kom det etter hvert en rekke ulike fremstillinger av presterollen i norsk og skandinavisk film, TV-serier, musikk og litteratur. Det er særlig ett fellestrekk som karakteriserer presten i populærkulturen: presten som representant for det hellige. Dette er en høyst ambivalent kategori.

For det første spiller noen fremstillinger på kontrasten mellom presterollens representasjon av det hellige og presten som alminnelig person. NRKs humorserie *Presten* (2017–2020) handler om en ufaglært prest som vikler seg inn i klønete situasjoner i gudstjenester, dødsbud og gravferder. Mer sympatiske fremstillinger av presten som hverdagsmenneske kommer til uttrykk i den danske dogmefilmen *Italiensk for begyndere* (2000) og i den norske romanserien *Bergfoss* (2002–2013).³³

For det andre er den skinnhellige presten et fremtredende tema i populærkulturen, tatt på kornet av gatekunstneren Dolk med bildet *Priest* (2009) som viser en prest med malerkost som har malt glorie over sitt eget hode.³⁴ Låter av norske rapgrupper som Gatas Parlament og Herreløse kobler presterollen til maktmisbruk og hykleri.³⁵ Den skinnhellige presten er også et tema med lang tradisjon i nordiske spillefilmer, fra Bergmans produksjoner på 1900-tallet til Pålmasons *Vanskabte land* i 2023.³⁶

Presten som genuint kjemper for det hellige til tross for personlige utfordringer, er en tredje modell vi finner gradvis flere eksempler på utover 2000-tallet. Den danske TV-serien *Herrens veje* (2017–2018) illustrerer to forskjellige prester som begge søker å være tro mot det hellige, men som

33 Jakobsen, «Anette Borge – ei heltinne for vår tid?», 35–44.

34 Gjengitt i *NNK* 3/19, 1.

35 Johannessen, «Prestemotiv i norsk rap», 57–59.

36 Den skinnhellige presten er et tema i Ingmar Bergmans *Nattvardsgästarna* (1962), *Fanny och Alexander* (1982) og *Söndagsbarn* (1992). *Vanskabte land* (2023) av Hlynur Pálmason fremstiller en dansk prest som oppfører seg hensynsløst overfor innbyggerne han er satt til å tjene på Island.

forstår det hellige på ulike måter.³⁷ Hanne Ørstaviks roman *Presten* (2004) fremstiller også et menneske som forsøker å holde fast på det hellige gjennom sin eksistensielle driv mot sannhet og erkjennelse.

For å oppsummere: En rød tråd i de populærkulturelle fremstillingene av presterollen handler om presten som representant for det hellige, noe prestens person og personlige kvaliteter gjerne utløser en ambivalens i forhold til. Vi gjenfinner en lignende tematikk i offentlighetens diskusjoner om hvorvidt personspeifikke faktorer som kjønn, kjønnsidentitet og legning utgjør nødvendige forutsetninger for prestedtjeneste. I den kirkepolitiske utviklingen, så vel som i de offentlige debattene, står dessuten spørsmålene om prestens teologiske kompetanse og kirkelige lederansvar sentralt etter årtusenskiftet. Siden prestens person, kompetanse og lederansvar fremstår som tre aktuelle temaer i situasjonen som former rolleforståelsen, vil disse tre utgjøre overordnede ledetråder i den videre fremstillingen. Samtidig er ikke boka begrenset til disse spørsmålene, målet er å gi et pastoralteologisk bidrag til en teori om presterollen som sådan. Hva menes så med pastoralteologi i denne boka?

Hva er pastoralteologi?

Den foregående situasjonsbeskrivelsen identifiserer endringer av presterollens betingelser som påkaller teologisk grunnlagstenkning. Samtidig har vi sett at presterollen har vært et lite påaktet tema i moderne teologi. Kombineringen av den samfunnsmessige og den faglige situasjonen tydeliggjør et behov for pastoralteologisk helhetstenkning både i teologifaget, i kirka og blant prestene. Samtidig impliserer dette en noe annerledes og bredere forståelse av faget pastoralteologi enn hva feltet i dag gir inntrykk av.

Pastoralteologen Fredrik Saxegaard ved MF vitenskapelig høyskole definerer faget som den teologiske utforskningen av «prestedtjenestens forutsetninger, begrunnelse, utforming og identitet. [...] En kan kanskje si at mens de andre praktisk-teologiske fagene handler om hva prester *gjør*, spør pastoralteologien etter hvem prester *er*».³⁸ Denne bokas prosjekt er nært relatert til denne definisjonen uten å være identisk med den. Med denne boka vil jeg foreslå at pastoralteologi omfatter den teologiske utforskningen

37 Hovedkarakteren Johannes Krogh forsvarer troen slik kirka tradisjonelt har oppfattet den, på en måte som kan minne om Ibsens Brand. Sønnen Christian Krogh søker derimot etter sannheten i seg selv, noe som fører ham til østlig spiritualitet og selvutviklingskurs, og derfra til prestedtjeneste. (Bjørn, «De tre (fire) preste-rollene i TV-serien *Herrens veier*»).

38 Saxegaard, «Pastoralteologi: Status og stifning», 34.

av presterollens kilder, mandat, funksjon og formål. Det er en definisjon som innebærer at faget bindes sammen av sitt tema, profesjonen prest, og at fagets utforskning av presterollen anvender en kombinasjon av kontekstbestemte og prinsipielle perspektiver.

Pastoralteologi kan nærmere bestemt forstås som et interdisiplinært praktisk-teologisk fag. Det forholder seg til aktuelle situasjoner, og drar samtidig nytte av innsikter fra de teologiske kjernedisiplinene i sitt arbeid; systematisk teologi, bibelfag og kirkehistorie. Schleiermacher, det moderne teologifagets far, påpekte dette da han beskrev teologistudiet som et encyklopedisk fag og den praktiske teologien som *die Krone des theologischen Studiums*.³⁹ Her er treet grunnmetafor for fagfeltet teologi, bestående av røtter (filosofisk teologi; systematisk teologi), stamme (historisk teologi; bibelfag og kirkehistorie) og krone (praktisk teologi).⁴⁰ Pastoralteologien forutsetter alle teologistudiets kjernedisipliner og henter næring fra dem alle.

I nyere tid minner den amerikanske praktiske teologen Don Browning om noe tilsvarende: Oppgaven starter for ham med en refleksiv situasjonsbeskrivelse han kaller «deskriptiv teologi», som ofte kan ha nytte av empiriske metoder.⁴¹ Deretter engasjeres teologiens historiske disipliner (bibelfagene og kirkehistorie) som spør hva kirkas autoritative tekster sier om spørsmålene som den aktuelle situasjonen reiser.⁴² Det tredje trinnet involverer den systematiske teologien, som for Browning innebærer møtepunktet mellom de autoritative tekstenes visjon og samtidens situasjon. Dette leder til det siste punktet i Brownings modell, fortolkningens strategiske konsekvenser for forståelsen av praksisfeltet.⁴³ Som hos Schleiermacher, integrerer Brownings hermeneutiske metode bibelfag, kirkehistorie, systematisk teologi og praktisk teologi, det vil si alle teologiens fire klassiske fagfelt som inngår i profesjonsutdanningen for prester. Hvilke teologiske disipliner og støttefag som egner seg, bestemmes av den konkrete problemstillingen og hvilket aspekt ved virkeligheten en ønsker å utforske.

Uavhengig av hvordan den utformes, vil en interdisiplinær teologisk tilnærming gjøre pastoralteologien i stand til å knytte presterollens aktuelle situasjon både til rollens historiske kilder og til prinsipielle refleksjoner om rollens mandat, funksjon og formål. Pastoralteologi kan ut fra denne modellen forstås som teologisk profesjonsteori.

39 Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, §25 n2, 10.

40 Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, §25–31, 10–13.

41 «Descriptive theology begins with questions about present practices, the symbols and legitimation of these practices, and challenges to these practices.» Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 223, jf. 47–49.

42 Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 49–51.

43 Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 56–58.

Pastoralteologi som teologisk profesjonsteori

I den senere tid har profesjonsteori gjort seg gjeldende i nordisk praktisk teologi.⁴⁴ Stephan Borgehammar, professor ved Universitetet i Lund, kritiserer nyere praktisk teologi for et for diffust faglig fokus som gjør faget vanskelig å avgrense og derfor leder inn i stadige identitetsspørsmål. Han viser til tysk faglig tradisjon og arven etter Schleiermacher, som har en mer presis forståelse av praktisk teologi som profesjonsteori, et brobyggende fag innenfor et teologistudium som skal kvalifisere til kirkeledelse. Borgehammar skriver:

Utgångspunkten för den encyklopediska bestämningen var att akademisk teologi är en i Schleiermachers mening positiv vetenskap, vars uppgift är att främja kyrka och kristendom. I denna positiva vetenskap har den praktiska teologin rollen av profesjonsteori. Den bildar en brygga mellan å ena sidan filosofisk och historisk teologi, å andra sidan den praxis som teologin ytterst är till för.⁴⁵

En profesjon kjennetegnes generelt ved at den utøver et offentlig oppdrag som den har blitt betrodd av samfunnet.⁴⁶ Tjenestene til de klassiske profesjonene, prester, leger og jurister, er av vital betydning for enkeltindivider og fellesskap, og involverer ansvar og makt hos utøver og sårbarhet hos mottaker. Denne typen tjenesteutøvelse trenger derfor å kvalitetssikres. Kvalitetssikringen skjer gjennom egne forskningsbaserte utdanninger, gjennom en profesjonsetikk som sikrer intern yrkesstandard og likebehandling av klienter, og gjennom profesjonens monopol på utøvelsen av tjenesten. Disse formene for kvalitetssikring er blant de klassiske kjennetegnene på en profesjon.⁴⁷ Profesjonenes faglighet følger på den ene siden vitenskapelige standarder som er universelle, og som på den andre siden er kontekstbetinget, tilpasset behovene i det spesifikke samfunnet som profesjonen utøves i.⁴⁸

Som vi skal se i bokas første del, er prest trolig den eldste av de klassiske profesjonene i nordiske samfunn. Samtidig skal vi også se at presteprofesjonen i dag er under press fra flere hold, også fra kirka selv. Borgehammars ønskede rekonseptualisering av praktisk teologi som teologisk profesjonsteori sammenfaller med denne bokas fagforståelse, og er dessuten betimelig i en situasjon hvor prestens profesjonsidentitet er i endring.

44 Se Sirris, *Profesjon og ledelse i Den norske kirke*.

45 Borgehammar, «Den praktiska teologin som professionsteori», 89.

46 Christoffersen, *Profesjonsetikk*, 21.

47 Christoffersen, *Profesjonsetikk*, 18.

48 Kvarv, *Vitenskapsteori*, 208–213.

Pastoralteologi som kulturhermeneutikk

En pastoralteologi forstått som profesjonsteori må legge oppdraget som prestedtjenesten er gitt av samfunnet til grunn for det faglige arbeidet. Det innebærer en besinnelse på hvilke autoritative kilder prestedtjenesten forholder seg til i samfunnet der tjenesten utøves. I Den norske kirke består disse kildene av Bibelen og dernest bekjennelsesskriftene: de tre oldkirkelige bekjennelsene, Den augsburgske bekjennelse (*Confessio Augustana*, heretter CA) og Luthers lille katekisme. Ordinasjonsløfter, evangelisk-lutherske teologiske tradisjoner, kirkelige vedtak og lovverk og representerer også ulike kilder til normativitet, som vi skal komme tilbake til. Denne besinnelsen innebærer også en bevissthet om at autoritative kilder er ikke universelt gitt, men kontekstuel bestemt. Bibelen er en historisk tekst, og trosbekjennelsene er alltid «bærer af en historisk og dermed relativ sandhed. Bekendelse er med andre ord altid bekendelse på historiens betingelser».⁴⁹ Det samme gjelder selvsagt teologen selv. Forskerens situasjon former forskningens betingelser allerede før den har startet, i form av interesser, oppfatning av hva som er viktig, virkelighetsoppfatning med mer. Dette er en viktig grunn til at praktisk teologi ifølge Browning bør starte i praksis, med en beskrivelse av det konkrete sted teologien befinner seg på og taler fra.⁵⁰

Disse innsiktene preger fagforståelsen i denne boka, og er grunnleggende for det Graham Ward ved Universitet i Oxford kaller for en kulturhermeneutisk tilnærming til teologi.⁵¹ Som Browning står Ward i gjeld til filosofen Hans-Georg Gadamer's «nye hermeneutikk», som med sin hermeneutiske fenomenologi er opptatt av mennesket som et fortolkende vesen, uunngåelig plassert innenfor en gitt historisk horisont.⁵² Den kulturhermeneutiske tilnærmingen innebærer for Ward at all kunnskap er ufrakommelig innvevd i kulturelle sammenhenger og sosiale praksiser, som med Pierre Bourdieu's begrep former vår *habitus*, det vil si vår vanemessige måte å fortolke verden på.⁵³ En sentral teologisk premissleverandør for Ward er Karl Barth.⁵⁴ Barth bidrar riktignok ikke til det hermeneutiske problemet noen steder eksplisitt, men implisitt overalt, påpeker Gadamer, og viser til Barths insistering på kirkas (fortolkningsfelleskapets) uomgjengelige rolle for teologien

49 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 44.

50 Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 36–42.

51 Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 6, 62–72.

52 Sammenlign Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 34–44 og Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 63–67.

53 Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 18–19.

54 Se særlig Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 15–57.

(fortolkningsarbeidet).⁵⁵ Det er nettopp Barths plassering av teologien i sin kontekst som er avgjørende for Ward. Gadamer nevner også teologen Gerhard Ebeling blant de nye hermeneutikerne, en annen tenker denne boka står i gjeld til.⁵⁶ Ifølge Ward er også den franske kulturteoretikeren Michel de Certeau et sentralt navn innenfor kulturhermeneutikken. Den viktigste innsikten som Certeau tilfører i vår sammenheng, er at den som taler *om* historien, alltid selv er plassert *i* historien, og «enhver læsning af fortiden [vil] ledes af en læsning af nutiden».⁵⁷ Et hermeneutisk prosjekt, som denne boka, trenger en bevisst forankring i sin egen historiske situasjon. Teologi som kulturhermeneutikk handler ikke om å artikulere tidløse og universelle sannheter. Teologien forvalter historisk gitte visjoner for «a form of life, a way of being in the world», for å låne en formulering fra den lutherske teologen George Lindbeck.⁵⁸ En kulturhermeneutisk tilnærming innebærer for Lindbeck at «religion can be viewed as a kind of cultural and/or linguistic framework or medium that shapes the entirety of life and thought».⁵⁹ I tråd med en slik kontekstbevissthet har jeg i denne boka ingen ambisjon om å etablere en teori om presterollen som har økumenisk eller universell gyldighet. Kildene er primært forankret i den protestantiske, evangelisk-lutherske tradisjonen, og de leses fra en norsk senmoderne fagteologisk kontekst.⁶⁰ Det er horisonten jeg skriver fra og i hovedsak til.

På dette punktet angir den kulturhermeneutiske tilnærmingen ifølge Ward likevel to viktige korrektiv. Det første handler om at kirkas fortolkningshorisont aldri er, eller kan være, et lukket «språkssystem», slik den såkalte post-liberale teologien hevder, og som også Lindbeck og Barth gir inntrykk av. Den kristne visjonen er derimot åpen for konstant utveksling med kulturen den er del av. Teologi er kulturell aktivitet, påpeker Ward. Dens forståelseshorisont er i praksis åpen, improvisert og synkretistisk av natur.⁶¹ For pastoralteologiens del er det derfor viktig å utforske presterollens meningspotensial ikke kun i lys av den kirkelige situasjonen, men også i lys av den videre kultursituasjonen og ved hjelp av allmenne forståelsesrammer. Teologiske kjernebegreper som lov og evangelium, synd, kall, Kristi nærvær og tro vil i denne boka ikke bare etableres teologisk, men også åpnes og

55 Gadamer, *Truth and Method*, 521.

56 Gadamer, *Truth and Method*, 330, 510, 526, 528, 558–559.

57 Certeau, *Spor af historien*, 79.

58 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 65.

59 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 33.

60 Dette betyr ikke at denne studien ikke har et økumenisk potensial, poenget er snarere at spørsmålet om teologisk gyldighet får være opp til teologer fra andre tradisjoner å vurdere.

61 Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 47–48.

utforskes som meningsbærende konsepter i en videre kulturell sammenheng. Til det anvendes blant annet innsikter fra nyere sosialfilosofi (Axel Honneth og Cynthia Fleury), sosiologi (Hartmut Rosa) og praksisteori (Pierre Bourdieu).⁶² Enhver fortolkning av budskapet vil imidlertid også forme det, og ingen av de nevnte perspektivene ivaretar eksempelvis åpenheten for Guds transcendent dimensjon som teologien forutsetter.⁶³ Hva fortolkningsverktøy fra andre fag tillater er å utforske de kristne begrepens meningspotensial i den allmenne og sekulære konteksten som kirka er en del av. Det andre korrektivet til den kulturhermeneutiske tilnærmingen retter seg mot relativismen som den ofte assosieres med.

Pastoralteologiens kritiske funksjon

Den kulturhermeneutiske tilnærmingen, slik den her står fremstilt, reiser et fundamentalt spørsmål: Tillater denne posisjonen en kritisk vurdering av sannhet? Hvis all kunnskap er historisk betinget, slik for eksempel Gadamer understreker, vil vel også normative sannheter dras med i historiens malstrøm og relativiseres på samme måte? Dette er sosialfilosofen Jürgen Habermas' vektige innvending mot Gadamers hermeneutikk.⁶⁴ Hvis ikke det hermeneutiske arbeidet kan etablere et kritisk og normativt korrektiv som *transcenderer* fortolkerens egne kulturelle fortolkningsrammer, vil spørsmålet om sannhet bli redusert til et spørsmål om ideologi, politiske interesser og makt.⁶⁵ Gadamer på sin side presiserte at hans anliggende er å forstå hvordan fortolkning faktisk skjer (som fenomen), ikke hvordan fortolkning bør skje (som faglig virksomhet).⁶⁶ Men det siste er Habermas' anliggende, og dette anliggendet deler også teologien ifølge Ward og Browning.

Både Ward og Browning går lenger enn Gadamer i sin erkjennelse av at fortolkninger alltid er innvevd i maktspørsmål, og derfor må ivareta en kritisk, sannhetssøkende funksjon.⁶⁷ Kulturhermeneutikk betyr ikke

62 Eksempelvis åpner resonansbegrepet til sosiologen Hartmut Rosa opp betydningen av kall. Bourdieus habitus-begrep og sosialfilosofen Axel Honneths teori om anerkjennelse gir oss «sekulære» verktøy for å forstå kristen tro som fenomen, og begrepet nærvær (*presence*) hos litteraturviteren Hans Ulrich Gumbrecht gjør det mulig å forstå forestillingen om Kristi nærvær i forkynnelsen på allmenne premisser.

63 Lønning, «Gud», 5.

64 Se Habermas, «Om Gadamers *Sannhet og metode*», 307–315.

65 Habermas, «Om Gadamers *Sannhet og metode*», 312–314.

66 «Fundamentally I am *not proposing a method*; I am describing *what is the case*» (Gadamer, *Truth and Method*, 512, kursivering i original).

67 Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 66–67; Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 69–71.

teologisk relativisme, konstaterer Ward.⁶⁸ Ved å bygge videre på etablert forskning, ved å ta tilstrekkelig hensyn til detaljer samt til bredden i materialets meningsmangfold, etableres også fortolkningsmessig validitet og muligheten for kritikk av svakere fortolkninger.⁶⁹ Browning peker på at teologisk validitet etableres gjennom selvrefleksivitet og teologisk metode. Brownings nevnte praksis-teori-praksis-modell «trianglerer» det aktuelle spørsmålet ved hjelp av perspektiver fra alle de teologiske kjernedisiplinene, nettopp for å etablere kritisk-hermeneutisk validitet.⁷⁰ Teologiens klassisk-humanistiske ideal om å gå til primærkildene (*ad fontes!*), og om å lese primærtekstene på grunnspråkene (gresk, hebraisk, latin), handler ene og alene om fortolkningsmessig validitet. Samtidig finnes det ingen kritikk uten en forutgående «horisontsammensmeltning» i Gadammers forstand.⁷¹

Hva er så teologiens ultimate sannhetskriterium, som validitet kan måles i forhold til? Med et sitat av Barth svarer Ward: «Christian speech must be tested by its conformity to Christ.»⁷² Barth selv påpeker at for kirka er dette kriteriet universelt – det transcenderer alle historiske kultursituasjoner.⁷³ Samtidig er heller ikke dette universelle kriteriet uten ambivalens, påpeker Ward.⁷⁴ Certeau gir en tydelig begrunnelse for hvorfor: Inkarnasjonens faktum innebærer at det ultimate kriterium tilhører historien; det er fraværende og umulig å fange som objekt. Samtidig muliggjorde inkarnasjonen et mangfold av spor som er tilgjengelige i tekster, praksiser, fellesskap og erfaringer, spor som ikke ville vært mulige uten inkarnasjonen.⁷⁵ Kirka er henvist til spor. Sporene fordrer valide fortolkninger, med andre ord teologi. I luthersk teologi synes det å være bred enighet om at de autoritative tekstenes historisitet og mangfold ikke relativiserer den tidløse sannheten de peker på, nemlig Kristus, selv om ingen av tekstene «er» denne tidløse sannheten.⁷⁶ Dette utdypes i bokas andre del. Siden kanondannelsen har

68 «[A]ll acts of interpretation are not equal. An interpretative ontology continually denies interpretative relativism.» (Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 71).

69 Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 70.

70 Denne metoden fasiliterer det Browning kaller «the fusion of horizons between the vision implicit in contemporary practices and the vision implied in the practices of the normative Christian texts» (Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 51). Dette skjer ifølge Browning fremfor alt i den systematisk-teologiske delen av det praktisk-teologiske arbeidet.

71 Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 62.

72 Barth sitert i Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 46, jf. 58: «From Christ and of Christ and in Christ theology speaks to the cultural [...]».

73 «The criterion of past, future and therefore present Christian utterance is thus the being of the Church, namely, Jesus Christ, God in his gracious revealing and reconciling address to man» (Barth, *Church Dogmatics*, I/1 § 1–7, 004, jf. Barth, *Church Dogmatics* I:2, § 19–21, 478).

74 Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 46.

75 Certeau, *Spor af historien*, 160–162.

76 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 82–83; Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 44.

sporenes nærhet til det ultimate sannhetskriteriet, Kristus preget oppfatningen av deres validitet. I luthersk dogmatikk kalles derfor Bibelen «normerende norm», og fordi bekjennesskriftene sammenfatter Bibelens Kristus-vitnesbyrd, er de den «normerte norm».⁷⁷ Slik har det ikke alltid vært. Den lutherske reformasjonen innebar en gjenoppdagelse av *solus Christus* som kritisk sannhetskriterium for kirke og teologi. Dette gir også Luthers tekster en avledet normativitet i seg selv i protestantiske kirker. Forståelsen av en kulturhermeneutisk tilnærming og validitet som er redegjort for i det foregående, preger måten historiske tekster anvendes på som konstruktive og kritiske ressurser i alle deler av denne bokas utforskning av presterollen.

Bokas oppbygning

Den viktigste passasjen for forståelsen av presterollen i Den norske kirkes bekjennesskrifter er å finne i Den augsburgske bekjennelse. CA art. 5 omhandler «det kirkelige embete» og starter slik: «For at vi skal komme til denne tro er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet.» Setningen oppsummerer Bibelens beretninger om Jesu utsendelse av apostlene. Setningen kan samtidig leses som en kondensert definisjon av presterollens mandat (evangeliet), funksjon (tjenesten) og formål (tro). Disse tre utgjør bokas strukturerende prinsipp. Samtidig kan disse tre ikke stå alene, for alle definisjoner av presterollen er også historisk betinget.

Bokas første del redegjør for historiske kilder, det vil si tekster, kulturelle forestillinger, konflikter og praksiser som på ulike måter har formet forståelsen av presterollen. En kulturhermeneutisk interesse for utviklingen av presten som fenomen og kollektiv forestilling kombineres her med en kritisk interesse for normative føringer i de historiske tekstene. Faglige perspektiver hentes fra bibelfagene og kirkehistoriefaget, men også fra religionshistorie. Ekklesiologi (kirkesyn) er et tema som løper parallelt med rolleforståelsens utvikling frem til vår tid, og ekklesiologien tematiseres også i tredje og fjerde del av denne boka.

Ifølge CA 5 er evangeliet prestatjenestens mandat. Etter kartleggingen av presterollens idéhistoriske kilder, redegjør jeg i bokas andre del for hva evangeliet kan bety som prestatjenestens mandat i vår egen samtid. Min hermeneutiske nøkkel til dette spørsmålet er reformasjonens fundamentale

77 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 42–43.

kontrast mellom lov og evangelium, hvor evangeliet forstås som løftet om Guds ubetingede aksept av det ufullkomne menneske. De bibelske og reformatoriske innsiktene spiller med, og det avlegges visitter til systematiske teologer som har preget den moderne forståelsen av evangeliets betydning, som Karl Barth, Paul Tillich, Gustav Wingren og Oswald Bayer.

Bokas tredje og største del handler om prestetjenestens funksjon. Utgangspunktet her er at presten samarbeider med mange andre aktører i sin tjenesteutøvelse. Det fordrer et innledende forsøk på å avklare forholdet mellom prestetjeneste og andre ansatte og frivillige i kirka, i relasjon til det omdiskuterte begrepet «kirkas embete». Deretter utforskes de pastorale kjerneoppgavene etter tur. At søndagsprekenen formidler evangeliet er selvsagt, men jeg forsøker i denne delen å se alle de pastorale kjerneoppgavene som former for kommunikasjon av evangeliet: forkynnelse og undervisning, sakramentsforvaltning og ritualer, sjelesorg og ledelse. Som en offentlig tjeneste i en sekulær kultur inkluderer evangeliets funksjoner også handlinger som ikke innebærer bruk av kirkas eksplisitte språk og symbolunivers. I forlengelsen av tjenestens funksjon reises også spørsmål om prestetjenestens forutsetninger; om betydningen av kall, kompetanse, personlige kvaliteter og ordinasjon.

Bokas fjerde og siste del handler om prestetjenestens formål. Tro er et mangfoldig begrep som kan gi assosiasjoner til både pietistisk inderlighet og dogmatiske forestillinger, og er samtidig helt grunnleggende i kristen tenkning og praksis. Tro utforskes som et teologisk erfaringsbegrep som har med livstolkning, praksis og fellesskap å gjøre. Den lutherske forståelsen av tro i streng forstand er særlig knyttet til eksistensielle erfaringer av ubetinget aksept, anerkjennelse, tillit og frihet. I vid forstand har tro en rekke uttrykk, som omfatter livsanskuelse, nestekjærlighet, tilhørighet, habitus og sosiale praksiser. Troen har både en subjektiv og en kollektiv dimensjon. Fellesskapet av de troende er kirka, som i relasjon til prestens offentlige tjeneste særlig aktualiseres av folkekirkebegrepets ulike betydninger. I bredere forstand kan troens fellesskapsdimensjon også knyttes til sosiale mønstre for anerkjennelse som har betydning på egne vilkår i den sekulære kulturen.

KILDER

Mer enn et ord

Ordet «prest» kan tydes på mange måter. Bare i Den norske kirke (Dnk) vil noen hevde at kun ordinerte kan regnes som prester, mens andre understreker at alle døpte er deltakende i «det allmenne prestedømme».¹ I protestantisk embetsteologi er det dessuten ikke uvanlig å finne påstanden om at den kristne kirke egentlig ikke har noe presteskap.²

Dagens presterolle inngår i en flere tusen år gammel fortolkningstradisjon og en historie av overleverte praksiser. Som vi så innledningsvis: Den som søker autoritative svar på hva presten egentlig er i de nytestamentlige skrifterne, eller i de reformatoriske bekjennesskriftene, befinner seg i samme øyeblikk i historiens strøm. Det er denne strømmen vi nå skal dukke ned i for å identifisere noen av de viktige historiske kildene til dagens forestillinger om presterollen. «Prest» brukes som en samlebetegnelse på ulike roller og logikker med ulike historiske opphav. Ulike presteroller og presteskap hadde sine distinkte betegnelser på både hebraisk, gresk og latin, som gjorde det mulig å holde dem begrepsmessig adskilt. I moderne språk er de førmoderne betegnelsene for lengst blitt absorbert inn i samlebetegnelsen «prest», som altså har fått rollen som generisk betegnelse, og de gamle distinksjonene er borte. I forsøket på å løse opp i noen av de begrepsmessige flokene som skjuler seg i dagens samlebetegnelse, skal vi starte med å spørre hvordan begrepet prest er brukt i Den norske kirkes lutherske bekjennesskrifter, og allerede her støter vi på en liten gåte.

Tausheten i kirkas autoritative skrifter

Den norske kirkes bekjennesskrifter består som nevnt av de tre oldkirkelige bekjennelser, Luthers lille katekisme og Confessio Augustana (CA). Av disse er det særlig sistnevnte som gir et bud på hvordan presterollen skal

1 Saxegaard og Johannessen, «Embete og råd – en gjensitt», 113–115.

2 Weinrich, «Priestertum ohne Priesteramt», 242–243.

forstås. Den nikenske trosbekjennelse nevner ikke ordet prest, men definerer kirka som apostolisk. Samtidig gis ingen føringer for hva som ligger i apostolisk. Det iøynefallende trekket ved CA er at den gir tydelige føringer for kirkas embete, men unngår samtidens ord for prest (lat. *sacerdos* / ty. *Priester*), som betegnelse på en rolle i den protestantiske kirke. Artikkelen som tradisjonelt er tolket som å omhandle prestatjenesten, CA 5, taler istedenfor om «det kirkelige embete» og «forkynnerembetet». I motsetning til tittelen «prest» var ikke dette definerte kirkelige titler i samtiden.³ De lutherske bekjennelsesskriftene er konsekvente når det gjelder rollens funksjon: å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene. De er samtidig pragmatiske når det gjelder rollens betegnelser, med unntak av ordet prest – som *ikke* brukes.

I første omgang kan fraværet av samtidens begrep for «prest» i bekjennelsesskriftene virke lite løfterikt for en bok som denne. Det blir ikke bedre om vender oss til grunnlaget som bekjennelsesskriftene hviler på, Det nye testamentet, for fraværet av ordet «prest» har en signifikant parallell til de nytestamentlige skriftenes begrepsbruk. Ved å utvikle andre betegnelser på de kirkelige rollene enn de presterollene som var innarbeidet i samtiden, markerer Det nye testamentet også hva en kirkelig leder *ikke* er. Fraværet av prester markerer en tydelig avstand til samtidens prestebegrep og presteroller. Akkurat det samme kan sies om fraværet i bekjennelsesskriftenes begrepsbruk. Begge steder befinner vi oss i en strid om presterollen; en strid som senere utviklingstrekk har gjort det vanskelig å oppdage.

3 Hhv. lat. *ministerium ecclesiastico* og ty. *Predigtamt*. CA ble utgitt på både tysk og latin, men innholdsmessig er ikke begrepene like i den latinske og tyske utgaven.

En ny funksjon med mange navn

Hvilke etablerte presteroller i sin samtid tok de nytestamentlige forfatterne avstand fra, ved å unngå å relatere sin tids betegnelse for prest til kirka? Hvilken religiøs og sosial funksjon hadde samtidens prester, og hvilket gudsbilde representerte de? Disse spørsmålene skal vi komme tilbake til i neste kapittel. I det følgende skal vi først beskrive de ulike betegnelse som de nytestamentlige forfatterne heller valgte å bruke på den funksjonen som mennesker ble satt til å forvalte i de første kristne menighetene. I Det nye testamentet er utgangspunktet for denne funksjonen de fire evangeliens beretninger om Jesu Kristi utsendelse av disiplene. Det er denne funksjonen de lutherske bekjennelsesskriftene med ulike betegnelser oppsummerer som «en tjeneste med å lære evangeliet og meddele sakramentene» innstiftet «for at vi skal komme til denne tro» (CA 5).

Utsending

Et fellestrekk ved alle de fire evangeliene samt Apostlenes gjerninger, er at Kristus ved avslutningen av sin jordiske gjerning innstifter et oppdrag som disiplene skal ivareta på jorden når han ikke er blant dem lenger. Den mest kjente gjengivelsen er den såkalte dåpsbefalingen i Matteusevangeliet: «Gå derfor og gjør alle folkeslag til disipler: Døp dem til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn og lær dem å holde alt det jeg har befalt dere».¹ Markus formulerer oppdraget slik: «Gå ut i hele verden og forkynn evangeliet for alt som Gud har skapt! Den som tror og blir døpt, skal bli

1 Matt 28,19–20.

frelst.»² Utsendelsen og oppdraget er en av de sentrale elementene i den nytestamentlige overleveringen om Jesu liv og gjerning.

Kristi utsendelse med evangeliet og sakramentene er en uomgjengelig del av det bibelske grunnlaget for ettertidens forståelse av prestedtjenestens innhold. Som sagt oppsummeres dette i CA 5, og utgjør også hovedsaken i alle ordinasjonsløfter i Den norske kirke siden reformasjonen. I dag utgjør Jesu oppdrag også det juridiske tyngdepunktet i Den norske kirkes tjenesteordning for menighetsprester.³

Ikke alle kilder til vår tids forståelse av presterollen vektlegger dette nytestamentlige grunnlaget. Den mest innflytelsesrike teorien om presterollen i Norge etter 2009, den såkalte tjenesteteknologien, forbigår Kristi utsendelse i stillhet og tar isteden utgangspunkt i den paulinske legeme-metaforen i 1 Kor 12.⁴ Tjenesteteknologien vektlegger at Gud gir alle døpte ulike tjenester i menighetens fellesskap baserte på individuelle nådegaver, snarere enn evangelienes beretninger om Kristi innstiftelse av det apostoliske oppdraget.⁵

Hvis vi leter etter kilder til presterollens teologi i evangeliene, kan vi vanskelig komme bort fra apostlenes oppdrag. Som vi skal se i det følgende, er Kristi oppdrag også fellesnevneren som binder sammen de ulike titlene som brukes om kirkas tjeneste i de andre nytestamentlige tekstene.

I lys av de fire evangeliene fremstår oppdraget som en funksjon med guddommelig innstiftelse, fordi oppdragets innhold hviler på Kristi siste vilje. Evangeliets innhold er Kristus, og evangeliets tjeneste er historisk og prinsipielt den opprinnelige kirkelige tjenesten, som selv er kirkas opprinnelse. Det er ikke vesentlig hva den kalles, vi skal se at Det nye testamentet gir tjenesten mange navn. Men at en tjeneste med Ordet⁶ og sakramentene finnes, er avgjørende for menneskers tro og kirkas eksistens. Paulus, som formulerte den nevnte legeme-metaforen om kirka, understreker også den

2 Mark 16,15–16a. Hos Lukas sier Jesus: «Messias skal lide og stå opp fra de døde tredje dag, og i hans navn skal omvendelse og tilgivelse for syndene forkynnes for alle folkeslag; dere skal begynne i Jerusalem» (Luk 24,46–47). Og hos Johannes står det: «Igjen sa Jesus til dem: «Fred være med dere! Som Far har sendt meg, sender jeg dere. Så åndet han på dem og sa: «Ta imot Den hellige ånd. Dersom dere tilgir noen syndene deres, da er de tilgitt. Dersom dere fastholder syndene for noen, er de fastholdt» (Joh 20,21–23). I Apostlenes gjerninger står det at Jesus sa til «de apostler han hadde utvalgt» at «dere skal være mine vitner i Jerusalem og hele Judea, i Samaria og helt til jordens ende» (Apg 1,1–2 og 8).

3 Se Den norske kirke, *Kirkelige handlinger*, 167–168 og *Tjenesteordning med kvalifikasjonskrav for menighetsprester* § 2. Se for øvrig Presteforeningen, *Profesjonsetikk for prester*, pkt. 2 og referansene til historiske ordinasjonsløfter senere i denne delen av boka.

4 Tjenesteteknologien ble lansert i 2009 av Harald Hegstad i boka *Den virkelige kirke* (s. 125–148). I 2010 vedtok Den norske kirkes Bispemøte å legge tjenesteteknologien til grunn for sin tenkning om prestedtjenesten og om Den norske kirkes viglede tjenester i sin helhet (Sirris, *Profesjon og ledelse i Den norske kirke*, 62).

5 Se Hegstad, *Den virkelige kirke*, s. 125–148.

6 Ordet med stor O brukes i denne boka som teologisk begrep. Ordet betegner både evangeliet om Kristus og Kristus selv.

eksistensielle nødvendigheten av utsendingen med evangeliet: «Hvordan kan de tro på en de ikke har hørt om? Og hvordan kan de høre uten at noen forkynner? Og hvordan kan de forkynne hvis de ikke er utsendt?»⁷

Ifølge Bals og Schneiders oppslagsverk *Exegetical Dictionary of the New Testament* (heretter *EDNT*) betyr det greske *apostolos* (ἀπόστολος) utsending eller budbringer.⁸ Dette er det opprinnelige navnet på tjenesten med Ord og sakrament, og ordet beskriver ganske enkelt Kristi handling. Det er denne tittelen som brukes om disiplene etter Kristi utsendelse, og det er denne tittelen Paulus valgte å bruke om seg selv.⁹ Han var ikke blant de tolv, men ble utsendt av Kristus med det samme oppdraget, etter at Gud «besluttet i sin godhet å åpenbare sin Sønn for meg for at jeg skulle forkynne evangeliet om ham for folkeslagene».¹⁰ Slik apostelbegrepet brukes i de nytestamentlige skriftene, går det i sin totalitet ut på å forkynne evangeliet.¹¹ I tråd med samtidens generelle bruk av betegnelsen, var en *apostolos* forpliktet til budskapet han forkynte, samtidig som han hadde autorisasjon fra budskapets avsender til å opptre som vedkommendes ambassadør. I sine brev bruker Paulus også apostel-tittelen om personer som er utsendt av andre for å forkynne evangeliet, uten den direkte utsendelsen fra Kristus som han selv og de tolv hadde fått. Gjennom Efeserbrevet og pastoralbrevene ser vi de første menighetene og deres funksjoner utvikle seg videre, og gradvis tar andre betegnelser over for evangeliets tjeneste. At det fortsatt finnes en kontinuitet fra de første apostlene i dagens tjeneste med Ord og sakrament forutsettes gjennom avledede begreper som «apostolisk suksesjon», som i protestantisk kontekst betyr at enhver prest står i suksesjon til apostlenes opprinnelige lære eller evangelium. Det bibelske mandatet er fortsatt det samme.¹²

Eldste

Etter hvert som menighetene vokste frem, vokste det også frem ulike roller som ivaretok ulike deler av ansvaret i menighetene, gjerne etter påvirkning fra roller man kjente til fra andre sekulære og religiøse sammenhenger i samtiden. Av disse titlene er «apostel» brukt 80 ganger i Det nye testamentet (NT) og er dermed både den mest opprinnelige og mest utbredte betegnelsen. At noen forfattere, deriblant Lukas, bruker «apostel» som en

7 Rom 10,13–15.

8 «ἀπόστολος» i *EDNT*.

9 Rom 1,1; Gal 1,15 og 2,8; 2 Kor 5,19; 1 Tess 2,4–9.

10 Gal 1,15–16.

11 «εὐαγγελίζω» i *EDNT*.

12 «ἀπόστολος» i *EDNT*.

særbetegnelse på de tolv disiplene, bidrar trolig til at betegnelsen erstattes av andre etter hvert som disse dør, selv om Paulus bruker det om seg selv.¹³ Andre betegnelser kommer snart til, hvorav *presbyteros* (πρεσβύτερος) er det vanligste. Det brukes 65 ganger i NT, men er interessant nok fraværende i det paulinske korpuset.

Presbyteros betyr «eldste» og er det etymologiske opphavet til det norske «prest» og tilsvarende betegnelser på andre moderne språk. Ordet har etter hvert fjernet seg fra sitt opprinnelige innhold og har blitt en universell tittel på en religiøs lederrolle, og denne erkjennelsen kan ikke understrekes tydelig nok. I denne boka er det den opprinnelige betydningen som interesserer oss.

Presbyteros har i hovedsak fire betydninger i NT: a) det jødiske rådet Sanhedrins leke og altså ikke-prestelige(!) medlemmer, b) ledere av jødiske synagogeforsamlinger, c) medlemmer av de greske bystatenes eldsteråd, og d) ledere i tidlige kristne menigheter. Opphavet til kirkas bruk av *presbyteros* er altså basert på jødiske og sekulære greske forbilder. I sin beskrivelse av ledelsen i urmenigheten i Jerusalem synes Lukas å bruke en analogi til Sanhedrins inndeling mellom et øvre ledersjikt som var representert ved det jødiske presteskaper, og et sekundært ledersjikt av leke ledere kalt *presbyteroi* – de eldste.¹⁴ Urmenighetens ledelse beskrives på tilsvarende måte med *apostoloi*, Jesu opprinnelige disipler, som øverste ledersjikt, og et sekundært sjikt representert ved menighetens eldste. Begge titler brukes i flertall og angir to grupper i menighetens styre eller råd.¹⁵ Hvor de to titlene brukes sammen, står *apostolos* som regel før *presbyteros*, noe som uttrykker rangordning. Vi har også beskrivelser av apostler som innsetter eldste for å lede menigheter, men ikke motsatt.¹⁶ I Det nye testamentet brukes ordet eldste mest i entall. Nyere forskning på bruken av tittelen i Første Petersbrev konkluderer med at funksjonen til en eldste ganske enkelt var å lede menigheten.¹⁷ Etter hvert som apostel-begrepet forsvant ut av bruk, vant «eldste» utbredelse og ble etter hvert stående som den mest vanlige betegnelsen på menighetens leder.¹⁸ Forfatteren av både Første Petersbrev og Johannes' andre og tredje brev titulerer seg som en eldste. De johanneiske brevene og Første Timoteusbrev dokumenterer at presbytere fikk ansvaret

13 «ἀπόστολος» i EDNT.

14 Apg 4,5 og 23,14.

15 Apg 15,4–6 og 22.

16 Apg 15,4 og 22–23; Ef 4,11; Tit. 1,5; Apg 14,23.

17 Lynch, «In 1 Peter 5:1–5, who are the Πρεσβύτεροι?», 538.

18 2 Joh 1,1; 3 Joh 1,1; 1 Tim 5,17; sammenlign også den overlappende bruken av «apostel» og «eldste» i hhv. 1 Pet 1,1 og 5,1.

for å lede menighetene som apostlene hadde grunnlagt, og for å videreføre forkynnelsen av evangeliet, døpe, drive opplæring og veilede i troen. En eldste var enten utpekt av menighetens fellesskap, av en apostel eller av en annen eldste. Brevet til Titus viser hvordan den som er menighetens eldste også overtar apostlenes oppgave med å innsette nye eldste.¹⁹ I andre menigheter er denne betegnelsen ukjent, fordi man heller bruker betegnelsen *episkopos*, tilsynsperson. Felles for begge begrepene, som tok over etter at de opprinnelige apostlene døde ut, er likevel funksjonen. Funksjonen dreier seg om menighetens ledelse med utgangspunkt i Kristi oppdrag; forkynnelsen og undervisning av evangeliet, sakramentsforvaltning og veiledning som sentrale virkemidler.²⁰ Gradvis absorberer *presbyteros* betydningen av det eldre *apostolos* i menighetene. Og med det blir betegnelsen *presbyteros* mer ensbetydende med innholdet i Kristi oppdrag, som reartikuleres som kirkas «embete» i CA 5. Ordet er slik sett både en etymologisk og innholdsmessig nøkkel til den lutherske forståelsen av ordet «prest». I fortsettelsen vil «prest» brukes i denne boka som generell betegnelse på denne funksjonen i menigheten. Men opprinnelig hadde tjenesten også flere navn enn de vi hittil har undersøkt.

Tjener

Blant de mange og overlappende titlene som kommer til uttrykk i skriftene som er vårt vindu inn i de første menighetenes liv, har også *tjeneren* blitt bevart frem til i dag som kirkelig tittel. *Diakonos* (διάκονος) er opprinnelig et sekulært begrep som betød servitør, en som tjener ved bordene, og *diakonia* (διακονία) ble brukt om å varte opp og besørge. Mens diakoni i vår egen samtid brukes om en spesifikk rolle knyttet til kirkas omsorgstjeneste, bruker Det nye testamentet *diakonia* om flere funksjoner i menigheten, inkludert tjenesten med Ordet og sakramentene.²¹ Både hos Lukas og i brevlitteraturen kan *diakonia* betegne aposteltjenesten og evangelieforkynnelsen.²² *Diakonos* er den mest brukte tittelen på menighetens leder etter *presbyteros*.²³ Ordet brukes også som fellestittel på alle oppgaver i kirka, og som tittel på hele kirkas samlede tjeneste i verden.²⁴

19 Tit 1,5.

20 «πρεσβύτερος» i EDNT; Lynch, «In 1 Peter 5:1–5, who are the Πρεσβύτεροι?», 529–530, 538–539.

21 Efeserbrevet 4,12 omtaler både apostler, profeter, evangelister, pastorer og lærere som «tjenester».

22 Apg 6,4; Fil 1,1; 1 Tim 3.

23 *Diakonos* forekommer 36 ganger i NT, primært i de tre synoptiske evangeliene. *Diakonia* brukes 33 ganger og primært i de paulinske brevene («διάκονος» i EDNT).

24 1 Kor 12,5 og 16,15.

Lukas forteller at urmenigheten etter hvert opprettet en ny menighets-tjeneste som skilte seg fra de eldstes rolle, en funksjon som skulle ha ansvar for omsorgen for de fattige og trengende.²⁵ Her ligger roten til dagens betydning av diakoni. Interessant nok bruker ikke Lukas begrepet diakoni om denne tjenesten. Årsaken er trolig at *diakonia* allerede var i bruk som betegnelse på prestatjenesten. Det er først i de senere nytestamentlige skriftene at *diakonia* betegner kirkas omsorgstjeneste.²⁶ I de nytestamentlige skriftene er *diakonos* imidlertid den nest vanligste betegnelsen på forvalteren av Ordet og sakramentene, og som sådan kvalifiserer det menighetsledelse som en form for *tjeneste* (jf. ordet prestatjeneste), i kontrast til regulær herredømmetenkning.

Tilsynsperson

Episkopos (ἐπίσκοπος) er opphavet til begrepet «biskop» og oversettes med «tilsynsperson», men det opprinnelige meningsmangfoldet gjør det vanskelig å fylle tittelen med et spesifikt innhold ut over et tilsynsansvar for fellesskapet. Også denne tittelen hentet de første menighetene primært fra sekulær kontekst. I gresk samtid ble tittelen brukt om en mengde forskjellige ansvars- og tilsynsroller. Ordet brukes bare fem ganger som tittel i Det nye testamentet, fire ganger om en lederrolle i en menighet.²⁷ I disse tilfellene benyttes det om ansvaret for læren og ledelsen, gjerne i situasjoner hvor det er strid om innholdet i det kristne budskapet. Første Timoteusbrev 3,2 understreker at en tilsynsmann må være etisk tillitsvekkende på alle måter og «dyktig til å undervise». I tre av tilfellene brukes *episkopos* synonymt med *presbyteros*, og samme tekst kan veksle mellom disse titlene i beskrivelsen av samme funksjon.²⁸

Sannsynligvis er ikke den viktigste forskjellen mellom *presbyteros* og *episkopos* funksjonen de betegnet, men konteksten ordene var hentet fra. «The system of elders is therefore probably of Judeo-Christian origin, just as bishops and deacons were first at home only in Gentile Christian congregations» sier von Campenhausen i sin klassiske studie av kirkelig autoritet.²⁹ Mot slutten av det første århundret flyter de to betegnelsene sammen og

25 Apg 6,1–6; jf. Rom 12,7 og 15,25.

26 Fil 1,1; 1 Tim 3,8–13 jf. «διάκονος» i EDNT.

27 Apg 20,28; Fil 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,7.

28 Apg 20,28 bruker *episkopos* synonymt med *presbyteros*. Det samme ser man i Tit 1,5–7: «En eldste [*presbyteros*] må det ikke være noe å utsette på [...] For en tilsynsmann [*episkopos*] er Guds forvalter». Tilsvarende står det i 1 Pet 5,2 at ansvaret til en eldste [*presbyter*] er å føre tilsyn (*episkopé*) med sin menighet.

29 Campenhausen, *Ecclesiastical Authority*, 77.

brukes synonymt.³⁰ Som betegnelse på menighetens leder forsvinner *diakonos* og *episkopos* etter hvert ut til fordel for etableringen av *presbyteros* som standardisert betegnelse på rollen.

Kvinner i evangeliets tjeneste?

Den innledende kontekstbeskrivelsen identifiserte spørsmålet om kvinners prestedtjeneste som et viktig diskusjonstema i Den norske kirke gjennom siste halvdel av 1900-tallet; et spørsmål som har fått ny oppmerksomhet etter årtusenskiftet. I den grad kvinnelige prester fortsatt diskuteres i de skandinaviske folkekirkene, støter man enkelte ganger på argumentet om at det ikke var kvinner blant dem Jesus sendte ut – de tolv apostlene var alle menn.³¹ Gir de nytestamentlige skriftene belegg for kvinners prestedtjeneste? Vi har sett at kjernen i prestedtjenestens funksjon er forkynnelsen av evangeliet. Denne funksjonen ivaretas i de nytestamentlige skriftene av menn, men også av flere kvinner.

I evangeliene er kvinnene som forkynte den tomme graven påskemorgen et velkjent eksempel.³² Det var Maria Magdalena som forkynte Kristi oppstandelse for apostlene, og av den grunn kaller Thomas Aquinas (1225–1274) henne «apostlenes apostel» (*apostolorum apostola*), en betegnelse som ble hentet frem igjen av pave Frans i 2016. Luther kaller henne «kvinnelig prest» (*Predigerin*) i en av sine påskeprekener, og sier hun var utsendt (jf. *apostolos*) av Kristus selv for å forkynne evangeliet om oppstandelsen for disiplene.³³

Den anonyme samaritanske kvinnen som møtte Jesus ved brønnen tidlig i Johannesevangeliet er et mindre kjent eksempel.³⁴ Etter møtet går kvinnen inn til byen og forkynner for alle innbyggerne at Jesus er Kristus – den salvede, befrieren – og «mange av samaritanene fra denne byen kom til tro på Jesus på grunn av kvinnens ord da hun vitnet».³⁵ Ved å forkynne evangeliet om Kristus slik at mennesker kommer til tro, gestalter hun i praksis den funksjonen som Kristus senere skulle sende apostlene ut for å ivareta og som CA 5 skulle oppsummere slik: «For at vi skal komme til denne tro er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet».

30 «ἐπίσκοπος» i EDNT.

31 Se for eksempel Alfsvåg, *Bibelen uten filter*, 122–123.

32 Matt 28,1–8; Mark 16,1–10; Luk 24,1–10; Joh 20,11–18.

33 Luther, «Påskepreken for kursfyrtten av Sachsen», 73.

34 Joh 4,1–42.

35 Joh 4,39.

Går vi til den nytestamentlige brevlitteraturen finner vi flere indisier på at betegnelsene *apostolos*, *presbyteros* og *episkopos* kunne brukes om kvinner. At *diakonos* brukes om kvinner er udiskutabelt riktig, og titlene hadde ofte overlappende betydning i de første menighetene. Gruppen som omtales som *episkopoi* i Filipperbrevet kan ha innbefattet kvinner.³⁶ Brevets omtale av kvinnene Evodia og Syntyke, som ifølge apostelen «kjempet med meg for evangeliet», tyder videre på at disse hadde medansvar for forkynnelsen.³⁷ Kvinnelige profeter var utbredt, og grenseoppgangen mellom profeti og forkynnelse var sjelden renskåren.³⁸ Som sagt omtales kvinnelige *diakonoi* eksplisitt.³⁹ Igjen, de ulike kirkelige betegnelsene hadde ikke etablert seg. «Thus, *diakonia* in Christian context is not limited to table service but involves preaching as well», konkluderer kirkehistorikerne Madigan og Osiek.⁴⁰

Kvinnen Nymfa beskrives i Kolosserbrevet som en kvinne med ansvar for sin egen menighet, som innbefatter funksjonen til en *presbyteros*.⁴¹ I Romerbrevet attesterer Paulus at kvinnen Junia har «et godt navn blant apostlene».⁴² Nyere forskning anser henne som en kvinnelig *apostolos*, og allerede i den kirkelige tradisjonen ble Junia tillagt titler som «framstående blant apostlene» og «apostlenes apostel».⁴³

De nytestamentlige brevene gir likevel et motsetningsfylt bilde av kvinnes plass i de første menighetene. I Første Timoteusbrev, som tilhører de senere pastoralbrevne, fremsettes det et relativt kategorisk læreforbud: «Jeg tillater ikke en kvinne å undervise eller bestemme over mannen, hun skal være stille.»⁴⁴ Årsaken kan ha vært at man ville distansere seg fra såkalte «gnostiske» menigheter, som hadde flere kvinneligere ledere.⁴⁵ Forfatteren selv begrunner forbudet med at Adam ble skapt før Eva (v. 13), og knytter dermed forbudet an til en forestilling om Guds skaperordning. Denne formen for argumentasjon blir også viktig i moderne tid.

Det finnes også andre uttalelser om at kvinner skal tie i menighetene, men konteksten gjør det åpenbart at disse stedene primært handler om andre ting enn kvinners rolle i evangeliets tjeneste. Det såkalte «taleforbudet» i

36 Fil 1,1 jf. Fil 4,2, se Madigan og Osiek, *Ordained Women in the Early Church*, 11–12.

37 Fil 4,2–3.

38 1 Kor 11,5 jf. Luk 2,36 og Apg 2,17–18 og 21,9.

39 Rom 16,1.

40 Madigan og Osiek, *Ordained Women in the Early Church*, 12.

41 «Hils våre søsken i Laodikea, og Nymfa og menigheten som samles i hennes hus» (Kol 4,15).

42 Rom 16,7.

43 Clark, «Exploring the True Identity of Junia», 105–106.

44 1 Tim 2,12.

45 Madigan og Osiek, *Ordained Women in the Early Church*, 11.

Paulus' første brev til korinterne (14, 26–40) handler primært om å ivareta gudstjenestens orden. At «kvinnene [skal] tie når menigheten samles» (v. 34) er ikke poenget, det er en situasjonsbestemt *konsekvens* av poenget: «Gud vil ikke uorden, men fred» (v. 33), det vil si, når menigheten er samlet om evangeliets forkynnelse. Hadde kvinners taleforbud vært Paulus' poeng, ville det vært en selvmotsigelse at samme brev gir retningslinjer for hvordan kvinner skal tale profetisk og fremføre bønner i menighetens gudstjenester.⁴⁶

Selv om kvinners rolle i gudstjenesteliv og menighetsledelse er langt fra entydig i de nytestamentlige skriftene, er det hevet over tvil at kvinner var blant de første som forkynte evangeliet og brakte mennesker til tro. Slik sett var det kvinner som først gestaltet, også på Jesu befaling, prestetjenestens grunnleggende funksjon. Det nye testamentets omtale av menighetens gudstjeneste dokumenterer at kvinner fremførte bønner, tungetale og profetier. Beskrivelsene av menighetsledere eller forkynnere gir klare indisier på at det fra begynnelsen av også fantes enkelte kvinner i disse rollene, altså kvinnelige prester i ordets opprinnelige forstand.

Nådegaver og tjenester

Forkynner-funksjonen knyttes ikke bare til fremveksten av kirkelige roller, men også til mer spontane «nådegaver», et ord som stammer fra det greske *chárisma* (χάρισμα), som betyr nåde. *Chárisma* er omtrent et spesial-begrep i den nytestamentlige brevlitteraturen, som stort sett er ukjent i den greske verden.⁴⁷ Det betegner dels personlige evner og egenskaper, dels brukes det om kjærligheten og det evige liv som alle døpte har del i. Felles for alle former for *chárisma* er at Guds nåde er gavens opphav.

Nådegavebegrepet er relevant fordi det enkelte steder overlapper med funksjonen til apostler og eldste. I Paulus' første brev til korinterne beskrives ulike tjenester og roller som basert i individuelle nådegaver: «for det første [...] apostler, for det andre profeter, for det tredje lærere, deretter mektige gjerninger, deretter nådegaver til å helbrede, til å hjelpe, til å lede og ulike slag tungetale».⁴⁸ Hvor stort mangfoldet av distinkte tjenester i virkeligheten var, er det grunn til å spørre seg om. Når forfatteren av Andre Timoteus-brev sier han er «satt til herold, apostel og lærer» for evangeliet,

46 1 Kor 11,13 og 15.

47 *Chárisma* brukes av Paulus (Romerbrevet og Første korinterbrev), i Efeserbrevet, Peters første brev og i pastoralbrevene (Første og Andre brev til Timoteus).

48 1 Kor 12,28, jf. 29–31.

er det åpenbart ikke tre distinkte tjenester, men tre overlappende aspekter ved samme grunnfunksjon.⁴⁹ I Romerbrevet 12 nevnes flere former for nådegaver som sorterer i hovedsak under henholdsvis kategoriene forkyn- nelse og omsorgsarbeid. På den ene siden nevnes nådegaver som grovt sett omhandler menighetsledernes funksjoner; den rollen som med ulike navn kalles apostel, eldste og tilsynsmann. På den andre siden nevnes nådegavene til å trøste, ofre av sitt eget og tjene andre.⁵⁰

I de senere pastoralbrevene fremstår koblingen mellom nådegaver og formaliserte lederroller eksplisitt. Ifølge brevene til Timoteus skjenkes den avgjørende nådegaven når en ny prest innsettes under håndspåleggelse av en annen prest, en apostel eller et eldsteråd.⁵¹ Prestens (den eldstes) nådegave knyttes til skriftlesning, formaning og undervisning.⁵² Vi finner spor av dette i vår egen tids ordinasjonsritual, som fortsatt knytter forkyn- nertjenestens ansvar og funksjon sammen med nådegaveterminologi.⁵³

Prestens oppgaver og etiske standard

Å snakke om en profesjonsetikk i de nytestamentlige skriftene er en åpen- bar anakronisme. Like fullt rommer disse skriftene en rekke refleksjoner over prestens etiske ansvar som tilsvarende temaer vi også finner behandlet i moderne profesjonsetikk. Temaet berører også et spørsmål som vi har sett får stor oppmerksomhet når det gjelder presterollen i dagens kultur- situasjon, nemlig prestens personlige hellighet og egenskaper. Den overord- nede hensikten med profesjonsetiske retningslinjer er å sikre samfunnets tillit til tjenesteutøverne. Lærere, leger, prester og andre profesjoner som har med mennesker å gjøre, er helt avhengige av samfunnets tillit for å kunne utøve sin tjeneste.⁵⁴ Uten tillit kan profesjonene vanskelig fungere. Behovet for at den som er gitt ansvar også må vise seg tilliten verdig, ligger også under Det nye testamentets etiske forventninger for prester, som pri- mært formuleres i pastoralbrevene. De understreker gjentatte ganger at en menighetsleder ikke må kunne anklages for noe i menighet eller samfunn,

49 2 Tim 1,10–11.

50 «Χάρισμα» i EDNT.

51 1 Tim 4,12–14 og 2 Tim 1,6.

52 1 Tim 12,13.

53 I 1977-ritualet spør biskopen om ordinanden tar på seg oppdraget «med den nåde Gud vil gi deg», og epiklesen av Den hellige ånd leses under bønn og håndspåleggelse (Den norske kirke, *Kirkelige handlinger*, 169). Kirkerådet har senere foreslått at nådegaveterminologien skal bli langt mer fremtredende i ritualet (Den norske kirke. «BM 2024 - 2027 47/24. Arkivsaksak: 20/01358-37»)

54 Christoffersen, *Profesjonsetikk*, 100, 116, 119.

men være tillitsvekkende og pålitelig.⁵⁵ Disse etiske refleksjonene fikk stor virkningshistorisk betydning. Luther brukte Første Timoteusbrev 3,1–7 som basis for sitt ordinasjonsløfte.⁵⁶ Flere av formaningene fra pastoralbrevene er inkorporert i Den norske kirkes gjeldende ordinasjonsliturgi, og som sådan sentrale for gjeldende profesjonsetiske retningslinjer for prester i Den norske kirke.⁵⁷

Profesjonsetikken angår profesjonsbærerens forhold til enkeltmennesker, til samfunnet, til sine tjenesteoppgaver og til sitt privatliv.⁵⁸ I det følgende skal jeg gå nærmere inn på hva pastoralbrevene sier om prestens etiske ansvar på disse fire områdene. I forbindelse med det tredje punktet, forholdet til oppgavene, kommer vi samtidig nærmere inn på den nytestamentlige oppfatningen av de pastorale kjerneoppgavene.

For det første, når det gjelder *enkeltmennesker*, sier pastoralbrevene at presten ikke skal gjøre forskjell på mennesker. Vedkommende skal besinne seg på alle individers verdi for Gud og be for alle menneskers beste.⁵⁹ Samtidig skal presten også be «for konger og alle i ledende stillinger», for på den måten søke å bidra til et godt styresett.⁶⁰

For det andre er prestens etiske relasjon til *menighet og samfunn* tematisert ikke bare i pastoralbrevene, men også i Første Petersbrev. Her problematiseres først og fremst de etiske aspektene ved prestens rolle som menighetens leder. I tråd med tjener (*diakonos*) som pastoralteologisk tittel i Det nye testamentet, er også Første Petersbrev opptatt av å etablere en annen visjon av lederskap enn herredømme, etter Kristi forbilde. Teksten er inkorporert i ordinasjonsritualet av 1977, og er som sådan særskilt formativ for forståelsen av presterollen.⁶¹

De eldste (*presbytérous*) blant dere ber jeg inntrengende, jeg som selv er en eldste (*súmpresbyteros*) [...]: Vær hyrder (*poimánate*) for den Guds flokk som dere har hos dere! Ha tilsyn (*episkopountes*) med den, ikke av tvang, men av fri vilje, slik Gud vil, og ikke for vinnings skyld, men av hjertet. Gjør dere ikke til herrer over dem som Gud har gitt dere ansvar for, men vær et forbilde for flokken.⁶²

55 1 Tim 3,2; Tit 1,6; 2 Tim 2,2; 1 Tim 3,7.

56 Luther. *Das ordinationsformular 1535*, 426–428

57 Den norske kirke, *Kirkelige handlinger*, 167–168; Presteforeningen, *Profesjonsetikk for prester*, pkt.2

58 Thorbjørnsen, «Nyere yrkesetisk tenkning i Norge», 10–11; Presteforeningen, *Yrkesetikk for prester*, B.

59 «Jeg formaner dere framfor alt til å bære fram bønn og påkallelse, forbønn og takk for alle mennesker» (1 Tim 2,1).

60 1 Tim 2,2.

61 Den norske kirke, *Kirkelige handlinger*, 168.

62 1 Pet 5,1–4.

Prestens relasjon til lederansvaret handler for det tredje om vedkommendes forhold til *oppgavene*, som er neste profesjonsetiske fokuspunkt. Kjernen i Kristi oppdrag til apostlene var evangelieforkynnelse og dåp, tjenesten med Ord og sakrament. Men hva betyr det i praksis? I hovedsak fremstiller Det nye testamentet dette som offentlige oppgaver. Samtidig forutsetter særlig Johannesevangeliet at apostelloppdraget også skal utøves innenfor rammer hvor det er mulighet for syndsbekjennelse og tilsigelse av syndenes tilgivelse, altså i det private rom.⁶³ Dette aspektet ved tjenesten kalles senere nøkkelmakten, og danner utgangspunkt for prestens sjelesørgeriske funksjon. På lengre sikt utgjør det private aspektet ved evangeliets tjeneste både begrunnelsen både for sjelesorgsfaget og for det strenge juridiske kravet om presters absolutte taushetsplikt. Den enkeltes syndsbekjennelse og påfølgende mottakelse av løftet om Guds tilgivelse er en pastoral funksjon som ikke er mulig uten streng konfidensialitet. Samtidig er sjelesorgens utgangspunkt i evangelietekstene ikke noe annet enn utsendelsen med evangeliet: forskjellen angår derimot stedene hvor tjenesten utøves, det offentlige og det private rom.

Matteusevangeliets gjengivelse av Kristi utsendelse av disiplene bruker ikke ordet «forkynne», men derimot *didásko* (διδάσκω): Oppdraget er her gjengitt som å «lære» evangeliet til alle folkeslag.⁶⁴ Dette tydeliggjør at evangeliets tjeneste involverer kunnskapsformidling. Undervisning kan ikke skarpt skilles fra forkynnelse og har fra starten av har vært en del av Kristi oppdrag. I de senere pastoralbrevene trer også undervisning frem blant prestens sentrale oppgaver sammen med forkynnelse og veiledning.⁶⁵ Kunnskapsformidling er viktig av hensyn til menighetens tro, men også av hensyn til trusselen fra vranglære, noe pastoralbrevene bruker mye plass på å advare mot. Nødvendigheten av at presten kan fastholde apostlenes lære ved å utøve læremessig kritikk og irettesette falske påstander understrekes flere steder.⁶⁶ På bakgrunn av Kristi oppdrag tematiserer pastoralbrevene her to andre spørsmål som vi har sett er sentrale i dagens offentlige om presterollen, nemlig spørsmålet om betydningen av teologisk kompetanse, og spørsmålet om grenseoppgangen

63 Igjen sa [Jesus] til dem: «Fred være med dere! Som Far har sendt meg, sender jeg dere.» Så åndet han på dem og sa: «Ta imot Den hellige ånd. Dersom dere tilgir noen syndene deres, da er de tilgitt. Dersom dere fastholder syndene for noen, er de fastholdt.» (Joh 20,21–23).

64 «Gå derfor og gjør alle folkeslag til disipler: Døp dem til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn 20 og lær dem å holde alt det jeg har befalt dere.» (Matt 28,19–20). *Didásko* ligger til grunn for begrepet didaktikk.

65 «Forkynn Ordet, stå klar i tide og utide, vis til rette, tal til tuktt og tal til trøst, med all tålmodighet og iherdig undervisning!» (2 Tim 4,2; jf. 1 Tim 12,13–14).

66 Tit 1,9; 1 Tim 1,3; 2 Tim 2,16 og 25, jf. 1 Pet 5,8.

mellom prestens undervisningsansvar og undervisningsansvaret til nyere yrkesgrupper som kateketer, religionspedagoger og trosopplærere.

Den innledende kontekstbeskrivelsen trakk videre frem ledelse som et omdiskutert tema i dagens situasjon. Betydningen av veiledning og kunnskapsformidling er tett knyttet til prestens lederansvar, som utvikler seg til en overordnet pastoral funksjon etter hvert som faste menigheter etablerer seg. Temaet inngår også i de nytestamentlige skriftenes fremstilling av presterollen, som ikke lar det være tvil om at dette er et pastoralt ansvar. Ledelsesfunksjonen impliseres i de fleste titlene og metaforene som de nytestamentlige skriftene bruker om presterollen, inkludert utsending, eldste og tilsynsmann. Enkelte steder brukes «leder» ganske enkelt som pastoral tittel, *proïstamenos* (προϊστάμενος).⁶⁷ Pastoralbrevene bruker ordet *proïstemi* (προϊστημι), ledelse, i beskrivelser av prestens oppgaver.⁶⁸ Ordet for leder gjenfinnes vi også i dagens «prost».⁶⁹ Ledelsesaspektet understrekes også ved en annen tittel på presterollen, *poimén* (ποιμήν), hyrde eller gjeter, som i dag er globalt innarbeidet i sin latinske oversettelse, *pastor*.⁷⁰ Presten skal ikke herske, prestens ledelse er en tjeneste, og den utøves gjennom forkynnelse, sakramentsforvaltning, undervisning og veiledning, fremfor alt i moralske og læremessige spørsmål. Denne distinkte formen for lederfunksjon begrunner de etiske forventningene til rollen, som også inkluderer krav om kunnskaper om apostlenes lære og innsikt i evangeliets innhold.⁷¹

De nytestamentlige beskrivelsene av prestens oppgaver gjenfinnes i Den norske kirkes ordinasjonsløfte og tjenesteordning for prester. Fellesnevneren i alle disse oppgavene er evangeliets tjeneste.⁷²

Pastoralbrevene gir for det fjerde og siste etiske retningslinjer for prestens relasjon til *seg selv* og sitt eget privatliv. Gjennom sin livsførsel må presten kunne være «et forbilde for de troende i ord og livsførsel, i kjærlighet, tro og renhet».⁷³ En prest skal ikke ha rusproblemer, la seg styre av penger eller være voldelig. Vedkommende skal ikke være utro, men ha

67 Flere av de nytestamentlige brevene bruker «leder» som betegnelse på presten og beskriver ledelse som prestens ansvar, se 1 Tim 3,5 og 5,17; Rom 12,8; 1 Tess 5,12; Tit 3,8 og 4 («προϊστημι» i EDNT).

68 Se 1 Tim 3,5 og 5,17; 1 Tess 5,12; Tit 3,8 og 4; jf. Rom 12,8 («προϊστημι» i EDNT).

69 «προϊστημι» i EDNT. Etymologiske ordbøker hevder gjerne at opphavet til ordet prost er det senere latinske ordet for leder, *praepositus*. Men de dansk-norske reformatorene var også greskkyndige, og deres *prouist* viser større ortografisk slektskap med det greske *proïst*. Se Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xvi, lxx, lxxix, lxxi.

70 I NT brukes tittelen *poimén* oftest om Kristus, mens ulike varianter av ordet brukes i Ef 4,11; Joh 21,16; Apg 20,28; 1 Pet 5,2 om prestens ansvar for å lede menigheten. NT brukes dessuten *poimén* synonymt med *episkopos* («ποιμήν» i EDNT).

71 1 Tim 3,2–4, 4,12–16 og 5,17; 2 Tim 2,15–16 og 24–25.

72 Jf. Den norske kirke. *Kirkelige handlinger*, 169 og *Tjenesteordning for menighetsprester* § 2.

73 1 Tim 4,12.

orden på samlivet sitt. Presten kultiverer idealer om nøkternhet, forstand, høflighet og gjestfrihet.⁷⁴

Pastoralbrevenes etiske refleksjoner angår prestens relasjon til enkeltpersoner, til fellesskapet, til oppgavene og til egen person. Etiske forventninger når det gjelder alle disse aspektene har med fellesskapets tillit å gjøre, som er en forutsetning for prestens funksjon. Selv om det moderne profesjonsbegrepet oppstod lenge etterpå, er det de samme relasjonene som moderne profesjonsetikk konsentrerer seg om for å borge for tilliten til tjenesten. Sett med vår tids øyne er innholdet i retningslinjene av relativt allmenntetisk karakter. Men hva vi anser som allment, er også formet av en årtusenlang kristen kultur. Sett i lys av Det nye testamentets egen samtid gestaltet denne rolleforståelsen noe nytt, en ny funksjon under dekke av ulike betegnelser. Denne presterollen innebar et markant brudd med de etablerte formene for presteskap, både når det gjaldt forståelsen av prestens mandat, funksjon og formål. Forståelsen av den presterollen som de nytestamentlige forfatterne tegner blir ikke komplett om vi ikke også tegner et bilde av presterollene de *brøt* med i sin samtid, og som skriftene ikke nevner i tilknytning til kirkelige funksjoner.

74 Tit 1; 1 Tim 3; 2 Tim 2.

Den førkristne offerpresten

Kirkas manglende presterolle

I det foregående har vi sett at titler som *apostolos*, *presbyteros*, *episkopos* og *diakonos* kommer til etter hvert som menigheter etableres i jødiske og greske samfunn, og at disse titlene i stor grad brukes med overlappende betydninger. Blant disse vinner *presbyteros*, roten til «prest», utbredelse, og brukes som betegnelse på den som ivaretar apostlenes funksjon. Det interessante er imidlertid at ingen av de nevnte titlene i Det nye testamentet, eller noen annen tittel som ble brukt om kirkelige roller her, er prestelige titler i samtidens betydning. Flere av kirkas betegnelser er ikke engang spesielt religiøse. De hentes enten fra generelle tjener- og tilsynsmann-titler i det greske storsamfunnet eller fra leke lederroller i det jødiske samfunnet. Kristendommen innebærer et radikalt brudd med samtidens offerkult og med bildet av presterollen som fantes i alle samtidens religioner, nemlig offerpresten.¹

Offerprestens rolle i Jesu religiøse kontekst

Offerprestrollen var en viktig figur i både de jødiske, greske og romerske samfunnene som de første menighetene utviklet seg i. Den hebraiske betegnelsen på offerpresten var *kohen* (כֹּהֵן).² Tittelen betegnet en som forvaltet offerkulten i tempelet, men kunne også vise til en messiansk frelserskikkelse etter forbilde av Melkisedek, den mytiske prestekongen som skulle forsonne verden med Gud.³

1 Gordon, «Religion in the Roman Empire», 253.

2 «כֹּהֵן» i Brown, Driver og Briggs, *Hebrew and English Lexicon* (heretter: BDB).

3 1 Mos 14,18–20; Sak 6,13.

På Jesu tid ble *kohen* først og fremst brukt om en person som var innviet til å forestå ofringer og ellers gjøre tjeneste i tempelkulten på vegne av folket. Disse tilhørte en eksklusiv hellig stand, hadde eksklusiv tilgang til de helligste delene av tempelet og eksklusiv rett til å utføre rituelle ofringer som hadde en forsonende funksjon mellom Gud og folket. Blant de mange typene ofringer prestene hadde ansvaret for, vant sonofferet gradvis større plass i den jødiske kulten. Sonofringer er tett forbundet med skyldoffer og var fremfor alt blodriter, ofringer av dyr, som tjente til å bøte for folkets synder mot pakten og dermed forsone Gud og mennesker. *Kohenims* kontinuerlige tempelkult sikret at Guds løfter og velsignelse over folket ble opprettholdt til tross for folkets synder.⁴

Offerpresten som universell religiøs kategori

Historikere og antropologer vil i dag være varsomme med å kalle offerpresten en generisk eller universell kategori i antikkens verden.⁵ Samtidig er det en kjensgjerning at ordet *kohen* ikke bare betegnet offerprester i den jødiske kult; i Det gamle testamentet ble ordet også brukt om filisternes prester, om prester i Egypt og i og andre religioner.⁶ I hellenistiske områder hadde den greske betegnelsen *hierevs* (ἱερεύς) en tilsvarende generisk betydning om offerprester i datidens kjente religioner, inkludert den jødiske.⁷ I gresk religion betegnet *hierevs* den som ledet gresk offerkultus og tempeltjeneste, hvor kvinnelige og mannlige offerprester ble generelt brukt for kvinnelige og mannlige guddommer.⁸ Etersom Romerriket vant utbredelse, fant disse betegnelsene sin latinske ekvivalent i det latinske *sacerdos*. Denne kategorien betegnet en rekke ulike religiøse roller i det romerske samfunnet, og ordet ble også brukt om tilsvarende roller i andre religioner. Generelt hadde en *sacerdos* i oppgave å opprettholde gudenes velvilje mot folket gjennom sin rolle i den romerske offerkulten.⁹

Flere av offerprestens kjennetegn gjenfinnes også i førkristne norrøne samfunn. I vikingtidens Skandinavia hadde en *godi* (*goði*) eller *gydja* (*gyðja*) et tilsvarende ansvar for blodoffer i den hensikt å blidgjøre gudene på vegne

4 Rendtorff, *The Old Testament*, 98.

5 Beard og North, *Pagan Priests*, 2–4.

6 «קֹהֵן» i *BDB*.

7 ἱερεύς i *EDNT*.

8 Garland, «Priests and Powers in Classical Athens», 77.

9 Beard, «Priesthood in the Roman Republic», 46–47.

av folket. I norrøn sammenheng kunne offeret både være både dyr og mennesker.¹⁰ Om offerprestenes navn varierte mellom områder, religioner og folkeslag, også innenfor samme religion, så var deres funksjoner likevel sammenlignbare på et overordnet nivå. Det er selve offerlogikken som kommer til uttrykk gjennom den generiske funksjonen knyttet til en offerkult som kristendommen bryter tvert med når den utvikler sin egen form for religiøst lederskap under sine egne navn. Bak bruddet med offerpresten ligger det også et nytt gudsbilde.

Offerprestens tre kvaliteter

Gerhard Ebeling påpeker at offerkulten ikke bare impliserer en bestemt type presterolle, offerpresten, men også et bestemt gudsbilde – en gud som ikke kan elske betingelsesløst. Offerkultens gud er i en forstand passiv: Guden kan forulempes av menneskelige handlinger og må da bli forsont av menneskelige handlinger. Forsoningen må ha opphav utenfor guddommen selv. Det kristne gudsbildet ser ganske enkelt annerledes ut.¹¹

Ebeling oppsummerer den generiske forståelsen av offerpresten med tre kjennetegn vi også gjenfinner i religionshistoriske studier. Disse er alle knyttet til det som innledningsvis ble identifisert som en sentral tematikk i samtidskulturelle representasjoner av presterollen, nemlig forestillingen om prestens hellighet.¹² Offerpresten er for det første en hellig person i kraft av sitt eksklusive *sted* mellom Gud og mennesker, en formidlerposisjon som kan forsone menneskene med guddommen. Offerpresten har en eksklusiv tilgang til tempelets aller helligste, alteret.¹³ For det andre har presten en eksklusiv og hellig *oppgave*, en kultisk og sakrifiell funksjon som består i å ofre til guddommen på vegne av menneskene. Offerpresten er den eneste som har makt til å forsone guddommen med folket der folket har forbrutt seg mot guddommens vilje eller bud. For det tredje tilhører presten en eksklusiv og hellig *stand* i samfunnet, sier Ebeling. Offerpresten skiller seg fra andre ved en bestemt klesdrakt, privilegier og egne sosiale forpliktelser. Selv hvor presten var en integrert del av samfunnets institusjoner,

10 Näsström, *Blot*, 64–76.

11 Ebeling, «Das Priestertum», 190.

12 Ebeling, «Das Priestertum», 187–190. En nyttig kilde i det følgende er antologien *Pagan Priests* (1990) redigert av John North og Mary Beard.

13 Se f.eks. Thompson, «The High Priests of Memphis under Ptolemaic Rule», 98, og Gordon, «The Veil of Power», 203.

skilte presten seg likevel ut fra resten av befolkningen gjennom tegn på sin prestelige standstillhørighet.¹⁴

Med offerprest menes en presterolle som medierer mellom guder og mennesker gjennom en offerkult. Som historikerne John North og Mary Beard sier: «The function of *mediating between men and gods* [is] one of the characteristic and defining functions of pagan priesthood.»¹⁵ Den førkristne *hierevs* hadde ingen trøstende funksjon, var ingen hyrde eller forbilde for flokken, utøvde ikke et relasjonelt åndelig lederskap, hadde ikke ansvar for moralsk undervisning og veiledning, og befant seg aldri utenfor det politiske systemet.¹⁶ Offerprestens rolle var knyttet til et særskilt sted, særskilte oppgaver og en særskilt stand som tilførte rollen en særskilt hellighet.¹⁷ Til tross for sine forskjeller, er disse kjennetegnene felles for det hebraiske *kohen*, det greske *hierevs* og det latinske *sacerdos*.

Israelsfolket som «et kongerike av prester»

I Det gamle testamentet brukes *kohen* ikke bare om offerprestfunksjonen. Unntaksvis brukes det på et svært pregnant sted om hele israelsfolket, hvor Gud lover israelsfolket å bli «et kongerike av prester og et hellig folk».¹⁸ Denne forestillingen fikk først en nytestamentlig virkningshistorie, som igjen fikk en kirkelig virkningshistorie som det knapt er mulig å overdrive.

I Andre Mosebok kapittel 19 får Moses de ti bud på Sinaifjellet. Her oppretter Gud sin pakt med Israel med følgende løfte: «Hvis dere adlyder min røst og holder min pakt, skal dere være [...] *et kongerike av prester og et hellig folk* for meg. Dette er de ordene du skal si til israelittene.»¹⁹ Dette er den «gamle» pakt mellom Gud og mennesker som igjen har gitt navn til «Det gamle testamentet».²⁰ I Det gamle testamentet kan ordet *ha-berit* (הַבְּרִית) betegne både «de ti bud», «pakten» og «testamentet».²¹ At hele israelsfolket i Andre Mosebok blir titulert som *kohen* virker usannsynlig i lys av det jeg så langt har skrevet om offerpresten. Denne tittelen innebar selvfølgelig ikke at hele folket fikk kultiske funksjoner i tempelet. Det levittiske prestesystemet og den senere tempelkulten opererte med svært

14 Beard, «Priesthood in the Roman Republic», 19–22; Gordon, «From Republic to Principate», 196–197; Thompson, «The High Priests of Memphis under Ptolemaic Rule», 98.

15 Beard og North, *Pagan Priests*, 7.

16 Beard og North. *Pagan Priests*, 1.

17 Ebeling, «Das Priestertum», 187–190.

18 2 Mos 19,6.

19 2 Mos 19,5–6 (min kursivering).

20 Childs, *The Book of Exodus*, 374.

21 «הַבְּרִית» i *BDB*.

strenge skiller mellom offerprester og uinnvidde. Disse skillene gjaldt både plassering i det religiøse hierarkiet, oppgaver og standstillørighet. Når Det gamle testamentet bruker offerprest-tittelen slik, betyr det at folket får en ny *relasjon* til Gud og en ny *funksjon* på jorda som representanter for Guds vilje og nærvær i verden. Dette var kvaliteter som ble assosiert med offerprestene og det hellige. Israelsfolkets forpliktelse var å være et «kongelig» og «prestelig» vitne gjennom sin synlige overholdelse av Guds bud. Det gamle testamentet bruker med andre ord her *kohen* i metaforisk forstand. Dette er også bakgrunnen for Det nye testamentets bruk av forestillingen, som vi snart skal se.

Offerpresten som utdødd begrep

De antikke ordene for en kultisk offerprestrolle døde ut sammen med de antikke språkene. Begrepet har ikke noen klare ekvivalenter i moderne europeiske språk, og forestillingen om den presterollen som ordet betegnet lever derfor heller ikke videre som en egen kategori i moderne vestlige språk. Ironisk nok ble istedenfor meningen i de antikke betegnelsene *hierevs* og *sacerdos* gradvis absorbert inn i ordet «prest», som de nytestamentlige forfatterne begynte å bruke for å betegne en kvalitativt annen funksjon enn samtidens offerprestroller. Ifølge religionshistorikeren Richard Gordon innebar kristendommen «[a] radical rejection of the entire sacrificial system and its invention of names for those in authority of the new Church [were] entirely different from the words in the pagan society around them».²²

Dette bruddet er i stor grad visket ut av den kollektive bevissthet i dag. Prest har derimot blitt et helt generisk fagbegrep, som i denne leksikonartikkelen:

Prest (gresk *presbytes* eller *presbyteros*), eldste; religiøs spesialist som på vegne av et samfunn eller en menighet utfører kultiske handlinger, spesielt offerhandling, men også orakel- og helbredelsesfunksjoner. I denne grunnleggende forstand av ordet fantes prester (gresk *hierevs*, latin *sacerdotes*, hebraisk *kohen*) i de fleste religioner i antikken, og de finnes i tallrike tradisjonelle (etniske) religioner i dag.²³

I den moderne bruken av begrepet prest tilsløres kjernen i den kristne presterollen ved at ordet nå betegner den førkristne offerpresten som for lengst har mistet sine egne navn. Dermed banes vei for den moderne

²² Gordon, «Religion in the Roman Empire», 253.

²³ «Prest» i Kværne og Vogt, *Religionsleksikon*, 297.

misforståelsen at *presbyteros* var et synonym for *hierevs*, der den språklige vendingen fra *hierevs* til *presbyteros* i realiteten innebar et skarpt brudd med både offerprestrollen og med gudsbildet og offerkulten som fulgte med den.²⁴ Det nye testamentets *presbyteros* var ikke plassert i noen eksklusiv posisjon mellom Gud og mennesker, hadde ingen eksklusiv makt til å forsone folket med Gud, og de tilhørte ingen eksklusiv stand. De var ledere, «eldste», med ansvar for forkynnelse av evangeliet og for undervisning i apostlenes lære, for dåp og nattverd.

Hvis så bruddet med offerprest-rollen var så viktig som jeg her påstår, kan man spørre: Hvis de første menighetene vokste frem i samfunn som var fortlølig med offerprester, hvorfor var det så viktig å avgrense seg fra dem? Hvorfor ble det laget nye begreper, kunne de ikke latt seg inspirere av samtidens religioner og etablert sin egen kult med sine egne kristne *hiereis*, som alle visste hva var?

Paulus som offerprest?

Ingen av de 31 gangene ordet *hierevs* brukes direkte i Det nye testamentet betegner det en kirkelig rolle, det betegner derimot enten jødiske eller hedenske offerprester eller Kristus. I to tilfeller brukes imidlertid avledede varianter av *hierevs* i kirkelig sammenheng. Disse skal vi nå undersøke.

I det første tilfellet kaller Paulus sin tjeneste for evangeliet for en «hellig tjeneste», og det greske ordet *hierurgéo* (ἱερούργεω) kan også oversettes som en «offerprestelig gjerning».²⁵ Kan det bety at Paulus anså seg selv som en kristen offerprest, selv om han ellers betegnet seg som apostel? Den danske dogmatikeren Regin Prenter hevdet det. Prenter bruker dette ene verset som belegg for å påstå at det finnes en åpning for offerprest-tenkning om apostolatet i Det nye testamentet, som dermed gir grunn til å tale om at dagens presterolle har et slikt aspekt.²⁶ Hva Prenter ikke tar høyde for, er at Paulus ikke bruker betegnelsen bokstavelig men metaforisk, for å illustrere evangeliets hellighet. «The Jewish sacrifice implies slaughter», konstaterer liturgihistorikeren Kenneth Stevenson: «Paul turns the sacrificial system of the Old Testament on its head by using the expression ‘living sacrifice’

24 ἱερέυς i EDNT.

25 «Min prestetjeneste [ἱερούργεω] er å forkynne evangeliet så folkeslagene blir et offer Gud gjerne tar imot, innviet ved Den hellige ånd» (Rom 15,16).

26 «Ifølge N.T. er forkynderembetet utvilsomt præstelig, hvad et sted som Rom.15,16 bevidner. [...] [Det] er en præstelig offertjeneste.» Prenter, *Kirkens embede*, 45–46.

which at first sight looks like a contradiction in terms.»²⁷ *Forkynnelsen av evangeliet* er derfor å forstå som en tjeneste som til sammenligning er like hellig som en offerprests altertjeneste.²⁸ Hadde Paulus villet bruke *hierevs* som kirkelig tittel hadde han hatt rikelig anledning til det, men dette er det nærmeste vi kommer i det paulinske korpuset. Det er altså ikke allusjonen til offerprestens hellige tjeneste i Romerbrevet 15,16 som er iøynefallende, men fraværet av ordet som kirkelig tittel i hele det nytestamentlige korpuset.²⁹

Kirka som «et kongelig presteskap»

Det andre tilfellet hvor en avledet form av *hierevs* får kirkelig betydning, er i tekstene som danner opphav til begrepet «det allmenne prestedømmet». Til tross for en massiv virkningshistorie, er dette ingen viktig forestilling i Det nye testamentet – det er fem vers som belegger den.³⁰ Alle alluderer til opprettelsen av «det gamle testamentet» på Sinai i Andre Mosebok 19, hvor Gud lover at hvis israelfolket holder hans bud, skal de være et «kongelig presteskap, et hellig folk». Forfatteren av Første Petersbrev parafraserer opprettelsen av den gamle pakt når han i kapittel 2 skriver at kirka er «et kongelig presteskap, et hellig folk, et folk som Gud har vunnet for at dere skal forkynne hans storverk».³¹ Det som gjør et «kongelig presteskap» mulig her, er imidlertid «Det nye testamentet» selv, den nye pakt som er gitt hele verden i evangeliet, analogt med den gamle pakt som ble gitt ved loven.³²

Kristus har overholdt loven og fullendt offerkulten for verdens skyld, og har gjennom sin «nye pakt» gitt alle mennesker del i *sin egen* offerprestelige verdighet overfor Gud. De aktuelle versene i Det nye testamentet bruker konsekvent den gammeltestamentlige betegnelsen for offerprest (*hierevs/kohen*) om kirka. Tilsvarende brukes de nytestamentlige titlene for prest (*apostolos, presbyteros, diakonos, episkopos*) konsekvent ikke i denne sammenheng. Som sådan sier versene noe om kirkas kollektive og hellige relasjon til Gud, ikke noe om tjenesten med forkynnelse og sakramentsforvaltning blant mennesker.³³

27 Stevenson, *Eucharist and Offering*, 11.

28 Elliot, *The Elect and the Holy*, 173.

29 «ἱερεύς» i EDNT.

30 Åp 1,6, 5,10 og 20,6; 1 Pet 2,5 og 9, jf. Elliot, *The Elect and the Holy*, 174.

31 1 Pet 2,9.

32 Loven henviser her til de ti bud. I denne boka brukes Loven med stor L som et teologisk begrep som favner videre enn budene. I ytterste konsekvens betegner Loven det som mennesket dømmes i lys av, det være seg de ti bud, Moseloven i sin helhet, moralske standarder eller samvittigheten. Loven i denne forstand er evangeliets motpol, se del to.

33 Elliot, *The Elect and the Holy*, 169; «ἱερεύς» i EDNT.

På samme måte som israelsfolkets livsførsel skulle vitne for folkeslagene gjennom sin overholdelse av loven, skal kirka ifølge Første Petersbrev vitne blant folkeslagene gjennom sin tro på evangeliet og sin nestekjærlighet. Det er dette som ligger i formaningen om å bære frem «åndelige offer som Gud tar imot» og om å «forkynne hans storverk» (v. 5 og 9). Dette kan i første omgang se ut som en hybrid mellom den jødiske og kristne presterollen. En slik tolkning av det allmenne prestedømme finner vi i dag eksempler på i Den norske kirke, når den særskilte tjeneste med Ord og sakrament fremstilles som en funksjon av det allmenne prestedømme.³⁴

Bibelforskeren John Hall Elliot påviser imidlertid at det ikke er noen sammenheng mellom *presbyter*-ansvaret i menigheten på den ene side og på den andre side beskrivelsen av kirka som et kongelig offerpresteskap – *hierateuma* (ἱεράτευμα).³⁵ For forfatteren av Første Petersbrev handler disse to forståelsene av begrepet «prest» ganske enkelt om to forskjellige ting. Kirka som «kongelig presteskap» er verken relatert til kirkelig ledelse, styring, evangelieforkynnelse, sakramentsforvaltning eller nådegaver i menigheten, like lite som hele israelsfolket som «kongelig presteskap» skulle forvalte offerkulten i tempelet. «Both the exercise of χαρίσματα and the order of responsibility and authority bear no relation to the community as ἱεράτευμα. None of these tasks is [sic] essentially ‘priestly’. Nor is there evidence of any attempt on the part of the author to ascribe them new ‘priestly’ quality.»³⁶ Det kirka skal «ofre» i kraft av sitt «offerprestedomme» er sitt liv, som er i Kristus og derfor bare kan være et liv i verden. Fordi Kristus har gjort kirka til et presteskap i seg, er kirka også kalt til å leve et liv preget av ånden og i tillit til Guds løfter. Det er gjennom nestekjærlighetens mangfoldige tjeneste (*diakonia*) i verden at kirka «forkynner hans storverk».³⁷ Ved sin deltakelse i Kristi liv gjør kirka Guds nåde synlig og nærværende blant folkeslagene. Den nytestamentlige forestillingen om det allmenne prestedømme peker fremover mot reformasjonen og pietismen på ulike måter. Forestillingen om alle menneskers prinsipielle hellighet, ukrenkelighet og likeverd har historisk sett

34 Forestillingen om prestetjenesten som funksjon av det allmenne (offer)prestedommet kommer blant annet til uttrykk i Kirkerådets innflytelsesrike utredning *Kirkens embete og råd* (1987) s. 35, 49, 62, 76. Den gis også liturgisk uttrykk i ordinasjons- og vigslingsritualene for prest, diakon og kateket (1977) og for kantor (1998). Kirkerådet har foreslått å gjøre denne forestillingen mer eksplisitt inn innledningen til vigslingsritualene (Den norske kirke. «BM 2024 - 2027 47/24. Arkivsaksak: 20/01358-37»).

35 «Ministry in this sense and ἱεράτευμα have been given no essential connection in 1 P» (Elliot, *The Elect and the Holy*, 192).

36 Elliot, *The Elect and the Holy*, 194. Elliot sier også: «ἱεράτευμα is not equated with the orders of authority. ἱεράτευμα and its task applies not to individual servers or leaders, but to the total elect community.» (Elliot, *The Elect and the Holy*, 198).

37 Elliot, *The Elect and the Holy*, 188.

også vært i stand til å kultivere en politisk grunnholdning som peker lenger frem, mot modernitetens menneskerettigheter og liberale demokratier.

Vi har i det foregående utforsket hvordan offerprestebegrepet brukes om kirka i Det nye testamentet. I det følgende skal vi utforske den nytestamentlige forståelsen av Kristus som offerprest. Dette er avgjørende for å forstå både den fulle betydningen av det allmenne prestedømmet og den særskilte tjeneste med Ordet og sakramentene i evangelisk-luthersk teologi.

Offerprestens fullendelse

«Vi har [ikke et] prestedømme som er lik det levittiske, slik brevet til hebreerne tydelig nok lærer», skriver Melancton i *Apologien*.³⁸ CA fortolker Kristus i lys av den senjødiske offerprestrollen, og baserer seg på den nytestamentlige forestillingsverden. *Hierevs* forekommer som sagt 31 ganger i Det nye testamentet, 14 av disse er brukt om Kristus som den fullendte offerprest. Det er først og fremst i Hebreerbrevet at offerprest-kristologien utvikles.

Hebreerbrevet kaller Kristus øversteprest på Melkisedeks vis, en referanse til den enigmatiske prestekongen som velsignet Abraham lenge før den gamle pakt ble opprettet.³⁹ Hebreerbrevet understreker at Melkisedek betyr «rettferdighetens konge», og riket hans het Salem, som betyr «fred». Melkisedek var en offerprest uten foreldre og uten ættetavle, og livet hans hadde ingen begynnelse og ingen slutt.⁴⁰ Ifølge Hebreerbrevet gjør dette Melkisedek til en prefigurasjon av Kristus, som er verdens øversteprest og konge til evig tid, den fullkomment rettferdige.⁴¹ Kristus stammer ikke fra levittene og Israels presteskap, hans offerprestedømme tilhørte ifølge Hebreerbrevet en mer opprinnelig og universell orden.⁴² Tilsvarende ble Kristi offerblod ikke stenket i tempelet, men utenfor byporten, i den profane verden og for hele verdens skyld.⁴³ Levittenes ofre er ufullkomne og må derfor gjentas kontinuerlig, mens Kristi fullkomne offer gir fullkommen rettferdighet en gang for alle.⁴⁴ Kristus gikk i billedlig forstand inn i tempelets aller helligste, tok bort forhenget, og brakte hver og en frem foran Guds nærvær på like fot.⁴⁵ Den danske kirkehistorikeren

38 Melancton, *Apologi*, XIII; *Konkordieboken*, 169.

39 1 Mos 14,17–20; Sal 110,4.

40 Hebr 7,2–3.

41 Hebr 7,3, 16 og 23.

42 Hebr 6,11–14 og 8,4–5.

43 Hebr 13,12–13.

44 Hebr 7,26–28 og 9,12–15.

45 Hebr 8,19–20 og 10,19–22.

Nørgaard-Højen kommenterer: «Forskellen mellom præster og lægfolk er ophævet, og Ny Testamentet kender kun én ypperstepræst, nemlig Kristus, i hvis præstedømme alle troende har del i ved dåben.»⁴⁶ Den reformerte teologen Michael Weinrich bygger på nettopp denne innsikten når han sier at kirka er et «prestedømme uten presteembete» i førkristen forstand – fordi hele kirka er offerprester i Kristus, mens den kristne presten bare er evangeliets lærer og forkynner.⁴⁷

Tidligere så vi at Gerhard Ebeling identifiserte tre generiske trekk ved offerprestrollen: et eksklusivt *sted* mellom Gud og mennesker, en eksklusiv *funksjon* ved å forsones Gud og mennesker, og en eksklusiv religiøs *stand* i samfunnet.⁴⁸ I både Hebreerbrevets og bekjennesskriftenes fremstilling oppfyller Kristus disse kjennetegnene ved offerpresten. Som sann Gud, sant menneske og fullkommen øversteprest, fyller Kristus offerprestens eksklusive *sted* mellom Gud og mennesker. Etter Kristi fullkomne offertjeneste er det ikke behov for repetisjonen av ufullkomne ofringer. Kristi fullkomne offerhandling gjør derfor også offerprestenes eksklusive *funksjon* og behovet for en eksklusiv *stand* overflødig.

Konsekvensen av dette er intet mindre enn at selve offerprestrollen og hele sonofferlogikken oppløses innenfra. Det forklarer hvorfor de første kristne menighetene ikke hadde behov for noen offerprestrolle, men at de istedenfor så fremveksten av en ny type lederrolle som forvaltet ansvar for evangeliet. Den kristne opprinnelsen til ordet «prest» betegner først og fremst en *horisontal* tjeneste, et oppdrag gitt av Kristus som utøves på jorda overfor andre mennesker. I kontrast til dette, gir fremstillingen av offerpresten oss grunn til å konkludere med at dennes rolle først og fremst betegner en *vertikal* tjeneste, et forsoningsoppdrag mellom mennesker og det guddommelige. I det følgende skal vi se at begge disse to aspektene, den horisontale og den vertikale aksene, følger den videre utviklingen av presterollen. Det skulle nemlig ikke vare lenge før den distinkte forskjellen mellom den kristne presten og den førkristne offerpresten ble visket ut, og offerpresten gjenoppstod – i presbyterens skikkelse.

46 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 290.

47 Weinrich, «Das Priestertum ohne Priesteramt», 242–258.

48 Ebeling, «Das Priestertum», 187–190.

Offerprestens tilbakekomst

En gradvis utvisking av forskjeller

Teologihistorikeren Jaroslav Pelikan hevder at da tyngdepunktet i urkirka forflyttet seg fra en senjødisk til en romersk kontekst, skjedde det en «rejudaisering» av kirka. Skriften var fortsatt ensbetydende med Det gamle testamentet, og i Romerrikets pluralistiske kontekst ble kirkas jødiske røtter også kirkelige identitetsmarkører.¹

Rundt det første århundreskiftet opprettholdt Klemens av Roma det viktige terminologiske skillet mellom religionenes offerprester (*hiereis*) og kirkas prester (*presbyteroi*). Samtidig er han blant de aller første som fremstiller kirkas presteskap i kontinuitet med det levittiske prestedømmet i Det gamle testamentet.² Ignatius av Antiokia skriver trolig noe etter Klemens, og er kjent for å utvikle de til da overlappende betegnelse biskop, prest og diakon til tre distinkte embeter. Denne tredelte grunnordningen er utbredt i de historiske kirkene i dag, og har også påvirket Svenska kyrkan siden slutten av 1900-tallet.³ Hos Ignatius står diakonen nederst i hierarkiet, i midten står presten, og øverst i linjen står biskopen i «monarkisk» forstand, altså som den som besitter alle kirkas fullmakter og funksjoner.⁴ Den hierarkiske differensieringen mellom embetene kombineres med en stadig sterkere identifisering mellom Kristus og embetsbærerne, men den kombineres også med den allerede nevnte vendingen fra det paulinske idealet om evangelisk frihet mot mer autoritetstro fromhetstenkning:

1 Pelikan, *The Christian Tradition*: 1, 26.

2 Pelikan, *The Christian Tradition*: 1, 25; Baasland og Hvalvik. *De apostoliske fedre*, 117.

3 Brodd, «Det treledade ämbetet», 89–122.

4 Campenhausen, *Ecclesiastical Authority*, 97.

Dere må alle følge biskopen slik Jesus Kristus følger Faderen, og dere må alltid følge presbyteriatet likesom apostlene. Diakonene må dere gi akt på som et Guds bud. [...] Der hvor biskopen viser seg, må menigheten være, likesom den katolske kirke er der hvor Jesus Kristus er. Det er ikke tillatt verken å døpe eller å ha agapemåltid uten biskopen.⁵

I «Brevet til Filadelfierne» bruker Ignatius betegnelsen *hierevs* om kirkas prester, og i den lengre versjonen av brevet til Smyrnerne brukes *hierevs* om biskopen.⁶ Denne utviklingen viser at vi allerede befinner oss på et ganske annet sted enn de nytestamentlige skriftene i måten prestedtjenesten omtales på. Ignatius' sammenblanding av betegnelser gjør det nærliggende å dreie forståelsen av rollens innhold i retning av den førkristne offerpresten, slik at skillet mellom den kultiske offerpresten og kirkas forkynnerembete viskes ut.⁷ Med Ignatius aksentueres samtidig presterollens hellighet, som til forskjell fra offerpresten finnes i et moralsk register, og det utvikler seg en spenning mellom skjerpede moralske forventninger til rollen og den enkelte prests variable fromhet. Denne spenningen kommer til å forfølge forståelsen av presterollen gjennom kirkas historie.⁸

Tendensen til å koble betydningene av *presbyteros* og *hierevs* tettere sammen forsterkes med Didache og deretter Hippolyt (ca.170–235), hvorav sistnevnte gjerne tilskrives ordinasjonsritualet *Den apostoliske tradisjon*.⁹ I dette eldste ordinasjonsritualet settes også kirkas prestedtjeneste i direkte kontinuitet med de gammeltestamentlige offerprestene. En sakramental forståelse av presterollen konsolideres slik gjennom liturgien.¹⁰ Denne tendensen forsterkes ytterligere hos Tertullian (ca. 160–220) og Kyprian (ca. 208–258), og sistnevnte er blant de første som peker i retning av tanken om at Kristus ofres i nattverden.¹¹ I løpet av de tre første århundrene etableres gradvis en offerterminologi rundt nattverden, som ikke ledsages av en klar teologi, men som språklig sett brakte kirkas nattverdspraksis nærmere Romerrikets statlige offerpraksis som keiserne tidvis forfulgte kristne for ikke å delta i. Dette kan i seg selv ha vært en apologetisk grunn til fremveksten av kirkelig offertenkning.¹²

5 Ignatius, «Brevet til Smyrnerne», 67.

6 Ignatius, «Brevet til Filadelfierne», 64.

7 «The ideal of church office here is displayed might be called not just a spiritual but also a cultic ideal.» (Campenhausen, *Ecclesiastical authority*, 105).

8 Campenhausen, *Ecclesiastical authority*, 96.

9 Bradshaw et al., *The Apostolic Tradition*, xi.

10 Bradshaw et al., *The Apostolic Tradition*, 30, 56; Pelikan. *The Christian Tradition: 1*, 161.

11 Pelikan, *The Christian Tradition: 1*, 25; Stevenson, *Eucharist and Offering*, 19, 32.

12 Stevenson, *Eucharist and Offering*, 38, 76.

Fremveksten av den kirkelige offerpresten

I forbindelse med offerprestrollen er originaltittelen på Johannes Khrysostomos' (347–407) innflytelsesrike bok om presterollen signifikant: *Peri hierosynes* (Περί Ἱερῶςύνης) på gresk, og *De sacerdotio* på latin. På begge språk kan tittelen oversettes med «Om offerprestedommet». Dette er bare ett eksempel på at offerprest-terminologien flere steder hadde overtatt for Det nye testamentets ikke-kultiske betegnelser på 300-tallet.¹³

Introduksjonen av offerprest-begrepet i kirkelig kontekst svarer til en kultisk vending i forståelsen av prestens funksjon, som først og fremst kommer til uttrykk gjennom nattverdsforståelsen. Nattverden innebærer at Herren blir ofret og lagt på alteret mens presten ber over offeret, sier Khrysostomos. Hvis presten er kirkas *hierevs* er det også naturlig å tenke at presten forretter et offer ved alteret, slik Aron og Eli gjorde, og som de levittiske, greske og romerske *hiereis* gjorde. Offerpresten forretter et «blodløst offer», et *messeoffer*. Dermed har vi beveget oss svært langt fra de nytestamentlige forfatterne, men samtidig formulerte Khrysostomos trolig tanker som allerede var i ferd med å bli innarbeidet i sin samtid.¹⁴

Offerprest-logikken gjorde spørsmålet om prestens hellighet preserende på en ny måte. Kyprian hevdet at kirkas hellighet stod og falt på prestenes hellighet, siden de hadde *mediatorrollen* mellom Gud og mennesker.¹⁵ Sakramentene som formidlet frelsen kunne besmittes av presten som forrettet dem og miste sin kraft.¹⁶ Donatistene var mest konsekvente i dette synet. Men det fantes også vektige motstemmer mot kirkas utvikling av offerprest-forestillingen. Sakramentene tilhørte ikke presten som forrettet dem, hevdet Augustin av Hippo (354–430) i oppgjøret med donatistene, de tilhørte Kristus og kirka. Helligheten var ikke noe som tilhørte prestene som sådan, det var en objektiv hellighet som var gitt hele kirka utenfra, en fremmed og guddommelig hellighet. Fullkomne prester finnes ikke og vil aldri eksistere, påpekte Augustin. Prestens hellighet skulle ikke behandles som et teologisk spørsmål, men som et disiplinært og administrativt spørsmål.¹⁷

13 Pelikan, *The Christian Tradition*: 1, 25.

14 Pelikan, *The Christian Tradition*: 1, 25; Stevenson, *Eucharist and Offering*, 42.

15 Pelikan, *The Christian Tradition*: 1, 158.

16 Pelikan, *The Christian Tradition*: 1, 159.

17 Pelikan, *The Christian Tradition*: 1, 310–311.

Offerprestrolle og kjønnsrolle

Vi har tidligere sett at kvinner hadde hatt kirkelige titler og funksjoner helt siden de første menighetene. Kvinners prestedtjeneste ble aldri vanlig i senantikken, og ble derimot gjentatte ganger fordømt av kirkemøter og synoder.¹⁸ I kirkas randsoner fantes det imidlertid kvinnelige prester i både øst og vest, spesielt i montanismen i østkirka og priscillianismen i vestkirka, og innenfor asketiske utbrytergrupper med bånd til manikeismen. Samtidig gir forskningen grunn til å tro at kvinnelige prester unntaksvis også kunne forekomme i de ortodokse delene av kirka.¹⁹ Men den fremvoksende forestillingen om offerpresten endret dette. Den forbundne forestillingen om nattverden som offerhandling i kontinuitet med den gammeltestamentlige altertjenesten, reaktiverte også gammeltestamentlige renhetsforskrifter som krevde kjønnsdeling i kultiske funksjoner. Endringene i forståelsen av presterollen bidro til at det ble applisert andre og kategoriske begrunnelser for å stenge kvinner ute fra de allerede små mulighetene de hadde for å påta seg kirkelig tjeneste. På denne måten medførte offerprestlogikken at kirkelige funksjoner ble mer kategorisk mannsdominerte enn de hadde vært i nytestamentlig tid.²⁰

Et redskap for evangeliets tjeneste

Den gradvise tilsøringen av forskjellene mellom *presbyteros* og *hierevs* betyr ikke at den opprinnelige tjenesten med Ordet og sakramentene ble borte fra forståelsen av presterollen. Går vi til Augustin, Khrysostomos' samtidige, brukte også han betegnelsen *sacerdos* om biskopen. Men Augustin er samtidig klar på at den sentrale funksjonen ikke var knyttet til noen offerhandling, men til forkynnelsen av evangeliet og forvaltningen av sakramentene. Dette var kirkas *ministerium*, og diakon, prest, biskop og andre roller, hadde for Augustin ulik grad av delaktighet i kirkas grunnleggende oppdrag eller embete. «En embetsbærer er en som forvalter det evangeliske ordet og sakramentet» skrev han ikke lenge etter han selv ble ordinert til prest.²¹ Han holdt fast på denne rolleforståelsen resten av livet, som viser klar kontinuitet med de nytestamentlige tekstene. Går vi til Gregor den stores (540–604) innflytelsesrike presteregel *Regula Pastoralis* fra rundt år 600, så

18 Madigan og Osiek, *Ordained Women in the Early Church*, 166–167, 183.

19 Madigan og Osiek, *Ordained Women in the Early Church*, 8–9.

20 Madigan og Osiek, *Ordained Women in the Early Church*, 139, 163–165, 178, 186.

21 «Ministry» i Fitzgerald, *Augustine through the Ages*.

unngår han betegnelsen *sacerdos*. Gregor betegner presten først og fremst som *rector*, kirkas «leder» eller «veileder», og i tråd med Augustin definerer han presterollen i all hovedsak som et redskap for evangeliets tjeneste.²² For Augustin og Gregor stod tjenesten først og fremst i kontinuitet med forkynneroppdraget som ble gitt av Kristus i apostlenes utsendelse, og de pekte samtidig frem mot reformasjonens gjenoppdagelse av dette idealet.²³ Gregors innflytelse i middelalderen var stor, og Augustins innflytelse i kirkehistorien kan knapt overvurderes. Like fullt var det ikke deres forståelse av prestedienstens hovedoppgave som ble toneangivende i middelalderen.

Middelalderens prestekonge

Det eldste ordinasjonsritualet i den romerske riten er fra 600-tallet, men det bygger på eldre tradisjoner. I tråd med *Den apostoliske tradisjon* bruker riten fortsatt betegnelsen *presbyter* fremfor *sacerdos*, og fortsatt gestalter ikke ordinasjonsritualet presten som offerprest i ordets egentlige forstand. Det er først og fremst nattverdforståelsens utvikling i Nord-Europa som skyver presterollen i kultisk retning. En frankisk eukaristibønn fra 800-tallet omtaler nattverden som en videreføring av den gammeltestamentlige offerkulten, og omtaler den som «det hellige og fryktelige messeofferet».²⁴ Frankerne utvikler samtidig en legalistisk botsfromhet som prestene administrerte ved hjelp av kasuistiske botshåndbøker. Botspraksisen forsterket både nattverdens offerlogikk, offerprestrollen og forestillingen om prestens hellighet. Moralske normer ble juridisk kodifisert og satt i system. Detaljert beskrevne overtredelser fordret tilsvarende detaljerte botsøvelser, og bak botssystemet lå kultens forsoningslogikk: enhver overtredelse fordrer et offer.

Forsoningslogikken finner nedslag i ordinasjonsritualet i det frankiske ordinasjonsritualet på 700–800-tallet. I dette ordinasjonsritualet ber biskopen om at ordinanden må «være velsignet i den prestelige stand, og bære fram velbehagelige ofre for den allmektige Gud for folkets synder og overtredelser».²⁵ Her gestaltes offerprestlogikkens formidlingsrolle mellom Gud og mennesker eksplisitt i ordinasjonsritualet, uløselig forbundet med at nattverden gestaltes som sonofferkult.

22 Gregor beskriver presten som *instrumentum apostoloci sermonis* (Gregor, *Regula Pastoralis*, II,7 (68); I,7 (42)).

23 «Ministry» i Fitzgerald, *Augustine through the Ages*.

24 Pelikan, *The Christian Tradition*: 3, 137.

25 «*sis benedictus in ordine sacerdotale et offeras placabilis hostias pro peccatis adque offensionibus populi omnipotentem deum*» (*Liber Sacramentorum Gellonensis* sitert i Smith, *Luther, Ministry, and Ordination Rites*, 244–245, min oversettelse).

På midten av 900-tallet finner vi for første gang den klassiske liturgiske gestaltningen av offerpresten i denne ordinasjonsformuleringen: «Receive the power to offer sacrifice to God, and to celebrate Mass as much for the living as for the dead.»²⁶ Mens de østlige ritene beholdt den opprinnelige metaforiske offerterminologien, skulle den katolske kirke i Nord-Europa komme til å bruke offerprest-terminologien gjennom sine ritualer til etter Trent-konsilet i 1570.²⁷

På 1100-tallet var det sakrifisielle aspektet ved nattverden så viktig at en teolog understrekte at presten ikke bare skulle ofre Kristi legeme og blod som soning for syndene, men også spise og drikke det.²⁸ At messeofferet ikke bare ble tilskrevet innflytelse over dette livet, men også over de dødes skjebne, økte prestandens makt i både religiøs og verdslig henseende.

Kohen, den gammeltestamentlige offerpresten, hadde et kongelig aspekt som særlig kom til uttrykk i figuren Melkisedek. Prestekongen fikk større rolle som forståelsesmodell for kirkas presteskap i høymiddelalderen. Dette bygde ikke bare opp under idealer om offerprestens hellighet, men ble også brukt for å legitimere en verdslig makt som kom i konflikt med tidens fromhetsideal. Bonifatius 8. (pave 1294–1303) hevdet å være Kristi stedfortreder på jord og prestekonge på Melkisedeks vis. Akkurat som Abraham hadde ofret til Melkisedek, hevdet Bonifatius 8. at kongene skyldte ham sin lydighet. Paven var «den hellige prins» over både kirka, geistligheten og jordens konger.²⁹ Middelalderens bispefyrster kunne rå over store rikdommer og landområder samt disponere egne hærer. Slike utslag av offerprest-logikken stod i ufrakommelig konflikt med et annet utslag av offerprest-logikken vi har vært inne på, nemlig idealet om prestens eksklusive hellighet. Folkets oppfatning av hellighet var formet av kristne moralske idealer om neste-kjærlighet, ydmykhet og selvoppofrelse.

I middelalderen vokste det frem reformbevegelser som kritiserte presteskapets verdslige makt ut fra denne forståelsen av det hellige. Fra 1100- til 1300-tallet hevdet katarere at verken syndsforlatelse, dåp eller nattverd kunne være gyldig om det ble forrettet av en umoralsk prest, og gav ny stemme til donatismens gamle synspunkt. Katarere forkastet presteskapet og erstattet det med sitt eget lederskap av *perfecti*, «fullkomne».³⁰ Proto-reformatoren Johannes Hus (1369–1415) mente at man ikke skulle motta

26 Stevenson, *Eucharist and Offering*, 105.

27 Stevenson, *Eucharist and Offering*, 112.

28 Pelikan, *The Christian Tradition*: 3, 188.

29 Pelikan, *The Christian Tradition*: 4, 83.

30 Pelikan, *The Christian Tradition*: 3, 232–233; Thomassen. «Kjetteri i middelalderen: Katarere», 83–85.

sakramentene fra prester som levde i åpenbar synd, da slike ikke kunne tilhøre kirka. Også han ble anklagd for donatisme.³¹ Offerprest-modellens dominans i høymiddelalderen bidro til store interne spenninger i forståelsen av presterollen. Det skapte også en stadig tydeligere avstand mellom kirkas gestaltning av presten som *sacerdos* på den ene siden, og den nytestamentlige presterollen som hadde blitt utformet som *presbyteros* på den andre. Var det nytestamentlige bruddet med offerprestrollen i sin egen samtid, og den teologiske erkjennelsen som motiverte bruddet og skapte en ny rolle, gått helt i glemmeboka?

31 Pelikan, *The Christian Tradition*: 4, 94.

Reformasjon av presterollen

Prestedømmet [er] egentlig ikke noe annet enn ordets tjeneste; og da ikke lovens, men evangeliets ord.

Martin Luther¹

I de nytestamentlige skriftene finner vi et implisitt brudd med alle former for offerprest-logikk i samtidens religioner. Under reformasjonen skjer et lignende brudd med samtidens offerprest-forestillinger. Men denne gangen er bruddet høyst eksplisitt, og det retter seg mot kirkas egen forståelse av presterollen.

Vi har fulgt offerloggikkens gradvise vandring fra førkristne religioner og inn i kirkas egne forestillinger og praksiser, frem til den slår ut i full blomst i middelalderens beskrivelse av prestens makt til å ofre for levende og døde. På dette punktet var ikke prestetjenesten primært forstått som evangeliets tjeneste overfor mennesker, men som en forsonende tjeneste overfor Gud på vegne av menneskene. Dette fikk også konsekvenser for forståelsen av rekkevidden for Kristi frelsesverk og forholdet mellom lov og evangelium. Endringen i forståelsen av presterollen var med andre ord tett innvevd i en endring av kirkas teologiske grunnorientering.

Oppgjøret med offerprest-rollen

Reformasjonen av presterollen innebar et brudd både med grunnforestillinger i samtidens teologi og med forestillingen om presterollen som var relatert til denne teologien. Angrepet gjaldt offerprestens vertikale funksjon som formidler mellom mennesker og Gud, og troen på at presten kunne sikre at enkeltpersoner så vel som avdøde, gjenstander og bygg stod i en rett relasjon til Gud. Ingen andre steder kom offerprestens medierende

¹ Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 254.

funksjon tydeligere til uttrykk enn i forrettelsen av messeofferet, som ifølge *Apologien* var definerende for presterollen i samtiden.

Presteembetet forstår våre motstandere ikke om tjenesten med ordet og utdelingen av sakramentene til andre, men om offer – som om det i den nye pakt skulle være nødvendig at presteembetet for folket ofrer og fortjener syndenes forlatelse på samme måte som det levittiske prestedømmet. Vi lærer at Kristi offer, idet han døde på korset, har vært nok for alle verdens synder.²

Hele det teologiske premisset for offerpresten er med andre ord feil, ifølge reformatorene, for det forutsetter at Kristi offer i seg selv ikke var fullkomment for verdens frelse. Denne teologiske kritikken lodder dypt, for den handler om evangeliets kjerne. Samtidig peker reformatorene også på mer iøynefallende og relativt banale utslag av offerprest-tenkningen. De lutherske bekjennelsene beskriver en folkelig praksis og tilhørende kirkelig økonomi hvor prestene feiret privatmesser uten deltakere på vegne av «kunder» som betalte for tjenesten og fikk et løfte om syndfrihet tilbake. I moderne rite-teori kalles dette *do ut des*-logikken, å gi for at man skal få noe tilbake. Dette er offerkultens logikk, og det er også en kapitalistisk logikk. I den kultiske «bytteøkonomien» i Luthers samtid lå det en helt reell økonomi, hvor prester og biskoper tjente penger på å selge messeofre. Så lenge prestene fulgte liturgien og gjennomførte messeofferet på riktig måte, ble syndene utslettet ved selve handlingens utførelse (lat. *ex opere operato*).³ Reformatorenes krasse kritikk av offerkultens kapitalistiske system har nedfelt seg i bekjennessskriftene: «Fra verdens begynnelse av synes ikke noen hellig innretning noensinne å være slikt misbrukt til vinning som messen.»⁴

Reetableringen av evangeliets tjeneste

Den kristne kirke har ingen *kohenim*, *hiereis* eller *sacerdotes*, ifølge Luther: «EN OFFERPREST ER IKKE EN PRESBYTER eller tjener: den første fødes, den siste lages», sier han.⁵ Det kirka har, er Kristi oppdrag med evangeliet, og prester i ordets opprinnelige betydning til å skjøtte det. «Prester blir ikke kalt til å bære fram noe offer for folket, slik som i Moseloven, for at

2 Melanchton, *Apologi*, XIII; *Konkordieboken*, 169.

3 CA 24

4 CA 24

5 «SACERDOTE M NON ESSE QUOD PRESBYTERIUM VEL ministrum, illum nasci, hunc fieri» (Luther sitert i Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 117),

de ved det skulle fortjene syndenes forlatelse for folket, men de blir kalt til å forkynne evangeliet og dele ut sakramentene til folket.»⁶

Hvis ikke presten ivaretar evangeliets tjeneste på en eller annen måte, så kan vedkommende gjerne *se ut* som en prest, sier Luther, men vil i praksis være noe annet. «Prestens oppgave er å forkynne, og gjør han ikke det er han 'prest' i samme forstand som et malt bilde er et 'menneske'»⁷ Omdreiningspunktet i reformasjonen av presterollen er reetableringen oppdraget som Kristus gav apostlene, som innebærer en horisontal og ikke en vertikal tjeneste. Prestens oppgave er ifølge CA 5 å døpe og å forkynne evangeliet i verden, slik at mennesker får kunnskapen om at Kristus har forsonet verden med Gud, at de selv blir tilsagt dette løftet, slik at de fatter lit til at løftet gjelder dem.

Den som pekes ut for å gå med dette oppdraget har vært gitt mange navn. Akkurat som *apostolos*, *diakonos*, *episkopos* og *presbyteros* opprinnelig ble brukt som overlappende titler på det samme oppdraget, anså reformatorene oppdraget som det primære. Bare i de ulike utgavene av Luthers ordinasjonsritual fra 1535 betegnes ordinanden som «kirkas tjener», «Ordets tjener», «presbyter», «eldste», «biskop», «forkynner», «Fader», «Guds hyrde» og «prest».⁸ Dette begrepsmessige virvaret gjenspeiler den reformatoriske tanken om at det er ett oppdrag, og hva man kaller det er mindre viktig.⁹

Det er fullmakten som skiller prestens oppgave fra andres oppgaver, ja, det er kun fullmakten som gjør presten. «Den eneste forskel på en præst og en lægmand er jo tjenesten», sier Luther.¹⁰ Å være prest betyr ganske enkelt å være betrodd en bestemt funksjon, som utøves horisontalt overfor menigheten og samfunnet. Oppgjøret med offerprestlogikken innebærer at alle mennesker er vertikalt likeverdige overfor Gud gjennom dåpen. Tjenesten gjør ikke prestens person helligere enn andre mennesker, den angår den horisontale dimensjonen, ifølge Luther. Som andre yrker og tjenester i samfunnet innebærer prestatjeneste å forvalte et ansvarsområde.

6 Melancthon, *Apologi*, XIII; *Konkordieboken*, 169.

7 Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 253.

8 «ministerium ecclesiae», «ministerorum verbi», «presbyteris», «Elstesten», «Bischoue», «Prediger», «Pfarrer», «herde Gottes», «priester» (Luther, *Das ordinationsformular 1535*, 401–433).

9 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 284–285.

10 Luther gjengitt i Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 292.

Prestens ansvarsområde

Luther spør retorisk «Blir man biskop av å ordinere [...] prester? eller av å innvie kirker og kirkeklokker? Eller av å konfirmere barn? Nei. [...] Det som gjør en til prest eller biskop er ordets tjeneste.»¹¹ Hva som ligger i Ordets tjeneste konkretiseres blant annet i skriftet *Om konsilene og kirken* (1539). Her redegjør Luther for syv kjennetegn på den sanne kirke (lat. *notae ecclesiae*).¹² De fire første kjennetegnene er de fire pastorale kjernefunksjonene, det femte kjennetegnet er presterollen som sådan, og de to siste er bønnen og korset (lidelsen). Presten skal for det første forkynne og lære evangeliet, slik at mennesker kommer til tro. Presten skal for det andre døpe, slik at mennesker podes på Kristus, får del i det allmenne prestedømme og blir del av kirkas fellesskap. Den tredje oppgaven er å forvalte nattverden, slik at mennesker styrkes i troen og fellesskapet de er døpt til. Prestens fjerde og siste ansvar er forvaltningen av nøkkelmakten, som vil si å utøve sjelesorg og skriftemål, og gjennom det trøste og veilede. Presten skal fastholde synder om de ikke ledsages av noen form for anger, og ikke minst å løse enkeltmennesker fra synder som binder samvittigheten og holder dem nede, gjennom tilsigelsen av løftet om Guds tilgivelse.¹³ Reformatorene kaller utøvelsen av de fire pastorale grunnfunksjonene for «kirkas kjennetegn» samtidig som de også kaller dem for kirkas «embete». Presten oppgave er å ivareta det distinkt kirkelige ansvarsområdet gjennom sine funksjoner. Alle funksjonene er ulike gestaltninger av Ordets tjeneste, og formidler evangeliet. Hvor ordet forkynnes, der vil kirka fødes og være. «The reality of the church, then, was principally functional rather than institutional.»¹⁴ Det femte kjennetegnet på kirka er at den har mennesker som er utpekt for å bære ansvaret for dens grunnleggende funksjoner.

For det femte kjenner man kirken i det ytre på at den vigsler eller kaller kirkens tjenere eller har embete som den skal betjene. Man må ha biskoper, prester eller predikanter som offentlig og privat gir, utdeler eller forvalter de fire ovenfor nevnte elementene eller legemidlene. [...] Hvordan skulle det ellers gå, dersom hver og en ville tale eller utdele og ingen ville vike for den andre? Dette må overlates til en enkelt, og bare denne ene skal man la preke, døpe, gi syndsforlatelse og utdele nattverden; alle de andre skal være fornøyd med det og gi sin tilslutning. Der hvor du ser dette, der skal du være sikker på at Guds folk [...] er å finne.¹⁵

11 Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 253.

12 Luther, *Om konsilene og kirken*, 242–256.

13 Luther, *Om konsilene og kirken*, 242–246.

14 Pelikan, *The Christian Tradition*: 4, 174.

15 Luther, *Om konsilene og kirken*, 246–247.

Den som utpekes til å bære ansvaret for kirkas fire grunnfunksjoner er med andre ord også leder av menigheten: «så lenge han er i embetet, har han ledelsen [ty. *geht er vohr*], når han blir avsatt, er han en bonde eller byborger som alle andre.»¹⁶ Ledelse kan anses som summen av ansvaret for de fire ovennevnte oppgavene, men også som en «femte» funksjon som kan vies oppmerksomhet i seg selv.

Ordinasjonsløftet av 1539

Ordinasjonsløftets formuleringer viktige, både når det gjelder løftets formelle autoritative status og dets konsekvenser for utformingen av rolleforståelsen i et kirkesamfunn. Ordinasjonsløftet bidrar til å utforme presterollen ikke bare liturgisk, men også teologisk, juridisk, praktisk og når det gjelder sosiale forestillinger. «Slik dette 'sakramentet' er, slik blir også prestene», observerer Luther.¹⁷

Luthers ordinasjonsritual av 1535 er kortfattet og gjengitt i tre ulike versjoner med klare innbyrdes variasjoner. Selve ordinasjonsløftet legger mer vekt på forventninger til rollen enn på tjenestens konkrete oppgaver, og bærer preg av å være lite standardisert. Ikke alle versjonene synes å ha et klart definert løfte eller et formalisert tilsvarende fra ordinanden.¹⁸ Luthers nære venn og kollega i Wittenberg, reformatoren Johannes Bugenhagen (1485–1558), var den som standardiserte reformasjonens kirkeordning og ordinasjonsritualer i flere land, inkludert i Danmark og Norge. Kirkeforfatningen for Danmark-Norge ble godkjent av Luther selv, hvorpå den ble innført i 1537. Forfatningen markerte fullføringen av reformasjonen i Danmark-Norge.¹⁹ En danskspråklig utgave kom i 1539, dernest kom det en 1542-utgave som ligger til grunn for mine referanser. Landets prester fikk fortsette i tjenesten, men Bugenhagen vigslet nye norske superintendenter som tok over for de katolske biskopene.²⁰ Dermed ble den katolske form for apostolisk suksisjon ved håndspåleggelse brutt i Danmark-Norge. Fra reformatorenes synspunkt ble imidlertid den innholdsmessige formen for apostolisk suksisjon, evangeliets suksisjon, gjenopptatt og videreført.

16 Luther, *Til den kristne adel av tysk nasjon*, 14 (oversettelse endret); WA 6, 408:20. Se også Luther, *Til den kristne adel af den tyske nasjon*, 47 (dansk).

17 Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 176.

18 Luther, *Das ordinationsformular 1535*, 401–433.

19 Olesen, «Johannes Bugenhagens kirkeordnende virksomhed», 181–187; «Johannes Bugenhagen» i *Store norske leksikon*.

20 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 68.

Bugenhagens ordinasjonsløfte begynner med prestens ansvar for forkynnelsen av evangeliet og forvaltningen av sakramentene, slik alle norske ordinasjonsritualer i Norge har gjort siden. Deretter sier løftet at ivaretagelsen av den apostoliske læren er prestens hovedoppgave. Forpliktelsen på kontinuerlige studier og bønn gjenspeiler at prestens tjeneste har med forkynnelse, veiledning og kunnskapsformidling å gjøre.

Dernest skal han [ordinatoren] forelegge ham som kirken skal ta imot, en befaling om å forkynne evangeliet rettsindig og om å dele ut sakramentene på riktig måte.

Deretter at han skal undervise rett om boten, korset, øvrigheten og om den lydighet som tilhører dette, om gode gjerninger, og at han med sann lærdom skal stå imot vranglære.

Dessuten at han selv skal gjerne lese og studere Den hellige skrift, og alltid be.

Så skal han [ordinanden] svare for hele folket med høy røst, at han med Guds nådige hjelp flittig vil gjøre alt dette.²¹

Hva mente så reformatorene at kvalifiserte til ordinasjon? Dette er et av de aktuelle spørsmålene i dagens kirkelige debatt, som både dreier seg om faglige kvalifikasjoner og prestens personlige kvaliteter.

Tjenestens forutsetninger

Det fantes foreløpig ingen standardiserte utdanningskrav i de lutherske kirkene. Men reformatorenes tenkning om presterollen og ordinasjonsløftets konkrete utmeisling av prestens ansvar, la likevel tydelige føringer for hvilke krav som ble stilt til den som kunne ordineres. Å forkynne og lære evangeliet, og om «boten, korset, øvrigheten og om den lydighet som tilhører dette, om gode gjerninger», forutsetter kunnskap om Bibelen, om frelsens grunnlag, om etikk, moral og samfunnsforhold. At presten skulle «staa mod wildfarelse» med «den saande lerdøm» innebar en funksjon som menighetens veileder og kirkas kritiske instans på teologiens vegne. At evangeliet skulle forkynnes «rettsindelig» handlet trolig om å skjelne rett mellom lov og evangelium, som igjen forutsetter teologisk kompetanse. Reformasjonen understrekte forventningen om at alle prester skulle kunne utlegge Bibelen fra grunnteksten. Forventningen om at prester skulle kunne

21 «Der nest skal hand ligge hannom fore som Kircken skal anamme, een befaling om Euangelio rettsindelig at predicke, De Sacramenternes børlig wddelelse, Siden at hand skal ret lære om poenitentz, om Kaarset, om Herskab, De den lydelse der til hører, om gode gierninger, oc at hand med den saande lerdøm skal staa mod wildfarelse, Desaa at hand skal gierne lesse oc studere vdi den hellige skrift, oc idelig bede. Til huilcket aldsammen hand med liudelig røst suare skal for ald folcket, At hand med Guds naadelig hielp det flitelig gjøre wil.» (Bugenhagen. *Den rette Ordinants*, xxxvii).

gresk var allerede utbredt i Norge før reformasjonen. Latin hadde vært fagspråket siden middelalderen, og de to ble etter reformasjonen snart supplert av en forventning om å kunne hebraisk. Landets katedralskoler tok seg av presteutdanningen i starten, og de ble opprustet etter reformasjonen for å sørge for at nye prester hadde tilstrekkelig kompetanse.²²

Reformasjonen ledet til en innskjerping av presters kompetansekrav. Samtidig innebar bruddet med offerprest-tenkningen et brudd med forestillingen om at presterollen innebar en særskilt posisjon mellom Gud og mennesker, en særskilt hellighet. Oppfatningen av prestens person ble med andre ord også påvirket av reformasjonen. Det var evangeliet, ikke personen, som var hellig. Luther advarer mot å legge for mye vekt på prestens personlige habitus og fromhet:

Du skal ikke spørre etter hvem eller hvordan han er, han som gir deg det [legemiddelet] eller innehar embetet. For alt sammen er gitt. [...] La ham være hva og hvordan det skal være; siden han sitter i sin embetsstilling og er godtatt av mengden, så avfinn deg med det, du også. Hans person gjør Guds ord og sakrament verken verre eller bedre for deg. For det er ikke hans, det han taler eller gjør, men Kristus, din Herre, og Den hellige ånd taler og gjør alt, så fremt han blir ved å forkynne og handle på den rette måten. Bare offentlige laster skal og kan ikke kirken tillate.²³

Luther understrekte at hver by skulle utpeke en som var «lærd og from» til å gjøre prestatjeneste.²⁴ Bugenhagens kirkeordinans sier at vedkommende måtte ha god livsførsel og gode vaner.²⁵ Dette innebærer at den som skal bli prest ikke kan ha en livsførsel som undergraver tilliten til rollen som menighetens leder og veileder. Kravet om prestens moralske forutsetninger handler om dette, men heller ikke om noe mer enn dette. Reformatorenes syn på prestens person fremstår nøkternt. I den grad det stilles særskilte etiske krav til prester, så er det for å sikre hensynet til prestatjenestens allmenne tillit i samfunnet, verken mer eller mindre.

Var det noe som kjennetegnet reformasjonens forståelse av menneskets hellighet, så var det at den var gitt alle i likt monn i dåpen, og helligheten hørte til Kristus, ikke til individet selv. I forlengelsen av dette synet, skulle det også være opp til leke representanter for menigheten, sammen med prostene, å utpeke nye kandidater til prestatjeneste, for kallsretten tilhørte

22 Kolsrud, *Presteutdanning i Norge*, 81–84.

23 Luther, *Om konsilene og kirken*, 248. (Oversettelse av siste setning er endret: «on das die Kirche öffentliche laster nicht leiden sol, noch leiden kann», WA 50:634). Luther legger til: «Men du for din del skal være tilfreds og la det gå, for du alene kan ikke være hele huset eller det kristne hellige folk.»

24 Luther i Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 635.

25 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxiii.

alle døpte. Samtidig var det opp til biskopen å vurdere vedkommendes «lærdom og forstand» og eventuelt velge å ordinere vedkommende.²⁶ Dette er politiske konsekvenser av Luthers forestilling om det allmenne prestedømme som dels peker bakover til den nytestamentlige tanken om kirka som et «kongelig presteskap» i Kristus, og dels peker fremover mot en mer demokratisk kirke- og samfunnsforståelse.

Ordinasjon var en nødvendig forutsetning for å utøve evangeliets tjeneste, for å unngå konflikter, uorden og maktkamp i menighetene. Det er også det samme som ligger til grunn for CA artikkel 14, som sier at ingen må offentlig undervise evangeliet eller forvalte sakramentene «uten å være rettelig kalt» (*nisi rite vocatus*). Skulle man ta på seg en offentlig tjeneste for fellesskapet måtte man også finne seg i først å få fellesskapets godkjenning:

For det som tilhører fellesskapet kan ikke en enkelt tilrive seg uten å være kalt. Således er ordinasjonssakramentet, dersom det i det hele tatt skal ha noen plass, ikke annet enn en ordning når man skal kalle en eller annen person til den kirkelige tjeneste. Videre er prestedømmet egentlig ikke noe annet enn ordets tjeneste; og da ikke lovens, men evangeliets ord.²⁷

Luthers definisjon av ordinasjonen i *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap* (1520) parafraiserer Bugenhagen senere i det norske ordinasjonsritualet og gir den dermed kirkerettslig status: «Præste Ordening er inthet andet end een Skick vdi Kircken, at kalde nogen til at tiene vdi Guds Ord oc Sacramenter.»²⁸ «Intet annet enn» impliserer en avgrensning mot den katolske kirkes sakramentale forståelse av ordinasjonen og den tilhørende forestillingen om offerpresten. Saklig sett innebærer ordinasjonshandlingen ingenting annet enn biskopens autorisasjon, skriver Melanchton nøkternt i *Traktaten om pavens makt og overhøyhet*.²⁹ Luther var for sin del klar på at ordinasjonens fullmakt gjaldt så lenge presten tjenestegjorde som prest, men heller ikke lenger.³⁰

Diskusjonen om prestens person og hellighet har fulgt kirkas historie, og er i dag reaktualisert både i populærkulturens fremstillinger av prester, og i offentlighetens diskusjoner om kvinners, samboendes og skeives prestetjeneste. Fikk reformasjonens teologi konsekvenser for synet på prestens kjønn?

26 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxiii.

27 Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 254 (min kursivering).

28 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxiii.

29 Melanchton, *Traktaten om pavens makt og overhøyhet*, 273.

30 Luther, *Til den kristne adel av tysk nasjon*, 14.

Spørsmålet om kvinnelige prester i reformatorisk lys

Luther tar selv opp spørsmålet om kvinners prestedtjeneste i *Om konsilene og kirken*, hvor han avviser det eksplisitt. Begrunnelsen er todelt. Dels finner han den i de nytestamentlige brevene og dels finner han den i naturens orden.

[En] skal man la preke, døpe, gi syndstilgivelse og dele ut nattverden. [...] Men det er sant at på dette feltet har Den hellige ånd gjort unntak for kvinner, barn og uskikkede mennesker. Til dette har han bare (unntatt i nødssituasjoner) valgt ut skikkede mannspersoner, slik man kan lese det her og der i brevene til St. Paulus, at en biskop må ha evne til å forkynne og må være rettskaffen og én kvinnes mann. Og: «Kvinner skal ikke forkynne når folket samles.» Altså må det være en skikket, utvalgt mann [...] Også naturen og Guds skaperverk angir denne forskjellen: at kvinner verken kan eller skal (og barn og narrer enda mindre) ha noen lederposisjon, slik erfaringen viser og 1 Mosebok 3 sier det: «Du skal være underordnet din mann.» Evangeliet opphever ikke en slik naturlig rett, men bekrefter den som Guds skaperordning.³¹

På dette grunnlaget kunne man så konkludert med at saken var avgjort, men saken er mer komplisert. Det finnes sentrale innsikter i Luthers teologi som peker i motsatt retning av den konklusjonen han selv gir i dette sitatet. Disse har med evangeliets betingelsesløshet å gjøre, med den radikale likestillingen som ligger i tanken om det allmenne prestedømme, og med forståelsen av prestedtjenesten som verken mer eller mindre enn et instrument for evangeliets utbredelse. Disse teologiske grunnholdningene har nødvendigvis også konsekvenser for synet på kvinners prestedtjeneste, og de slår noen ganger inn i Luthers refleksjoner som leder til andre perspektiver enn i sitatet over. Et eksempel er Luthers fremstilling av Kristi møte med Maria Magdalena påskemorgen, som ble nevnt i kapittelet om kvinners tjeneste i Det nye testamentet.

Ifølge Luther sier Kristus til Maria: «Fra nå av skal du la bli med slike verdslige tjenester og æresbevisninger og gjøre dette i stedet: «Gå bort og bli kvinnelig prest (ty. *werde eine Predigerin*) og forkynn det videre for mine kjære brødre, dette som jeg sier deg.»³² Dette er *ikke* konsistent med sitatet mot kvinnelige prester over. Men det *er* konsistent med Luthers grunnleggende teologiske oppfatning av at hensynet til evangeliet og dets utbredelse er viktigere enn hensynet til loven, inkludert gitte oppfatninger av stabile kjønnsroller og ansvar. Hvis loven stiller seg i *veien* for evangeliet,

31 Luther, *Om konsilene og kirken*, 247.

32 Luther, «Påskepreken», 73.

enten i form av bibelske påbud eller skaperordninger, så må også loven vike for evangeliets blivende vilje, påpekes det i den augsburgske bekjennelse.³³ I sin bok om luthersk embetsteologi utdyper reformasjonshistorikeren Timothy Wengert konsekvensene av evangeliets forrang: «When those placed into this special, public office refuse or simply fail to speak out, God raises up voices from the stones or from children or from the least and the weakest to fulfill his holy office in that emergency of silence.»³⁴ Embetet er «det redskap evangeliet smir for å nå mennesker», sier Jacob Jervell, som synes å treffe Luthers grunnholdning i spørsmålet på hodet.³⁵

Men hører ikke slike tilfeller til unntakene som Luther åpner for i det samme sitatet? Det kommer blant annet an på hvor naturlige og gudgitte Luther mener hans erfaring av kjønnsrollene i 1500-tallets Tyskland var. Kjønnsrollene har trolig endret seg mer på de 500 årene etter Luther, enn på de 1500 årene mellom ham og de nytestamentlige skriftene. Hvis vi likevel skulle latt de nytestamentlige påbudene og skaperordningen veie tyngst, slik Luther gjør, så viser dagens forskning for det første at det er overveiende sannsynlig at det var enkelte kvinner bak de nytestamentlige titlene *apostolos*, *presbyteros*, *episkopos* og *diakonos*. Noe tilsvarende kan for det andre sies om Luthers henvisning til skaperordningen som begrunnelse for at kvinner ikke kan ha lederoppgaver. Historien har vist at denne oppfatningen av skaperordningen er historisk betinget. Kvinnelige prester ville brutt med samtidens kjønnsnormer på 1500-tallet, mens kvinner i dag besitter alle former for lederstillinger og det anses som nettopp «naturlig».

Tar man utgangspunkt i Luthers grunnleggende prioritering av evangeliets utbredelse, vil man finne argumenter for at kvinner skal kunne ordineres til prestatjeneste i et moderne og likestilt samfunn. At Luthers egen omtale av kvinnelige prester i sin egen samtid er åpenbart inkonsistent støtter i det minste tesen om at hans grunnleggende teologiske posisjon dro i en annen retning enn hans formelle standpunkt i *Om konsilene og kirken*.

33 Dette kalles for hensynet til «evangeliets blivende vilje» (lat. *viva vox evangelii*). Dette prinsippet etableres i drøftingen av apostlenes forbud mot blodmat i CA 27, hvor prinsippet brukes som begrunnelse for at budet ikke lenger er gyldig selv om det kom fra apostlene selv.

34 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 104.

35 Jervell, «Kirkens grunn og kirkens orden», 220.

Reformasjonens ene embete?

De lutherske bekjennelsesskriftene taler om det kirkelige embete i bestemt form entall.³⁶

Den katolske kirke Luther hadde sin bakgrunn i hadde derimot en rekke ulike embeter. Den som vil forsvare den bestående kirkeinstitusjonens mangfold av tjenester og roller, vil peke på at «Paulus ikke bare snakker om sogneprester og predikanter, men også om apostler, profeter og andre høye geistlige stender», påpeker Luther.³⁷ Og paven vil ha helt rett i at det finnes et mangfold av betegnelser og roller i den tidlige kirke. Samtidig er Luthers poeng, som for øvrig har blitt bekreftet i gjennomgangen av de bibelske kildene, at de mest sentrale titlene var overlappende i praksis. De handlet om det samme grunnleggende ansvarsområdet som gikk tilbake til Kristi oppdrag, og som i de første menighetene tok form av forkynnelse, sakramentsforvaltning, undervisning, sjelesorg, veiledning og ledelse.³⁸ «Derfor må det fortsatt være apostler, evangelister og profeter, hete hva de vil eller kan, og de må drive Guds ord og gjerning.»³⁹ Luther synes bevisst å unngå å låse denne funksjonen til én bestemt tittel, og bekjennelsesskriftenes tale om *kirkas* embete er også en åpen term. Dette gjør det vanskeligere å hypostasere én bestemt rolle eller ett bestemt rollehierarki etter modell fra enten samtidens konkrete kirkeorganisasjon eller fra Det nye testamentet, som om *måten* å organisere tjenesten på skulle ha guddommelig bestemmelse. Nei, fokuset er på funksjonen, ivaretagelsen av Kristi oppdrag, og måten å ordne dette tidløse oppdraget på må kunne tilpasses ulike historiske og sosiale betingelser.

Denne funksjonen kan i prinsippet alle døpte ha, fordi alle er likeverdige overfor Gud, tilhører den samme stand, har del i det samme evangelium og de samme fullmakter. Samtidig peker Luther på at det vil skape konflikter, uorden og maktkamp i kirka om tjenesten med Ordet og sakramentene ikke ble organisert og kvalitetssikret på vegne av fellesskapet. Denne erkjennelsen fikk han selv erfare under striden med svermerne. En må utpekes til å lede, en må gis det overordnede ansvaret for virksomheten i hver menighet. Det er hovedsakelig dette pragmatiske hensynet Luther gir uttrykk for i *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, og som han holder fast ved i

36 Lat. *Ministerio Ecclesiastico*, ty. *das Predigtamt* (CA 5). At disse rubrikkene er et tillegg fra 1600-tallet til bekjennelsesskriftene endrer ikke selve saken, som fremgår av artikkelen (Birger, «Bottom-up eller top-down?», 68).

37 Luther, *Om konsilene og kirken*, 247.

38 Luther, *Om konsilene og kirken*, 247.

39 Luther, *Om konsilene og kirken*, 247–248.

sine senere skrifter.⁴⁰ Av samme pragmatiske grunn holder reformatorene fast på biskopens overoppsyn og deres ordinerende myndighet, selv om de i realiteten bare er prester. «[Den katolske kirke] påstår at ordinationen sker ved biskoperne; her skal vi kort svare, at vi i allerhøyeste grad ville ønske at bibeholde det kirkelige styre, og vi skønner, at det er gavnligt til opretholdelse av ro og orden i kirken.»⁴¹ Fordi det må være en leder av menigheten er det samtidig viktig at lederen har legitimitet i menigheten. Den som utpekes til prestedtjeneste må ha støtte både i fellesskapets samtykke og hos de overordnede.⁴² Prinsippet om at lederen måtte ha støtte i både menighetsfellesskapet og kirkeledelsen ble kodifisert i Norge ikke lenge etter gjennom Bugenhagens kirkeordinans.⁴³

Så langt kan den lutherske talen om ett embete og nødvendigheten av én leder i menigheten lett forstås som at det egentlig bare finnes én kirkelig tjeneste, nemlig prestens. Men det ville være å sne Luthers logikk på hodet. Presten er ingenting i seg selv, men er sentral fordi kirka har valgt å tillegge presten lederansvaret for det kirkelige oppdraget i menigheten. Uten dette ansvaret, eller embetet, er presten overflødig. Kirka kan også organisere oppdraget på andre måter og under andre titler enn «prest». Dette poenget anskueliggjøres når vi flytter oss fra Luthers teologiske skrifter til Bugenhagens praktiske og juridiske gestaltning av kirkas organisasjon. Bugenhagens kirkeordinans nevner ikke bare prest, her inngår også Degen, Prouist, Superattendant, Sognepræst, Kirckewerie, Kircketiener, Bisp, Raad, Biscop, Diacon og Canich.⁴⁴ Bugenhagen bruker embetet i bestemt form entall som kirkas overordnede ansvarsområde; «det hellige kircke embede» og «det apostoliske embede».⁴⁵ Samtidig betegner han også superattendant, sognepræst, prædicker, Scholemester, Lessemester og jordemodre (!) som embeter.⁴⁶ Dette illustrerer at de lutherske bekjennesskriftenes tale om «det kirkelige embete» i entall, ikke betød at det kun var én stillingskategori i kirka. Kirka hadde en grunnleggende funksjon og et grunnleggende oppdrag, og presten hadde hovedansvar for å forvalte dette kirkelige embetet i menigheten. Samtidig var det allerede fra starten av en rekke ulike stillingstyper og roller som bidro til den praktiske forvaltningen av embetet, som enten hadde ansvar for særskilte deler av det, eller hadde overoppsynet med

40 Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 254; Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 294.

41 Melanchton, *Apologi*, 24,1 (gjengitt i Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 281).

42 Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 254.

43 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxiii.

44 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xvi, lxix, lxx, lxxi, lxxxiv.

45 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxviii, xl.

46 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, lxxxiii, xlvi.

det, eller var nødvendige støttefunksjoner til det. Ikke alle disse funksjonene finnes lenger, andre av dem var overlappende, og andre igjen finnes under andre titler i dag. Fra et luthersk synspunkt er slike historiske endringer i kirkas titler og roller av sekundær betydning, så lenge Kristi oppdrag eller embete står fast og forvaltes hensiktsmessig.⁴⁷ Men som vi skal se i bokas tredje del, arvet de lutherske kirkene også en begrepsmessig uklarhet i embetsbegrepet.

Det allmenne prestedømme – alle døptes enhet i Kristus

Reformatorene tok de fulle konsekvensene av at den kristne presten var noe kvalitativt annet enn en offerprest, av at den nytestamentlige *presbyteros* aldri var intendert som noen *hierevs*.

Men i én forstand av ordet var det fortsatt meningsfullt å tale om offerprester i kirka. Dette innebar en ny omdreining i den mektige virkningshistorien til forestillingen om folket som et «kongelig presteskap» med sine røtter i Det gamle testamentet. «For alt som er krøpet ut av dåpen, kan rose seg av allerede å være viet til prest, biskop og pave. En annen sak er at det naturligvis ikke passer seg at alle og enhver utøver et slikt embete. [...] For de tilhører alle den geistlige stand og er ekte prester, biskoper og paver. Men de har ikke samme arbeidsoppgave.»⁴⁸ Den eneste formen for prestedømme som eksisterte da Luther utgav denne teksten i 1520 var offerprestedømmet, som påberopte seg makten til å utslette menneskenes synder gjennom messeofferet. Det er følgelig offerprestrollen Luther refererer til. Men offerprestens makt hadde i realiteten bare Kristus, påpekte Luther, slik også forfatteren av Hebreerbrevet hadde argumentert før ham. Offerprestens status kunne ikke oppnås gjennom noen ordinasjon. Til gjengjeld var alle mennesker innpodet på Kristus, den eneste fullkomne øversteprest, gjennom dåpen. Som *døpt* er hele kirka delaktig i Kristi offerprestestand og forsoning med Gud. Dåpen er derfor den eneste måten man kan tale rett om kristne offerprester på. Ikke alle døpte er prester i betydningen å ha ansvar for evangeliets tjeneste i kirka, men dette er også i utgangspunktet noe helt annet enn det Luther sikter til. Alle døpte er derimot offerprester i Kristus.⁴⁹

47 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 284–285.

48 Luther, *Til den kristne adel av tysk nasjon*, 14.

49 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 21–29.

Både ordinerte og lekfolk tilhører den ene hellige stand – en stand av *sacerdotes* gjennom dåpen. «Det allmenne prestedømme» er et ekklesiologisk, ikke embetsteologisk begrep. Det er et kvalitativt, ikke et funksjonelt begrep. Luthers betegnelse var *das eynige gemeyne priesterthum*, «det ene felles prestedømme». ⁵⁰ Alle døpte er *hiereis* og *sacerdotes* – i vertikal relasjon til Gud. Men ikke alle døpte kan være menighetsprester – *presbyteroi* i horisontal relasjon til sine medmennesker. «De to former for prestedømme, det almidelige og det særlige, har forskjellige opgaver, og forskjellen imellem dem er rent funktional», påpeker Nørgaard-Højen. ⁵¹

For Luther innebærer ikke det allmenne prestedømme noen bestemt kirkelig forpliktelse eller tjeneste, eller noen definert funksjon i samfunnet for den saks skyld. Det er snarere utgangspunktet for ethvert engasjement overfor ens neste og verden. Teologer som forstår begrepet rent horisontalt, som inngangsport til bestemte tjenester i menighetslivet, beveger seg over i et annet tolkningsregister enn reformatorenes. ⁵² For reformatorene er det allmenne prestedømmets delaktighet i Kristus av kvalitativ og vertikal karakter, virkelig men samtidig skjult, empirisk tilgjengelig gjennom de ytre nådemidlene. Det allmenne prestedømmes avhengighet av Kristi *fremmede* rettferdighet, innebærer at alle døpte er offerprester i passiv forstand. Offerprestens aktive funksjon er fullbyrdet av Kristus en gang for alle. Det vil si den døpte får ingen kultisk funksjon, for offerkulten er opphevd, og ingen forsoningsfunksjon fordi verden er forsonet. Men den døpte er et kvalitativt nytt menneske. ⁵³

Det allmenne prestedømmets delaktighet i Kristi frelsesløfte medfører imidlertid en ny måte å være til på i verden som også kan være «empirisk», et liv i tillit til Guds nåde og i aktiv nestekjærlighet til sine medmennesker, et liv i det «verdslige kall» til tjeneste i de relasjonene en er satt. Dette kallet er universelt, langt videre enn det kirkelige fellesskap, og det fordrer improvisasjon fremfor fastlagte (kirkelige) tjenester. Det allmenne prestedømmes vitnesbyrd i verden handler først og fremst om en grunnleggende eksistensform, og den kommer til uttrykk på stadig nye måter. ⁵⁴

50 Luther sitert i Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 111, jf. 4–7.

51 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 295.

52 En slik tolkning synes for eksempel å komme til uttrykk i følgende sitat: «Et presteskap er *slike som gjør tjeneste*. [D]et å oppdage sin spesielle charisma, sitt unike kall til tjeneste i kirken, [er] en avgjørende side ved å oppdage seg selv som del av det allmenne prestedømme.» (Hegstad, *Den virkelige kirke*, 144, forfatterens kursivering).

53 Grane, *Protest og konsekvens*, 121–128.

54 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 13–14; Grane, *Protest og konsekvens*, 140–141.

Profesjonsutdanning, makt og hellighet

Universitetsutdanning i teologi

Reformasjonens gjenoppdagelse av presterollen som evangeliets tjeneste i nytestamentlig forstand, forsterket fokuset på teologi. Reformasjonen hadde startet på universitetene. Dens dyptpløyende renselse av kirkas tro og praksis var nært forbundet med teologiske nærlesninger av kirkas autoritative tekster. Akademiske studier av Bibelen på grunnspråkene, kunnskaper om dogmehistorie og kanonisk rett, og oppøvelse i kritisk tenkning, var reformasjonens forutsetninger. Selv om begrepet «den alltid reformerende kirke» (*ecclesia semper reformanda*) først ble gjort berømt i moderne tid, uttrykker det kjernen i reformasjonens kirkesyn.¹ Det innebærer at kirka er feilbarlig og konstant trenger å korrigeres av sannheten om seg selv for å forbli tro mot seg selv. Reformasjonen kan ikke avsluttes, den er kirkas pågående og kunnskapsbaserte lutringsprosess.

Etter reformasjonen fikk gudstjenestene en annen profil, hvor forkyn-nelse og undervisning erstattet messeofferet som tyngdepunkt. Presten skulle bruke en halvtime av gudstjenesten på å utlegge dagens evangelietekst, og en halvtime på katekismeundervisning.² I Norge gav den endrede forståelsen av presterollen ekstra moment til en opprustning av katedralskolene, som i starten stod for presteutdanningen.³ Fra 1544 ble universitetsutdanning i teologi påkrevd for lutherske prester i Sachsen, og rundt 1600 fikk kravet om universitetsutdanning gjennomslag i de lutherske kirkene på kontinentet.⁴ I 1629 ble embetseksamen i teologi fra Universitetet i København obligatorisk for å kunne bli prest i Danmark-Norge. I dette perspektivet kan

1 Uttrykket skal ha blitt kjent etter at Karl Barth brukte det i 1947.

2 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 87.

3 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 75.

4 «Pfarrer I. Geschichtlich» i *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG).

presteyrket anses som en tidlig forløper for de moderne profesjonene. Drøye hundre år etter fulgte juristene etter med krav om juridisk embetseksamen for dommere i 1736. Medisin hører til de opprinnelige universitetsfagene, men det vi kjenner som profesjonsstudiet i medisin ble først konsolidert etter at Det kongelige kirurgiske akademi ble åpnet for studenter i 1787.⁵ Teologistudiene på universitetet trengte ikke være omfattende, men enhver prest skulle kunne forklare bibeltekstene ut fra grunnspråket og redegjøre for hovedpunktene i den lutherske tros læren.⁶ Dette betyr at i samfunnet som sådan hadde kirkene de høyeste akademiske krav til sine stillinger over flere hundre år. I protestantiske områder ble de teologiske fakultetene tallmessig overlegne på universitetene.⁷ Kontrasten er stor til vår egen tids kunnskapssamfunn, hvor utdanning er allemannseie, men teologistudentene få, og kompetansekravene for prester senkes.

Bugenhagens kirkeforfatning ble forsiktig revidert i 1607 og utgitt som *En Kircke Ordinantz*. Prestenes ordinasjonsløfte gjennomgikk kun enkelte språklige moderniseringer, og kallsretten ble mer konkretisert. Statskirka i egentlig forstand var fortsatt ikke etablert i Danmark-Norge, og kallsretten tydeliggjorde kirkas autonomi overfor staten i kirkelige spørsmål. Når en ny prest skulle kalles, skulle syv representanter for menigheten sammen med prosten velge en kandidat som biskopen kunne ordinere.⁸ Dette viser at kallsretten var rent kirkelig, men det viser også at menighetens medlemmer var sikret demokratisk medbestemmelse i prosessen.⁹

Kongens embetsmann

I 1660 ble eneveldet innført i Danmark-Norge. Som i en rekke andre europeiske land ble statsmakten nå samlet i Kongens hender, og politisk absolutisme som styreform varte i Norge frem til 1814. Kongens uinnskrenkede makt også over kirka bidro til at det teologisk viktige skillet mellom geistlig og verdslig makt ble visket ut. Prestene hadde fra Bugenhagens

5 Larsen, *Doktorskole og medisinstudium*, 34, 48, 122–123.

6 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 97.

7 «Pfarrer I. Geschichtlich» i RGG.

8 «Kristian IV's kirkeordinans for Norge fra 1607 viser at kirkens selvstendige rett krevde et håndfast uttrykk, nemlig kallsretten, som ble oppfattet som guddommelig rett. Den ble markert både ved at prostene ble valgt av prestene, og ved at menigheten ved tilsetting av ny prest skulle representeres av sju betrodde menn med fullmakt til, i samarbeid med prosten, å vurdere kandidater og velge en som superintendenten (biskopen) kunne ordinere.» (Løvlie, «Med kall fra Kongen», 93). En ser noe tilsvarende i kallelse av diakoner. Sognepresten kunne kalle diakoner, men beslutningen måtte først ha samtykke av prost, biskop og «de fornemmiste Sognemænd» i menigheten (*En Kircke Ordinantz*, 44–45).

9 Denne argumentasjonen utfoldes i bl.a. Luther, «Et skrift om menighetens rett til å bedømme lærespørsmål», 205–207.

tid lovet troskap til Kongen før ordinasjon, men de ble like fullt utvalgt av menighet og prost. De var evangeliets embetsmenn, ikke Kongens. Fra nå av ble de begge deler.¹⁰ Endringen i det politiske systemet endret presterollens samfunnsmessige funksjon og status. «Eneveldig kongemakt over religionen plasserte geistligheten nær Kongen og fjernt fra folket», oppsummerer historikeren Birger Løvlie.¹¹ Kirkehistorikerne Hallgeir Elstad og Per Halse observerer det samme: «Utover på 1600-tallet vart prestane meir og meir forma som ein eigen stand. Dei sosiale skilja mot allmugen vart tydelegare, og det auka på med sjølvrekruttering frå embetsstanden.»¹² Ved å gjøre prestene til eneveldets redskaper, utvidet Kongen også prestenes makt over befolkningen, og formet rolleforståelsen i en ganske annen retning enn det reformatorene hadde lagt opp til. Den politiske absolutismen gjorde prestene til noe Luther hadde påpekt at de *ikke* skulle være: en eksklusiv prestelig stand med egne privilegier som var hevet over andre døpte, en form for sekularisert offerprestfigur. Inge Lønning observerer:

Den to-delning av kirken som Luther sprengte i stumper og stykker med sin lære om den *ene* geistlige stand, vart ny skikkelse i det statskirkelige system som vokste opp etter reformasjonen og ble fullvoksant i eneveldets tid. I dette system fremstod skillet like skarpt som noen gang før i kirkens historie [...] og gamle assosiasjoner knyttet til skillet mellom presteskap og lekfolk [kunne] uhindret flyte inn og gjøre tjeneste som begrunnelse for den todeling som egentlig hadde helt andre årsaker.¹³

Den gamle forestillingen om offerprestens privilegerte posisjon mellom Gud og folket begynte på ny å gjøre seg gjeldende, bare med en politisk begrunnelse snarere enn teologisk. Presten var allerede den eneste i lokalsamfunnet med universitetsutdanning, og fra 1660 var han gjerne den eneste kongelige embetsmannen folk flest kom i berøring med.¹⁴ Prestens eksklusivitet handlet om at prestene nå stod nærmere den eneveldige kongen, som regjerte av Guds nåde. Utskillelsen av en egen prestestand av politiske årsaker, ble etter hvert også tillagt teologisk betydning. Tendenser til en teologisk forståelse av den nye presterollen kan allerede spores i ordinasjonsløftet av 1685. Revisjonen av 1685 innebar en innholdsmessig endring og utvidelse av ordinasjonsløftet som praktisk talt hadde stått uforandret siden reformasjonen. Blant annet suppleres selve løftet av en overgivelsesdel

10 Løvlie, «Med kall fra Kongen», 94.

11 Løvlie, «Med kall fra Kongen», 91; «Eneveldet» i *Store norske leksikon*.

12 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 98.

13 Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 640.

14 Molland, «Til prester om prester», 532.

som redegjør for myndigheten man ordineres til. Blant endringene ser vi at prestens forpliktelse på vedvarende studier tas ut. Sammenlignet med reformasjonens ordinasjonsløfte tones også prestens læreansvar ned. Hvor reformasjonens ordinasjonsløfte krevde at presten «med den saande lerdøm skal staa mod wildfarelse» skal presten etter 1685 være et forbilde «i Aand, i Tro, i Kydskhed og alle Christelige Dyder». Det nye ordinasjonsløftet innvarslet en dreining bort fra fokuset på kunnskap og lærdøm til prestens moral og fromhet, kvaliteter som også hadde vært viktige i kirkas gamle offerpresteforestillinger.

Et særskilt hellig menneske

Kirkeritualet ble til i 1685, i overgangen fra ortodoksi til pietisme. Bare ti år før hadde Philip Spener utgitt sin berømte *Pia Desideria*. I denne korte teksten, opprinnelig utgitt som fortale til en prekensamling av Johan Arndt, skisserer Spener et kirkelig reformprogram i seks punkter, som i ettertiden er regnet som pietismens startskudd.¹⁵ Eneveldet opphøyet presteskaper til en egen stand av kongelige embetsmenn, men ordinasjonsløftets nye aksentuering av presten som from kristen åpnet også for å gi standens eksklusivitet en åndelig legitimitet. Pietismens gjennombrudd innebar nettopp forsterkede forventninger til prestens personlige hellighet, noe som økte forestillingen om presteskaper som en eksklusiv stand i relasjonen til Gud. Ifølge kirkehistorikeren Timothy Wengert representerte dette en revitalisering av middelalderens forståelse av helliggjørelse som Luther hadde kritisert som gjerningsrettferdighet.¹⁶

Pietismens innflytelse på presterollen var stor i Skandinavia generelt og Norge spesielt. Spener understrekte at kravet til sann kristusetterfølgelse gjaldt alle dømte, men fremfor alt prestene. Viktigere enn formell utdanning var det at presten var en sann kristen.¹⁷ Som et ekko av Spener sier pastoralteologen Gustav Jensen i sin innflytelsesrike *Indledning i preste-tjenesten* (1916): «Det er godt å være en begavet prest men det er viktigere å være en bedende prest.»¹⁸ Dette synspunktet er også aktuelt i dag, som vi kommer tilbake til. Speners kollega August Hermann Francke hevdet at den viktigste kvalifikasjonen hos en teologistudent lå i hjertets forhold til

15 Erb, *Pietists*, 5.

16 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 38.

17 Pelikan, *The Christian Tradition*: 5, 53.

18 Jensen, *Indledning i preste-tjenesten*, 140.

Gud, og om kirkene forfalt, så var det på grunn av uomvendte prester.¹⁹ Det nye ordinasjonsløftets krav om at presten skulle utmerke seg «i samkvem, i kjærlighet, i ånd, i tro, i kyskhed og i alle kristne dyder», resonerte med pietistenes insistering på at det var livet som trengte å reformeres, ikke læren.²⁰

Ifølge Jaroslav Pelikan gikk enkelte pietisters krav til prestens personlige hellighet så langt «that the validity of word and sacrament depended 'on the worthiness and the piety' of the minister, and thus relapsing into the Donatist error, from which orthodox Protestantism had sought to dissociate itself».²¹ Den skjerpede forventningen om prestens moralske hellighet kom til uttrykk ikke bare i Norge, men kjennetegner hele perioden, ifølge Pelikan.²² Wengert hevder at «there is little difference between the arguments of the Roman sacerdotalists and the later pietists».²³ Skjematisk sagt er det en tendens i pietismen til å skyve presterollen inn i et vertikalt register, hvor presterollen innebærer en spesiell relasjon til Gud, og det vertikale synes å overskygge betydningen av tjenestens horisontale oppgaver og praktiske funksjon.²⁴

Prestenes makt og avstand til folket økte, supplert av økt forventning til personlig hellighet, og dermed økte også prestenes fallhøyde. Kritikkk av presters manglende fromhet var ikke noe nytt, men sammenlignet med tidligere rettet pietismens kritikkk seg ikke bare mot klanderverdige embetsbærere, men mot presteembetet som sådan.²⁵ Antiklerikale holdninger hentet ikke minst styrke fra pietismens nytolkning av det allmenne prestedømme. Kanskje var det bare et spørsmål om tid før en kirkepolitisk forestilling om to stender oppstod – forestillingen om «pretestanden» på den ene siden og det «åndelige» prestedømme på den andre.²⁶

19 Pelikan, *The Christian Tradition*: 5, 54.

20 Pelikan, *The Christian Tradition*: 5, 56.

21 Pelikan, *The Christian Tradition*: 5, 54.

22 Pelikan, *The Christian Tradition*: 5, 54, 133–135.

23 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 111. Se også Johannessen, «Hva betyr det allmenne prestedømmet?», 53–55.

24 Johannessen, «Hva betyr det allmenne prestedømmet?», 51–60.

25 Pelikan, *The Christian Tradition*: 5, 54, 55.

26 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 28–30.

Alle troendes prestetjeneste

Pietismens redefinisjon av det allmenne prestedømme

I en moderne kontekst er det lett å glemme at både Luther og de nytestamentlige forfatterne forholdt seg til to presteroller: på den ene siden offerprestrollen og på den andre siden prest i egentlig forstand, som evangeliets tjener. Vi har sett at forskjellen mellom dem preget Luthers forståelse av henholdsvis det allmenne prestedømme og den særskilte tjeneste; de befinner seg på hver sin akse og handler om to forskjellige dimensjoner ved den kristne kirke.¹ Dette endres med pietismen.

«Opprettelse og flittig bruk av det åndelige prestedømmet» er det andre punktet i Speners *Pia Desideria* (1675).² Dette ble utgangspunktet for pietismens ideal om de troende prestelige funksjoner i menigheten. Spener forankret idealet i Luthers tale om det allmenne prestedømme, men gav Luthers konsept en ny vri. For det første omdefinerte han begrepet fra Luthers «det ene felles prestedømme»³ til «det allmenne prestedømme av alle troende» og «det åndelige prestedømme», begreper som ikke finnes hos Luther.⁴ Der Luther for det andre betonte dåpen som kriterium for innlemmelse i det «allmenne prestedømmet», betonte Spener den enkeltes tro og fromhetsliv som kriterium for innlemmelse i det han kalte «det åndelige prestedømmet». Delaktigheten i dette prestedømmet er ifølge Spener ikke noe som kun gis ubetinget utenfra, det er noe den troende selv gjør seg fortjent til.⁵

1 Se f.eks. Luther, *Til den kristne adel av tysk nasjon*, 12–16.

2 Spener, *Pia Desideria*, 66–69.

3 Luther sitert i Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 111, jf. 4–7.

4 Ty. «das allgemeine Priestertum aller Glaubigen»; «das Geistliche Priestertum» (Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 1–2).

5 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 38.

Det «åndelige» prestedømme handler heller ikke primært om menneskets deltakelse i Kristus som offerprest og Kristi vertikale forsoning med Gud. Ifølge Spener handler det først og fremst om å ta på seg prestelige funksjoner på et horisontalt nivå i menighetens liv – det allmenne prestedømme bytter akse. De prestelige funksjoner beskriver han som tjenesten med Guds ord, og av ofringens, bønnens og velsignelsens tjeneste. Det betyr nærmere bestemt at en troende er forpliktet på «å undervise andre, [...] å tukte dem, formane dem, omvende dem, oppbygge dem, iaktta deres liv».⁶ Siden Spener innser at hans «pastorale» forståelse av det åndelige prestedømme overlapper med menighetsprestenes horisontale ansvarsområder, understreker han samtidig at det er en synd å *hindre* den offentlige prestetjenesten som de ordinerte stod for.⁷ Spener synes likevel å åpne for en overlapping og potensiell konfliktsituasjon mellom ordinerte prester og det åndelige prestedømme når det gjaldt pastorale oppgaver og den teologiske forståelsen av tjenesten.

Luthers kallstenkning hadde opprinnelig vært orientert mot idealet om det allmenne prestedømmets liv i Kristus vendt mot verden i nestekjærlighet. I den grad det allmenne prestedømme innebar en tjeneste på horisontalt nivå, skulle den utøves i form av tjeneste for ens medmennesker, gjennom ens gitte relasjoner, yrke og oppgaver.⁸ Alle yrker og relasjoner i verden var like hellige for Gud, såfremt man tjente sin neste gjennom dem. Det var heller ingen grunn til at alle skulle ta på seg kun pastorale oppgaver i menigheten. Tvert imot var det nettopp et poeng å ordinere én person som skulle bære det pastorale ansvaret i hver menighet av hensyn til kirkas behov for ledelse og orden.⁹

Det er trolig riktig å si at pietismens redefinerings av det allmenne prestedømme innebar en forskyvning av begrepet. Forskyvningen gikk fra Luthers vertikale akse, hvor det allmenne prestedømme betegnet en ny relasjon til Gud i Kristus (alle døpte som offerprester), til en horisontal akse, hvor det allmenne prestedømme betegnet en pastoral funksjon overfor ens medmennesker (alle døpte som presbytere). Med pietismens redefinerings av begrepet snevres det allmenne prestedømmets kall til nestekjærlighetens

6 Spener, «Pia Desideria» (i *Fra pietismens tid*, 67–68).

7 Spener, *Det åndelige prestedømme*, spm. 1, 13, 25–26.

8 Grane, *Protest og konsekvens*, 162.

9 «Folket som helhet kan ikke gjøre dette. Nei, de må delegere eller la det bli delegert til en enkelt. Hvordan skulle det ellers gå, dersom hver og en ville tale eller utdele og ingen ville vike for den andre? Dette må overlates til en enkelt, og bare denne ene skal man la preke, døpe, gi syndstilgivelse og utdele nattverden; alle andre skal være fornøyd med det og gi sin tilslutning.» (Luther, *Om konsilene og kirken*, 247). Se også Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 634–645.

tjeneste i verden inn til pastorale funksjoner som forkynnelse, velsignelse og bønn innenfor rammen av menighetens liv.

Parallelt med denne forskyvningen, har vi også identifisert tendenser til en forskyvning som går motsatt vei når det gjelder pietismens forståelse av den ordinerte prestedtjenesten. Dette er forskyvningen fra kompetansebaserte funksjoner til fromhet og moralsk vandel, med andre ord fra en horisontal til en vertikal forståelsesramme. Her legges mer vekt på prestens hellighet, noe som skaper en viss affinitet mellom pietismens rolleforståelse og offerpresten. «The only difference between late-medieval clericalism and Lutheran Pietism was that under Pietism the laity finally gained ascendancy over the clergy rather than the other way around. Either way, Luther's point was lost to church politics.»¹⁰

Vekkelsesens gestaltning av det åndelige prestedømme

Pietismens innflytelse i de protestantiske kirkene var uten sidestykke. Michel Godfroid har ganske enkelt konstatert at «to write the history of Pietism is to write the history of modern Protestantism».¹¹ Bevegelsen fikk først nedslag i Nord-Europa og Skandinavia, og spredte seg dernest til England og USA.¹² I Norge slo pietismen raskt rot i presteskapet og nådde kongehuset, som gjorde den til redskap for kirke og statsapparat.

Som del av pietismens fromhetsidealer ble folkeskolen opprettet i 1739. Alle konfirmanter skulle selv kunne lese Bibelen og katekismen. Statspietismen ble gjennomført med tvang av kongen og effektivt av presteskapet. Resultatet av disiplineringsprosjektet ovenfra bar samtidig i seg kimen til en annen politisk og religiøs virkelighet nedenfra. Befolkningens evne til å lese og skrive la et helt avgjørende grunnlag for fremveksten av en opplyst offentlighet. Pietismens funksjonelle forståelse av det allmenne prestedømme mobiliserte en folkebevegelse det var mulig å tuftede demokratiske institusjoner på. Samtidig var kongen engstelig for fremveksten av selvutnevnte lekpredikanter og autonome menigheter som følge av dette, særlig under påvirkning fra herrnhutere og radikalpietister. For å føre tilsyn av disse gruppene ble konventikkelplakaten innført i 1741, som gav prestene ansvar for å kvalitetssikre forkynnelsen i dem.¹³ Dette bidro

10 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 38.

11 Erb, *Pietists*, 1.

12 Erb, *Pietists*, 24–26.

13 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 134.

til å sementere den kirkepolitiske spenningen mellom prestene og «det åndelige prestedømme».

Hans Nielsen Hauge (1771–1824) kroppsliggjorde utviklingen. Av statskirkeprester lærte han katekismeforklaringen som han resiterte på sine vandringer. Salmene som haugianerne sang på sine samlinger hadde de også lært av prestene, enten på skolen eller i kirka. Hans egen sogneprest lånte ham pietistisk oppbyggelseslitteratur, inkludert bøker av grunnleggeren Spener og av statspietismens hovedideolog, Pontoppidan.¹⁴ Under Hauges ledelse materialiserte idealet om det åndelige prestedømmet seg til uordinerte predikanter og menighetsledere. Det var kvinnelige forkynnere med fra starten av, og i tiden før 1840 utgjorde kvinner omtrent en fjerdedel av predikantene i bevegelsen. Hauge utpekte også kvinnelige «eldste» som han gav lederoppgaver.¹⁵ Dermed materialiserte noen av de kjønnsmessige implikasjonene seg, som jeg tidligere argumenterte for at lå latent i Luthers nye forståelse av evangeliets primat og i det allmenne prestedømmets likhetsprinsipp.

Pietismens uformelle pastorale strukturer, som nå vokste frem på siden av kirkas presteskap, kom nedenfra. Samtidig var de frukter av pietismen som på Hauges tid allerede hadde blitt forkynt i mange tiår ovenfra, som del av kongens statskirkelige disiplineringsprosjekt. Obligatorisk skole- og kirkegang bidro til at pietismens idealer slo rot i befolkningen. Der formet det i neste omgang myndiggjøring og demokratiseringsprosesser nedenfra som slo ut i opposisjon til den hierarkiske samfunnsstrukturen de var en del av. Konventikkelplakaten ble opphevd i 1842.¹⁶ At prestene ikke lenger skulle kvalitetssikre lekpredikanter fremferd og teologi gav predikantene mye større spillerom, og vekkelsene mobiliserte etter hvert tusenvis av mennesker.¹⁷

Prestenes universitetsteologi utviklet seg videre i dialog med vitenskapene, bort fra pietismens fromhet og over mot opplysningstidens idealer. Det var duket for ytterligere avstand mellom presteskaper og vekkelsesbevegelsenes

14 Haukland, «Hans Nielsen Hauge», 543.

15 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 148.

16 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 166–167.

17 Opphevelsen av konventikkelplakaten blir generelt omtalt som en seier for forsamlingsfrihet og ytringsfrihet mot statskirkeprestens meningskontroll. Men fraværet av faglig, teologisk tilsyn av lekpredikantene, og den påfølgende friheten for karismatiske ledertyper til selv å definere kristendommens innhold for sine tilhengere, var heller ikke uten bieffekter. Allerede året etter at konventikkelplakaten ble opphevd ble det ført rettsak mot bonden og lekpredikanten Ole Olesen Sørflaten i Valdres, en utbryter fra feigianisme-bevegelsen som i sin tur hadde opphav blant haugianerne. Sørflaten, som rakk å få mange tilhengere som predikant i bygdene, ble bl.a. dømt for sedelighetsforbrytelser og overgrep knyttet til hans særegne omvendelsespraksis av kvinner, gjort under påskudd av at han hadde helt spesielle åpenbaringer. Se: Kirkevold, *Gudsbespottelse og ytringsfrihet* (2018).

«åndelige prestedømme».¹⁸ 1800-tallets lekpredikanter hadde naturlig nok ikke del i universitetenes kritiske tenkning og teologifagets åpenhet. Vekkel-sesbevegelsene var strukturelt sett konservative, i motsetning til prestenes teologi. I kraft av å være teologer representerte de en akademisk faglighet som måtte forholde seg til vitenskapens fremskritt.

Debatt om betegnelsen «prest»

Vekkelsesbevegelsene utpekte i økende grad sine egne ledere og forkynnere som i praksis forvaltet de horisontale oppgaver prestene var ordinert for å ivareta. Samtidig påpekte stadig flere opplysningsprester at selve betegnelsen «prest» kommuniserte så dårlig at betegnelsen burde skrotes. Bakgrunnen var nettopp befolkningens assosiasjoner til offerpresten, til prestens hellighet og særegne vertikale plassering mellom Gud og mennesker.¹⁹ I opplysningstidens Danmark, 250 år etter reformasjonen, kommer alle Ebelings tre grunnleggende kjennetegn ved offerprestrollen i spill. Pietismens redefinerings av presterollen langs en vertikal retning har trolig bidratt til slike forestillinger om presterollen. Men det var først og fremst offerpresten i sin klassiske form man tok avstand fra, til fordel for opplysningstiden rasjonalistiske presteidealer.²⁰ Opplysningsteologene ønsket å erstatte betegnelsen «prest» med betegnelser som «folkelærer» eller «religionslærer», for å understreke at prestens mandat handlet om kunnskapsformidling. Som en av dem formulerte det:

Den jødiske og de hedenske Religioner have Præster; den christelige Religion har Lærere, ikke fordi den er en tom Ceremonireligion, der blot beskæftiger sig med de antagne og bestemte Skikkes strenge og mekaniske Iagttagelse, men tværtimod, som Forstandens og Hjertets Sag, vil giennem Forstanden virke paa Villiens Forædling og i Overensstemmelse med Moralloven. Den christelige Religionslærer er altså Lærer ...²¹

Forkynnelsen av evangeliet handlet ikke bare om Guds nåde i Kristus, men også om kirkas kall til nestekjærlighet i verden. Dermed var prestens lærerrolle ikke kun religiøs forkynnelse i streng forstand, den måtte sikte mot å formidle alle former for samfunnsnyttig kunnskap.²²

18 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 142–148.

19 Karlsen, *Pastoralmagt*, 55–57.

20 Henke 1802, sitert i Karlsen, *Pastoralmagt*, 57.

21 Larsen 1803, sitert i Karlsen, *Pastoralmagt*, 61.

22 Karlsen, *Pastoralmagt*, 51–67.

Det allmenne prestedømme til ny debatt

150 år etter Speners *Pia Desideria* grunnla presten Johan Wichern (1808–1881) indremisjonsbevegelsen i Tyskland, og utviklet organisasjonen i tråd med Speners pastorale eller funksjonelle forståelse av det åndelige prestedømme.²³ Inspirert av Wichern startet teologiprofessor Gisle Johnson (1822–1894) ikke lenge etter opp indremisjonsarbeid i arbeidsstrøk i Christiania, hvor han satte lekpredikanter til å ta seg av det pastorale arbeidet.²⁴ Samtidig innvendte enkelte teologer at den post-pietistiske forståelsen av det allmenne prestedømme ikke var riktig verken i lys av Luther eller de bibelske kildene. Wilhelm Wexels, som underviste i pastorallære ved det nyopprettede praktisk-teologiske seminar ved universitetet, skriver følgende i sin bok *Det almindelige Præstedømme* (1858):

Udtrykkene hos 1 Pet.2,9; - - «at I skal forkynde hans Dyder, som kaldte Eder fra Mørket til sit vidunderlige Lys» [...] er jo aabenbar nærmest at forstaa om den Forkynden heraf, som ligger i Christenfolket som en vidunderlig Skabning av Guds Magt og Mis-kundhed, ligesom den naturlige Skabning, al Himmelens og Jordens Hær, forkynder hans Ære, og ligesom i sin Tid det gamle præstelige og Kongelige Folk, Guds udvalgte Eiendomsfolk, var bestemt til, i denne sin Skikkelse at være en Forkynder, et Vidne, for alle Hedningene om Herrens sin Guds Vælde og Naade.²⁵

Wexels upolemiske påstand går i praksis ikke bare imot Johnson, men også imot den pietistiske forståelsen av det allmenne prestedømmet som hadde fått gjennomslag i vekkelsesbevegelsene som sådan. Wexels bringer opp igjen Luthers insistering på at det allmenne prestedømme betegner én hellig stand i dåpen, hvor alle er like. Han setter den ene stand i stedet for pietismens kirkepolitiske insistering på to stender, bestående av prestene og det åndelige prestedømme. I tråd med de bibelske forestillingene om folket som et «kongelig presteskap» og Luthers insistering på kirkas ene stand i Kristus, peker Wexels på det allmenne prestedømmets mangfoldige eksistens i tro, takknemlighet og praktisk nestekjærlighet i verden. Kirkas måte å være til på i verden forkynner Guds makt, på samme måte som hele Guds skaperverk «forkynder hans ære» i kraft av sin blotte eksistens.

23 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 1–3.

24 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 173–174, 205.

25 Wexels, *Det almindelige Præstedømme*, 26–27.

En institusjonalisering av det åndelige prestedømme?

Ved innføringen av parlamentarismen i 1884 fikk Den norske kirke, i kraft av å være statskirke, en demokratisk forfatning. Nærmere bestemt utgjorde kirkemedlemmene blant landets folkevalgte ledelse fra nå av kirkas høyeste organ sammen med Kongen i kirkelig statsråd. Samtidig hadde reformasjonens ansats til kirkelig lokaldemokrati blitt borte under enevoldstiden. Den kirkelige reformbevegelsen arbeidet for å få lovfestet menighetsrådet som organ siden 1840-tallet, og 1920 skulle bli året hvor den lokale kirke fikk sitt demokratiske organ gjennom «Lov om menighetsråd».²⁶ Med reformasjonen hadde demokratisk medvirkning i menighetens beslutninger blitt forordnet av Bugenhagen, og lovfestingen av menighetsrådet i 1920 kan forstås som en formalisering av reformasjonens demokratiske visjon. Samtidig har vi sett at forståelsen av både det allmenne prestedømmes rolle og av presterollen var endret i løpet av århundrene som var gått. Lovens paragraf 11 definerer rådets mandat slik: «Det er menighetsrådets plikt å ha sin oppmerksomhet henvendt på alt som kan gjøres for å fremme det kristelige liv i menigheten, særlig for at Guds ord kan bli rikelig forkynt, syke og døende betjent dermed, ungdommen samlet om gode formål, og legemlig og åndelig nød avhjulpet.» Denne formuleringen fikk en omfattende virkningshistorie gjennom etableringen av Den norske kirkes egne demokratiske strukturer i århundret som fulgte. Samtidig er ikke denne spesifikke forståelsen av menighetsrådets mandat selvsagt i de evangelisk-lutherske kirkene. I Sverige og Danmark fikk menighetsrådet ansvar for oppgaver knyttet til økonomi, beskatningsrett og personalansvar, mens mye av dette i Norge ble liggende til kommunene. Menighetsrådet i Norge fikk ifølge lovtekstens mandat ansvar for sjelesorg, diakoni, forkynnelsen av Guds ord samt å fremme de døptes kristenliv. Dette overlapper i stor grad med ansvarsområdet som er nedfelt i prestenes ordinasjonsløfte og tjenesteordning. Gitt virkningshistorien i norsk kontekst kan dette på den ene siden oppfattes som relativt selvsagt og naturlig. På den andre siden er det også et resultat av historiske fortolkningsprosesser som har praktiske og politiske konsekvenser. Bør dette forstås som en institusjonalisering av den horisontale og pastorale forestillingen om det åndelige prestedømme, eller gjenspeiler det Luthers

26 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 211.

vertikale forståelse av det ene felles prestedømme i dåpen? Bidrar det til en todeling av det kirkelige fellesskapet eller gestalter det en felles kristen stand?

Formuleringen i paragraf 11 ble teologisk-juridisk mal for Den norske kirkes rådsstruktur fra lokalt til nasjonalt nivå, og for den historiske utviklingen av kirkas rådsstruktur fra 1920 til Kirkerådets anbefalinger for fremtidig kirkelig organisering i 2021.²⁷

Overdragelsesteorien

Spørsmålene om forholdet mellom prestetjenesten og det allmenne prestedømme som ble reist i det foregående, aktualiseres også av en annen faktor som påvirket rolleforståelsen i samme periode. Overdragelsesteorien, som også kalles delegasjonsteorien, innebærer en forståelse av presterollens mandat som tar utgangspunkt i det åndelige prestedømme. Teorien ble trolig først formulert i 1850 av Johan W.F. Höfling, professor i praktisk teologi i Erlangen, og vant deretter stor utbredelse fra siste halvdel av 1800-tallet og utover 1900-tallet.²⁸ I boka *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung* (1850) skriver Höfling:

Kirkas fullmakt [...] står følgelig aldri under, men alltid over embetsbæreren, [og] har den samme natur, det samme innhold, den samme autoritet og det samme maktgrunnlag hos den enkelte kristne, som hos hele menigheten, som hos dens kalte tjenere. [...] Med ingen annen egenskap, med ingen andre rettigheter og plikter, kan kirka overdra dette embetet til sine tjenere for utøvelse i fellesskapet, enn de som kirka selv har overtatt fra Herren.²⁹

Höflings hovedpoeng er at prestetjeneste ikke er noe mer eller noe annet enn det som er alle troendes ansvar. Ordinasjonen innebærer kun at kirka overdrar det ansvaret som er gitt alle til en bestemt person. Dette gjør presten primært underordnet kirka, ikke evangeliet, og det impliserer en

27 Formuleringene om menighetsrådets formål fra 1920 får definere alle nivåer av rådslinjen etter hvert som den utvikler seg fra lokalt til regionalt og nasjonalt nivå i løpet av de neste hundre årene. Se *Lov om Den norske kirkes ordning* (1953/1984) kap. 3. Menighetsrådets virkeområde, § 23; kap. 6. Bispedømmerådets virkeområde, § 46 og kap. 8. Sentralkirkelige organer, § 58; *Lov om Den norske kirke (Kirkeloven)*, 1996) om mandatet til menighetsrådet § 9, bispedømmerådet § 23 og Kirkemøtet § 24, og se til slutt forslaget om ny kirkelig organisering i *Samhandling i en selvstendig folkekirke* (2021), s. 4, 36, 37, 46, 59, 88, 95, 108, 110, 130 (om prostifellesrådets formål), 5, 46, 47, 59, 90, 110 (om menighetsrådets formål), 51, 113 (om den daglige ledelsens formål), 114 (om bispedømmerådets formål).

28 Prenter, «Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes», 321; jf. Prenter, *Kirkens embede*, 14; Mattes, «The Erlangen School»; Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 3.

29 Höfling, *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung*, 39 (min oversettelse).

forestilling om to «stender»: det åndelige prestedømme og den ordinerte prestetjeneste. Ifølge overdragelsesteorien finnes det ingen direkte tilgang til evangeliet som ikke først er gitt til kirkas fellesskap.

Höfpling var en sentral representant for Erlangen-skolen, en teologisk retning som ble kjent for sin kombinasjon av konfesjonalisme og pietistisk vekkelseskristendom med vekt på de troendes gjenfødelse.³⁰ Höfplings overdragelsesteori korresponderer med Speners pastorale eller funksjonelle forståelse av det åndelige prestedømme på den ene siden, og hans tilsvarende vektlegging av prestens hellighet på den andre.

Höfplings tanker kom raskt til å prege norske prester. Gisle Johnson oppholdt seg i Erlangen på slutten av 1840-tallet, mens Höfpling utviklet sin overdragelsesteori samme sted.³¹ Höfplings bok, som kom i 1850, ble publisert i norsk oversettelse tre år etterpå i *Theologisk tidsskrift for Den norske kirke* med Gisle Johnson i redaksjonen.³² Overdragelsesteorien fikk en umiddelbar utbredelse i Norge. Johnson ble prestelærer ved Det teologiske fakultet i 1849, og over flere tiår formet han det norske presteskapets teologi. Det finnes en guddommelig innstiftet forvaltning av nådemidlene, hevdet Johnson, men innstiftelsen er knyttet til menigheten, ikke til embetet. Ordinasjon betyr at menigheten overdrar sitt embete til en prest, og presten forankrer sin autoritet direkte i menigheten. Det er kun via menigheten at presten har del i Guds innstiftelse og i evangeliet. Elstad oppsummerer Johnsons posisjon slik: «Autoritet i seg sjølv har såleis embetet ikkje, men berre i kraft av å vere kalla og sendt av kyrkjelyden».³³ Johnsons kollega, den konservative pastoralteologen Johannes Grimelund (1812–1896), sier at det er kirka som er «Embedets primære innehaver». Følgelig har presten kun «Embedet ved Overdragelse fra Kirken og fører det på dens Vegne».³⁴ Wexels understrekte som sagt et annet syn på forholdet mellom prestetjenesten og det allmenne prestedømme. Han understrekte at kirka ble konstituert av embetet, ikke omvendt, men var i mindretall.³⁵ Gustav Jensens innflytelsesrike *Indledning i præstetjenesten* (1888) drøfter ikke overdragelsesteorien, men det gjør Gabriel Skagestad ved Menighetsfakultetet i sin *Pastorallære* (1930). Her hevder Skagestad at det allmenne prestedømme

30 Mattes, «The Erlangen School».

31 «Gisle Johnson» i *NBL*.

32 Ousland, *En kirkehøvdning*, 227–230. Boka ble utgitt som Höfpling, J.W.F.: «Grundsætninger for evangelisk-luthersk Kirkeforfatning, en dogmatisk kirkeretslig Afhandling» i *Theologisk Tidsskrift for den norske Kirke* bd. IV, (1853), s. 107–125, 177–238 og 489–545.

33 Elstad, «...en Kraft og et Salt i Menigheden...», 77.

34 Grimelund, *Forelæsninger over practisk Theologie*, 216.

35 Elstad, «...en Kraft og et Salt i Menigheden...», 87, 95.

og den særskilte tjeneste har ett og samme apostoliske kall, den eneste forskjellen var at presten forvalter det på vegne av menigheten.³⁶ Skagestad sier at «det ikke er embedet som er det primære og kirken, menigheten, det sekundære, men omvendt, at altså embedet stammer fra menigheten og intet har og forvalter, som ikke kirken, menigheten oprindelig besitter».³⁷ Embedet omtales ikke som en funksjon av *evangeliet*, embedet er derimot en «funksjon av den troende menighet».³⁸ «Det overdrages av menigheten, og kun av den.»³⁹ Avstanden er ikke lang fra Skagestads formuleringer til Höflings fra 1850.

I *Kallet og tjenesten* fra 1969 er Bjarne Odd Weider mer balansert når han tar overdragelsesteorien opp til drøfting. På den ene siden sier han at både embedet og menigheten er avhengige av hverandre og ikke kan vurderes hver for seg.⁴⁰ På den andre siden understreker han likevel at «menighetene oppstod ved Predigtamt i funksjon. Troen kommer av forkynnelsen. Presten er ikke i menigheten på grunnlag av en menneskelig eller hensiktsmessig ordning, han er der i kraft av Guds egen ordning».⁴¹ Dette synet, som han identifiserer som det lutherske, avgrenser han fra overdragelsesteorien, som han identifiserer med svermernes oppfatning av presterollen. For svermerne «er menigheten opphav både til embedet etter sitt innhold, og når det gjelder hvem som settes til det. Embedet er utelukkende en praktisk ordning, og embetsinnehaveren er ene og alene menighetens funksjonær».⁴² Weiders posisjon gjenspeiler de lutherske bekjennelsene og evangeliens beretning om Kristi utsendelse av apostlene, men er samtidig ikke representativ for den toneangivende tenkningen om prestetjenesten i Den norske kirke siden siste halvdel av 1800-tallet. Vekkelsenes jordsmonn var allerede beredt for Höflings overdragelsesteori.

Overdragelsesteorien kan sees på som en pastoralteologisk teori utviklet på basis av pietismens forståelse av det åndelige prestedømme. Denne teoretiseringen skjer først på midten av 1800-tallet, når de pietistiske vekkelsenes kristendomssyn får gjennomslag i den akademiske teologien. Dette skjer med Erlangen-skolen som katalysator. Til sammenligning lanserte Pontoppidan ingen overdragelsesteori da han formulerte sin pietistiske pastoralteologi i 1759, men advarte derimot om at prestetjenestens «faste

36 Skagestad, *Pastorallære*, 93–100.

37 Skagestad, *Pastorallære*, 97.

38 Skagestad, *Pastorallære*, 100, jf. 98–99.

39 Skagestad, *Pastorallære*, 102.

40 Weider, *Kallet og tjenesten*, 23.

41 Weider, *Kallet og tjenesten*, 23.

42 Weider, *Kallet og tjenesten*, 26.

Grund i Guds egen Indstiftelse ingenlunde bør bevegges, vige eller vanke» i møte med kirkas «separatistisk Sindede». ⁴³ Overdragelsesteoriens innflytelse i Norge er mulig å tolke som en forutsetning for forståelsen av menighetsrådets «pastorale» mandat i loven av 1920. Det er også mulig å argumentere for at overdragelsesteorien kan spores i ordinasjonsritualet fra 1977. Dette ritualets historiske bidrag til rolleforståelsen, er at det starter med en beskrivelse av det allmenne prestedømme og derfra utleder prestetjenestens oppdrag med Ord og sakrament. ⁴⁴ Denne logikken impliserer at det allmenne prestedømme handler om prestetjeneste. Prestetjenesten blir i liturgien avledet fra det allmenne prestedømme, mens man tradisjonelt har avledet prestetjenesten fra Kristi utsendelse med Ord og sakrament.

Overdragelsesteorien og kirkedemokratiet

Overdragelsesteorien tillegges eksplisitt vekt på 1980-tallet som en del av premissgrunnlaget for tenkningen om embete og råd i Den norske kirke. I 1984 ble det vedtatt at Den norske kirke skulle ha Kirkemøtet som demokratisk topporgan med Kirkerådet som saksforberedende organ. Samme år ble det første Kirkemøte gjennomført. ⁴⁵ Dette fordret en gjennomtenkning av de valgte rådenes forhold til den ordinerte tjeneste. Utredningen *Kirkens embete og råd* forelå i 1987. ⁴⁶ Utredningen skulle komme til å bli stående som teologisk premissgrunnlag for arbeidet med ny kirkelig organisering til og med Kirkerådets forslag om ny kirkelig organisering i 2021, og er i den forstand kalt en form for aksiomatisk «black box». ⁴⁷

Utredningens tenkning om rådenes teologiske forankring tar blant annet utgangspunkt i konseptet om «de troendes prestedømme», et begrep vi har sporet tilbake til Spener. ⁴⁸ Dåpen endrer menneskenes relasjon til sine medmennesker ved å gi dem del i *presbyter*-funksjonen. «Noen kalles til en særskilt tjeneste med ord og sakrament, andre har en mer allmenn vitne- og forkynnertjeneste.» ⁴⁹ Fordi alle i prinsippet er gitt samme pastorale funksjon, blir også den funksjonelle forskjellen mellom døpte og

43 Pontoppidan, *Collegium Pastorale Practicum*, 56, jf. 54–55.

44 Den norske kirke, *Kirkelige handlinger*, 163.

45 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 249.

46 Den norske kirke, *Embete og råd*, 5–6.

47 Saxegaard og Johannessen, «Embete og råd – en gjensisitt», 108–109.

48 Den norske kirke, *Embete og råd*, 54, 63, 70.

49 Den norske kirke, *Embete og råd*, 81.

ordinerte dypest sett umulig å trekke.⁵⁰ I praksis faller *Embete og råd* ned på overdragelsesteoriens tilrettelegging av forholdet mellom prest og øvrige døpte, og følger den horisontale aksene i forståelsen av det allmenne prestedømme.

50 Den norske kirke, *Embete og råd*, 15.

KAPITTEL 8

Kvinners prestedtjeneste

Forholdet mellom rolle og person er et aktuelt tema i dagens diskusjon om presterollen, noe som både involverer spørsmål om personlig fromhet og forestillinger om «hellighet» og om prestens kjønn og legning. Helt siden nytestamentlig tid har vi sett kvinner som vitner om Kristus, som har roller som diakoner og profetinner, og trolig unntaksvis som apostler, *episkopoi* og *presbyteroi*. Disse rollene ble etter hvert vanskeligere i de store kirkene, blant annet på grunn av utviklingen av offerprest-tenkningen om tjenesten etter gammeltestamentlige idealer. I den grad kvinner har vært virksomme i kirkelige lederroller, har det stort sett vært episodisk og i randsonen av den institusjonaliserte kirka. Luthers tenkning om alle døptes likhet for Gud og om prestedtjenesten som en funksjon av evangeliet, la et prinsipielt teologisk grunnlag for kvinners prestedtjeneste – selv om Luther selv ikke fremstår koherent i spørsmålet, som vi har sett. Rundt år 1900 var likestillingsspørsmålet diskutert i samfunnet, og Det teologiske fakultet argumenterte allerede da for kvinners rett til prestedtjeneste. Samtidig var mange andre, deriblant MFs grunnlegger Sigurd Odland, sterkt kritiske da Marta Steinsvik som første kvinne forkynte på en norsk gudstjeneste.¹ I 1938 fikk kvinner tilgang til statens embeter på samme linje som menn, og i 1956 falt kirkas reservasjonsrett bort (Lex Mowinckel). I Danmark ble første kvinne ordinert i 1948, og Sverige fikk sin første kvinnelige prest i 1960.² Året etter ble Ingrid Bjerkås ordinert som første kvinnelige prest i Norge (tjuv år før Norge fikk sin første kvinnelige statsminister). I kjølvannet av dette utspant det seg en diskusjon om kvinnelige prester på 1960- og 1970-tallet, ikke minst i tidsskriftet *Kirke og Kultur*, en debatt som har blusset opp i ny form etter årtusenskiftet. Vi skal i det følgende se på den teologiske argumentasjonen om presterollen som gestaltes i denne diskusjonen.

1 Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 633.

2 Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 245.

Guds ord og skaperordning: argumentasjonen mot kvinnens prestedtjeneste

Motstanderne av kvinnens prestedtjeneste på 1960- og 1970-tallet argumenterte for det første ut fra et *bibelsyn* som forutsatte en form for verbalinspirasjonslære. Utgangspunktet synes å være at begrepet «Guds ord» ikke henviser til Kristus (Ordet) men til Bibelens konkrete ord, og at alle nytestamentlige bibelsteder dermed befinner seg på samme autoritative nivå som argumentative ressurser.³ Hvis Det nye testamentet nevner at kvinner den gang ikke skulle tale i menigheten, må konklusjonen bli at kvinner i dag ikke kan bli prester.⁴ For det andre brukes *tradisjonen* som læreautoritet: Forbudet mot kvinnens prestedtjeneste «har stått praktisk talt uimotsagt like fra aposteltiden og frem til omkring siste århundreskifte».⁵ For det tredje brukes forestillingen om *Guds skaperordning* som argument, ofte i tospann med verbalinspirasjonslæren: Hvis det står i Bibelen at kvinner skal underordne seg mannen, må det anses som Guds skaperordning.⁶ Fordi «guddommen i Bibelen er tenkt som mannlig» kan kvinner ikke være prester.⁷ Flere av biskopene hevdet at kvinnens prestedtjeneste brøt både med Det nye testamentets utsagn og med Guds skaperordning.⁸ Jesu valg av menn til apostler, og apostlenes valg av mannlige presbytere, måtte dessuten forstås som uttrykk for Guds evige ordning.⁹ Ut fra denne korte skissen over teologiske argumenter mot kvinnens prestedtjeneste, ser vi at argumentasjonen ikke har handlet om pastoralteologi i snever forstand, men om grunnleggende teologiske temaer som bibelsyn, tradisjon og skaperordning, gjerne i kombinasjon med hverandre.

Evangeliets tjeneste: argumentasjonen for kvinnens prestedtjeneste

Forsvarerne av kvinnens prestedtjeneste argumenterer også ut fra Bibelen, men de legger et annet bibelsyn til grunn. De hevder at Skriften (Bibelen) er vår til kilde åpenbaringen, men den er likevel ikke identisk med

3 «Enten er en kvinnelig prestedtjeneste forenlig med Guds ord eller så er den i strid med Guds ord» (Aalen, «Kvinnelige prester – dogme eller adiaforon?», 285).

4 Sverre Aalen gjengitt i Valen-Sendstad, «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», 465.

5 Aalen, «Kvinnelige prester – dogme eller adiaforon?», 292.

6 Sverre Aalen gjengitt i Valen-Sendstad, «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», 466.

7 Aalen sitert i Valen-Sendstad, «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», 469.

8 Sitert i Kirkerød, «Kvinnelige prester», 557.

9 Skard, *Contra kvinnelige prester*, 14–18.

åpenbaringen. De betoner den prinsipielle forskjellen mellom Skriften og åpenbaringen, mellom Ordet og ordene. CA 28 brukes som nøkkeltekst til en rett forståelse av Skriften, hvor hensynet til apostlenes bud settes opp mot hensynet til evangeliet. Det er alltid «evangeliets blivende vilje» som skal veie tyngst – evangeliet skal forkynnes uten at kjønn eller andre personspezifiske kvaliteter skal hindre det.¹⁰ Motstanderne mot kvinners prestetjeneste tilslører forholdet mellom lov og evangelium, hevdes det: «Aalen behandler utelukkende spørsmålet ut fra *lovens* synspunkt, mens han fullstendig forbigår spørsmålet fra *evangeliets* synspunkt.»¹¹ Evangeliet innebærer alle døptes likeverd.¹² Når evangeliet innebærer at kvinner og menn er likestilt for Gud, må også kirka gjenspeile denne likestillingen når resten av samfunnet endelig legger til rette for den.¹³

Motstanderne kritiseres også for logisk ugyldige argumentasjonsrekker. At kvinner ikke kan være prester fordi Kristus valgte menn, er ganske enkelt ikke en gyldig slutning.¹⁴ Jacob Jervell konkluderer: «Å argumentere ut fra faktiske forhold som om de var kirkerettsregler på samme måten er umulig».¹⁵ Bibelen bruker en rekke ulike metaforer om Gud, det er også ugyldig å legge mannlige gudsmetaforer til grunn for slutninger om prestens person.¹⁶

«Det står intet i NT om at aposteloppdraget var forbeholdt menn. Derimot står det at dette spesielle oppdrag ble gitt en bestemt, navngitt rekke av menn, som ikke har fått noen annen etterfølger enn vårt Nye Testamente», sier Jacob Jervell.¹⁷ Kirka har i realiteten ingen annen apostolisk suksesjon enn evangeliets. Derfor blir også spørsmålet om kjønn sekundært:¹⁸

«Hovedsaken i Det nye testamentet er denne at nådegaver, tjenester og institusjoner alle er bestemt av en enkelt sak: tjenesten for evangeliet [...] – uten hvilken mennesket ikke kan tro. Så kan det bli forholdsvis likegyldig hva man kaller det. For min del gjerne 'embete' – så lenge saken er klar.»¹⁹

Diskusjonen om kvinners prestetjeneste på 1960- og 1970-tallet var trolig den siste store fagteologiske diskusjonen om presterollen i nyere tid.

10 Lønning, «Kvinnefrigjøring og teologi», 521–522.

11 Valen-Sendstad, «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», 466.

12 Valen-Sendstad, «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», 458–462.

13 Valen-Sendstad, «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», 474.

14 Valen-Sendstad, «Striden om kvinnelige prester», 230; Seim, «Frihet, likhet – og underordning?», 294.

15 Jervell, «Evangeliets evige vilje», 42–43.

16 Valen-Sendstad, «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», 469–470.

17 Jervell, «Kirkens grunn og kirkens orden», 223.

18 «Hele den kirkelige organisasjon, også problemet mann – kvinne, kan og skal bare være bestemt av dette ene motiv: evangeliets suksesjon.» (Jervell, «Evangeliets evige vilje», 45).

19 Jervell, «Evangeliets evige vilje», 45.

Diskusjonen fikk ikke noen endelig teologisk konklusjon, men ebbet snarere ut på 1980- og 1990-tallet. Det kom overraskende da den teologiske meningsbrytningen om kvinners prestedtjeneste gjenoppstod rundt 2020. I praktisk kirkepolitikk vant imidlertid hensynet til likestilling frem. I 1993 var det 7 prosent kvinnelige prester i Den norske kirke, og samme år fikk kirka sin første kvinnelige biskop. I 2018 hadde andelen kvinnelige prester vokst til 34 prosent, og i 2022 var over halvparten av biskopene kvinner.²⁰ Om ikke de politiske realitetene skapte nye teologiske premisser for rolleforståelsen, så endret de likevel praksisfeltet på en måte som formet de levde forestillingene om rolle og prestedtjeneste.

Oppsummering

Jeg har i denne delen risset opp en skisse av de idéhistoriske kildene til forståelsen av presterollen. Forkynnelsen av evangeliet som det primære, og knyttet sammen med dette, forvaltningen av sakramentene, preger forståelsen av rollens mandat helt fra evangelienes beretning om Kristi utsendelse av apostlene. I de nytestamentlige skriftene beskrives også andre pastorale oppgaver knyttet til undervisning, sjelesorg, veiledning og ledelse, men alle disse springer ut av ansvaret for evangelieforkynnelsen. Evangeliet som presterollens distinkte mandat er utgangspunktet for alle de norske ordinasjonsritualene fra reformasjonen og frem til ordinasjonsløftet i 1977. Samtidig har vi sett at hensynet til evangelieforkynnelsen periodevis kommer i bakgrunnen. I det eldste overleverte ordinasjonsritualet, Hippolyts *Apostoliske tradisjon*, er det kirkeledelse og videreføringen av den gammeltestamentlige presterollen som aksentueres. Teologer som Augustin og Gregor den store vektla evangelieforkynnelsen som det sentrale i prestedtjenesten i tidlig middelalder. Samtidig uttrykker de frankiske ordinasjonsritualene og den romerske riten en påvirkning fra den førkristne forestillingen om offerpresten, en påvirkning som kulminerer i høymiddelalderens ordinasjonsformular om prestens myndighet til å «ofre for levende og døde». Luther gjenoppdager den bibelske forestillingen om evangeliet som tjenestens grunnleggende mandat, og lar all tenkning om kirkelige funksjoner ta utgangspunkt i dette ene – derav forestillingen om kirkas ene embete. Samtidig har vi sett at også de lutherske kirkene fra starten av hadde ulike funksjoner, titler og roller.

²⁰ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, 248.

Prestetjenestens andre gjennomgående oppgave har vært ledelse av menigheten. Ledelse ble et behov så snart det vokste frem mer varige fellesskap av troende. Hva den nytestamentlige brevlitteraturen kaller menighetens «eldste» (*presbyteroi*) og «tilsynsmenn» (*episkopoi*) var ikke spesifikt religiøse titler, men ble brukt om lederroller i de jødiske og greske samfunnene som menighetene vokste frem i. Lederansvaret tok utgangspunkt i evangeliet og apostlenes lære, og innebar å gi veiledning, tilbakevise vranglære, etterse at andre former for utglidninger ikke skjedde, og å innsette nye medarbeidere. Da Klemens av Roma videreutviklet og standardiserte den kirkelige organiseringen var de nevnte titlene sentrale, og de har vært et generisk trekk ved kirkelige institusjoner i øst og vest frem til vår egen tid.

Prestens ansvar for å lede menigheten i lys av evangeliet reiser spørsmålet om hvilke personlige forutsetninger som kreves for tjenesten. Spørsmålet om personlige forutsetninger inkluderer spørsmål om prestens kjønn og forestillinger om hellighet knyttet til personlig fromhetsliv og moralsk habitus. Spørsmålet om prestens hellighet reises på ulike måter i offerpresteforestillingen og i pietismen. Hos både Kyprian, donatister og katerer blir personlig hellighet en forutsetning for tjenestens gyldighet. Pietismens krav om at en prests viktigste egenskap er det personlige trosliv, representerer en lignende posisjon. Prestens trosliv er også viktig for Augustin, Luther og i de reformatoriske bekjennelsesskriftene. Samtidig understreker disse at tjenestens gyldighet er uavhengig av embetsbærerens personlige kvaliteter. Spørsmålet om kvinners prestedtjeneste, som også preger dagens diskusjon om prestedtjenesten, kan forstås i denne sammenheng.

Prestens ansvar for evangeliet reiser ikke minst spørsmålet om det vi i dag vil kalle kompetansemessige forutsetninger for tjenesten. Også dette er et viktig tema i vår egen tids diskusjon om presterollen. Allerede de nytestamentlige skriftene stiller krav til prestenes teologiske kunnskaper, og kunnskapskravet kommer på nytt i søkelyset under reformasjonen. Reformasjonen sprang ut fra universitetet og innebar en omfattende kirkekritikk fundert på bibelstudier på grunnspråkene. Gjenoppdagelsen av evangeliet som sentrum for kirkas og prestens mandat, fordret at prestene hadde kompetanse på evangeliets historiske kilder og prinsipielle innhold. Dette motiverte innføringen av et generelt krav til universitetsutdanning i teologi for å bli ordinert på 1600-tallet. Når kompetansekrauet i teologi i dag er omdiskutert og det innføres ordninger for kortere studier, henger det blant annet sammen med rekrutteringsutfordringer. Men det kan også handle om

at forkynnelse, teologisk kunnskap og undervisning framstår som mindre viktige sider ved rolleforståelsen enn før. Det er også viktig å være bevisst at store endringer i presters kompetansekrav på sin side vil bidra til å endre kirkas samfunnets forventninger til presterollen i tiårene som kommer.

Fremstillingen har til slutt vist at innvevd i diskusjonene om prestens lederrolle, personlige forutsetninger og kompetanse, er også ekklesiologiske spørsmål. Disse aktualiseres for alvor av reformasjonen, refortolkes under pietismen og utkrystalliseres i kjølvannet av pietismen og frem til vår egen tid, ikke minst i form av diskusjonen om forholdet mellom presterollen og det allmenne prestedømmet. Flere av spørsmålene som preger dagens diskusjon om presterollen er forankret i ulike forestillinger og ideologiske oppfatninger som har vokst frem over tid knyttet til denne problemstillingen. Spørsmålet om presterollens forhold til det allmennes prestedømme er en fagteologisk problemstilling. Det uavklarte forholdet mellom den særskilte tjeneste og det allmenne prestedømmet synes å være et underliggende teologisk premiss i diskusjonen om organisering og ledelse av Den norske kirke.

MANDAT

For at vi skal komme til denne tro, er det innstiftet en tjeneste med å lære *evangeliet*.

Hva er evangeliet?

I gjennomgangen av presterollens kilder så vi at evangeliet er mandatet som ligger i kjernen av oppdraget Jesus gir til apostlene før han forlater dem. De fire evangeliene og Apostlenes gjerninger beskriver hvordan disiplene sendes ut med ansvar for å lære og å forkynne evangeliet. Her fremstilles også evangeliet som et underliggende premiss for forvaltningen av sakramentene, som inngår i det samme oppdraget. Forvaltningen av mandatet resonerer deretter gjennom de nytestamentlige beskrivelsene av funksjonen til menighetens prester. Evangeliet som tjenestens mandat resonerer videre i de lutherske bekjennelsesskriftenes definisjon av det kirkelige embete. Mandatet videreformidles fortsatt gjennom tjenesteordning og ordinasjonsløfte for prester i Den norske kirke. Men hva *betyr* egentlig evangeliet?

Det er spørsmålet som skal lede oss i denne bokas andre del. I reformatorisk teologi er evangeliet som oftest forklart i relasjon til et kontrastbegrep, nemlig Loven. Skillet mellom lov og evangelium utgjør teologiens nerve, ifølge Ebeling, og er intet mindre enn nøkkelen til all teologisk innsikt, hevder Nørgaard-Højen.¹ Begges sentrale plassering av forholdet mellom lov og evangelium reflekterer Luthers holdning til begrepsparet. «Så å si hele Skriften og all teologisk erkjennelse avhenger av den rette forståelsen av lov og evangelium», sa Luther. I forfatterskapet hans er det ikke vanskelig å finne en rekke lignende påstander.²

I mellomkrigstiden vokste det frem en ny interesse for evangeliet i protestantisk teologi. Karl Barth gav tidlig uttrykk for denne dreiningen, da han i sin kommentar til Romerbrevet beskrev sin egen usikkerhet som prest på vei opp trappene til prekestolen for å fortolke og forkynne evangeliet. Dette var hans mandat. Hver gang han besteg prekestolen erfarte han at dette var et mandat hans teologiske skolering ikke hadde gjort ham i stand til å forvalte.

1 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 191–192; Ebeling, *Luther*, 97.

2 Luther sitert i Ebeling, *Luther*, 91.

En ny teologisk orientering var nødvendig.³ Boka ble i begynnelsen avfeid som *praktisk* teologi, på grunn av dens eksistensielle og pastorale engasjement for å fortolke tekstens budskap.⁴ Ikke lenge etter ble navnet Barth assosiert internasjonalt med betegnelser som Guds ord-teologi, dialektisk teologi og kerygma-teologi, som skulle bli toneangivende for store deler av 1900-tallets teologi. For Gadamer gjenoppdaget Barth noe som tilhører både teologiens og jussens vesen. Enten det er tale om lov eller evangelium, vil reell forståelse alltid stå i relasjon til praksisfeltet, som stadig er nytt og i endring, påpeker Gadamer. Forståelse er en *hendelse*.⁵ I tillegg til Barth kan Paul Tillich, Gerhard Ebeling og Eberhard Jüngel, tross mange forskjeller og blant mange andre, knyttes til den samme teologiske vendingen mot evangeliets betydning. I Norden strukturerte svenske Gustaf Wingren sin dogmatikk etter loven (*Skapelsen och lagen*, 1957) og evangeliet (*Evangeliet och kyrkan*, 1960). Før og etter 2000-tallet kan tyske Oswald Bayer, danske Peder Nørgaard-Højen og amerikanske Timothy Wengert sees i kontinuitet med denne hermeneutisk og pastoralt orienterte tradisjonen på luthersk mark. Selvsagt kunne mange andre teologer vært nevnt, men de som her er nevnt, er sentrale teologer i denne boka.

På generell basis har nyere nordisk teologi etter 2000-tallet beveget seg bort fra interessen for lov og evangelium, og tematikken har nå flyttet seg ut av teologiens sentrum. Dette henger dels sammen med andre teologiske interesser og større mangfold av tilnærminger i feltet. Dels henger det sammen med voksende økumenisk mangfold blant fagteologene på lærestedene. I tillegg har det å gjøre med en større formell avstand mellom de teologiske lærestedene og de nasjonale, evangelisk-lutherske kirkene.

Denne delen av boka er den korteste og delt inn i fire kapitler. Etter dette innledningskapittelet utforsker jeg den teologiske betydningen av loven i kapittel to, som evangeliet dernest defineres i kontrast til i kapittel tre. Fordi evangeliet har sin basis i evangeliene, vil siste og fjerde kapittel ta for seg Bibelen som evangeliets kilde og det lutherske skriftsynet. Svaret på det overordnede spørsmålet som jeg argumenterer frem gjennom denne delen, er at evangeliet er Guds løfte om ubetinget aksept av det ufullkomne mennesket.

3 Barth, *The Epistle to the Romans*, 9.

4 Barth, *The Epistle to the Romans*, 9.

5 Gadamer, *Truth and Method*, 309.

Loven

Begrepsavklaring

Bak den kristne forståelsen av loven ligger opprinnelig det gammeltestamentlige begrepet *torah* (תּוֹרָה), som betyr lov eller påbud, og som også brukes om moralske normer.¹ I Septuaginta (den greske oversettelsen av GT) og deretter i de nytestamentlige skriftene ble det hebraiske *torah* oversatt med det greske *nómos* (νόμος). Det hebraiske og greske ordet er imidlertid ikke fullt ekvivalente, og de har flere betydninger.² Både i de nytestamentlige skriftene og i samtidens jødiske tenkning var det ikke uvanlig at *nómos* refererte til de fem mosebøkene (pentateuchen). Ofte ble *nómos* også brukt mer spesifikt om de ti bud (dekalogen).³ I dette perspektivet er loven uttrykk for Guds vilje for menneskene, og denne bruken finner vi flere eksempler på i Jesu forkynnelse. En gang møter Jesus en lovkyndig, som spør: «Mester, hvilket bud er det største i loven?» Han svarte: «*Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av all din forstand.*» Dette er det største og første budet. Men det andre er like stort: «*Du skal elske din neste som deg selv.*» På disse to budene hviler hele loven og profetene.⁴ Her oppsummerer Jesus hele loven i form av det doble kjærlighetsbud. I Bergprekenen oppsummerer Jesus loven i form av den gyldne regel: «Alt dere vil at andre skal gjøre mot dere, det skal også dere gjøre mot dem. For dette er loven og profetene.»⁵ Også hos Paulus gjøres referansen til de ti bud eksplisitt når også han oppsummerer loven som *nestekjærlighet*:

1 «תּוֹרָה» i BDB.

2 «νόμος» i EDNT.

3 2 Mos 20,1–17; 5 Mos 5,4–21.

4 Matt 22,6–40.

5 Matt 7,12.

Ha ingen skyld til noen, annet enn det å elske hverandre! Den som elsker sin neste, har oppfylt loven. For disse budene: *Du skal ikke bryte ekteskapet, du skal ikke slå i hjel, du skal ikke stjele, du skal ikke begjære*, eller hvilket bud det så er, sammenfattes i dette: *Du skal elske din neste som deg selv*. Kjærligheten gjør ikke noe ondt mot nesten. Derfor er kjærligheten oppfyllelse av loven.⁶

Paulus hevder samtidig at Guds lov ikke bare er åpenbart til mennesket gjennom Skriftene. Loven ligger også nedfelt i skaperverket, hvor den er tilgjengelig for alle mennesker gjennom samvittigheten.⁷

Luther og store deler av den etiske tenkningen i luthersk tradisjon ser heller ikke noen motsetning mellom Guds vilje for menneskene slik den kommer til uttrykk i loven og slik den kommer til uttrykk i ethvert menneskes samvittighet.⁸ Særlig skandinavisk skapelsesteologi har vektlagt denne siden ved Luthers forståelse av loven. Gustaf Wingren (1910–2000) søker å rehabilitere den lutherske tenkningen om lovens sivile funksjon, og understreker lovens uttrykk i allmenn etikk.⁹ Knud E. Løgstrups (1905–1981) fenomenologiske utforskning av etikkens grunnlag i spontane livsytringer bidro også til å videreutvikle implikasjoner av Luthers forståelse av Guds lov som tilgjengelig gjennom samvittigheten.¹⁰

Vi har hittil sett på lovens innhold som rettesnor for moralsk handling og etisk tenkning. Men hva lovens etiske *innhold* måtte være, er faktisk ikke det avgjørende spørsmålet når vi undersøker hvordan loven er en forutsetning for evangeliet i luthersk teologi. I de paulinske brevene utforskes en annen og mørkere side ved loven. Den gamle pakt bygger på lovens bokstav, sier Paulus, men bokstaven slår i hjel.¹¹ Mennesket er ganske enkelt ikke i stand til å leve opp til lovens uendelige krav.¹² Loven lærer mennesket synden å kjenne, og synden er et universelt aspekt ved menneskelig eksistens.¹³ Synden kom med Adam og har siden hersket over alle mennesker gjennom døden, hevder Paulus.¹⁴ Poenget er at loven setter ikke bare en positiv standard for god handling, men den anklager, dømmer og fordømmer også den som ikke lever opp til dens krav. Denne kritiske og ødeleggende funksjonen av loven, som Paulus identifiserer, ble plukket opp av luthersk

6 Rom 13,8–10.

7 Rom 2,14–15.

8 Se Håggglund, *Trons mønster*, 122–127.

9 Wingren, *Skapelsen och Lagen*, 163–188.

10 Andersen, «Den gyldne regel i Løgstrups naturlig-lov etik», 129–144.

11 2 Kor 3,6.

12 Rom 7,14–16.

13 Rom 3,9 og 19–20.

14 Rom 4.

teologi og fikk en viktig funksjon der. Loven i denne betydningen handler ikke først og fremst om etikk, men om antropologi. Den søker å si noe om menneskets grunnvilkår. Samtidig tilførte den en ny dimensjon av kompleksitet ved lov-begrepet, som det reformatoriske skille mellom lovens ulike funksjoner eller bruk bidro til å rydde opp i.

Lovens tre bruk?

Luther utviklet en teori om lovens to bruk i forbindelse med Galaterbrev-forelesningene på starten av 1530-tallet, en teori han holdt fast på gjennom livet. Ikke lenge etter ble tenkningen om lovens ulike bruk tatt opp av Melanchton, som videreutviklet det til en teori om lovens *tre* bruk i sin systematiske teologi fra 1535 (*Loci*). Den har deretter blitt stående som den mest kjente inndelingen av lovens bruk. Etter en kort redegjørelse for lovens to bruk og Melanchtons teori om den tredje, skal vi til slutt gå nærmere inn på lovens *andre* bruk som er lovens sentrale bruk i reformatorisk teologi, og som utgjør det viktige brohodet over til forståelsen av evangeliet.¹⁵

Når reformatorene taler om lovens *første* bruk, er det først og fremst samfunnets konkrete lovgivning og levereregler det er tale om, ikke den gyldne regel, de ti bud eller Guds vilje på overordnet etisk nivå. Poenget er at samfunnets lovgivning kan sees som en konkret manifestasjon av Guds lov som er nedfelt i menneskets samvittighet og i Guds fortsatte skapelse. Selv om lovverket er menneskelig og ikke perfekt, så er lovens grunnleggende funksjon å verne skaperverket, livet og samfunnet mot kaos, destruksjon og dødskrefter. Dette er lovens «sivile» eller «politiske» funksjon, av Melanchthon kalt lovens første bruk.¹⁶ Luther kaller det også den «ytre» bruk av loven.

I tillegg til denne etiske funksjonen av loven som verner livet og virker samfunnsbyggende, har vi sett at loven også har en annen, kritisk og anklagende funksjon i mennesket, som særlig utmyntes av Paulus. Luther kaller dette for lovens indre bruk, dens *åndelige og teologiske* bruk.¹⁷ Her forstås loven som samvittighetens og moralens dynamikk i menneskets indre liv. Ebeling gir en rekke eksempler på hvordan Luther gir denne bruken teologisk forrang. Luther kaller den for lovens «sanne», «optimale og fullkomne

15 Ebeling, «On the Doctrine of the *Triplex Usus Legis*», 62–74.

16 Lat. *usus civil et politicus* (Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 193).

17 Lat. *usus theologicus ut spiritualis* (Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 193).

bruk», lovens «hellige» og «nødvendige bruk».¹⁸ Derfor blir det misvisende om begrepet «lovens andre bruk», som Melanchton er opphav til, skulle bety en avledet eller sekundær bruk. For Luther er dette lovens avgjørende bruk. Det er loven i denne betydningen som fungerer som kontrastbegrep til evangeliet. Når jeg i denne boka bruker Loven med stor «L» er det denne spesifikke betydningen jeg sikter til, for å skille den fra de andre lov-begrepene i den teologiske tradisjonen.

I tillegg til Luthers teori om lovens ytre og indre bruk, supplerte Melanchton sin egen teori om lovens tredje bruk. Med dette hevdet han at det fantes en særskilt bruk av loven som rettesnor for kristne. Årsaken er at gode gjerninger ikke veller automatisk frem etter syndstilgivelsen, men trenger å styres av etiske retningslinjer som er særskilt kristne. Særlig i kalvinistisk sammenheng fikk denne tanken grobunn, hvor den ble koblet til idealet om et kristent teokrati. Historiens erfaringer med slike politiske prosjekter er én grunn til at teorien har vært omstridt, påpeker Ebeling.¹⁹ En annen grunn er at teorien i realiteten opphevede lovens første bruk, som anerkjente den teologiske betydningen av menneskets universelle arbeid for å skape et godt og trygt samfunn for alle, forut for tro og livssyn. En tredje grunn, som er viktig å merke seg i vår sammenheng, er at enhver tanke om en spesifikk kristen lov truer skillet mellom lov og evangelium. Hvis ikke forskjellen mellom de to holdes glassklar, vil evangeliet reduseres til en ny lov og dermed gå tapt. En fjerde grunn er at tanken om lovens tredje bruk, på grunn av det foregående, ikke har noen forankring i Luthers egen teologi. Luther selv gav aldri støtte til teorien om noen tredje bruk av loven. For Luther hadde loven to bruk, en ytre og politisk bruk, og en indre og teologisk bruk. Videre så han ingen av lovens to funksjoner som spesifikt kristne, begge var universelle funksjoner av loven i Guds verden. Like fullt ble Melanchtons teori om lovens tredje bruk kodifisert gjennom *Konkordieboken* (1580), som er et bekjennelsesskrift for Svenska kyrkan og flere andre lutherske kirker. Den ble også innflytelsesrik i reformerte kirker. Et mer nøkternt alternativ til lovens tredje bruk, som ville være mer i tråd med Luthers helhetsskole av skillet mellom lov og evangelium, ville være å tale om evangeliets praktiske bruk (lat. *usus practicus evangelii*), hevder Peder Nørgaard-Højen. Ebeling synes også å dele dette synet, for det er ikke slik at evangeliet *ikke* har etiske implikasjoner. Evangeliet vil

18 Lat. *verus usus, optimus et perfectissimus usus, sanctus usus* og *usus necessaries* (Ebeling, «On the Doctrine of the *Triplex Usus Legis*», 71).

19 Ebeling, «On the Doctrine of the *Triplex Usus Legis*», 72–78.

alltid skape praktiske konsekvenser i form av nestekjærlighetens gjerninger, inspirert av Jesu liv og gjerning. Men evangeliet kan aldri av den grunn bli noen ny lov. Da vil det opphøre å være evangelium.²⁰

For å identifisere hvordan Loven (med stor L) fungerer som evangeliets forutsetning, er det i fortsettelsen viktig å få en klarere forståelse av Loven som antropologisk term. Det vil si å sirkle inn hvordan Lovens «andre bruk» betegner en eksistensiell og moralsk funksjon i menneskets forhold til seg selv, som også kan kalles Lovens dynamikk.

Lovens dynamikk

Luther foreleste over Galaterbrevet flere ganger i løpet av livet, et brev som fremfor alt handler om kristnes forhold til Moseloven. I innledningen til *Store galaterbrevskommentar* (1535) gjør Luther det klart at det som står på spill i denne teksten er noe mer enn hvordan denne spesifikke jødiske lovtradisjonen skal forstås. I det teologiske perspektivet som Luther trekker opp på bakgrunn av Paulus' brev til galaterne, er det nemlig underordnet om man er jøde, kristen eller muslim. Lovens dynamikk i det indre mennesket er virksom i alle mennesker, uavhengig av livssyn:

Sagen selv forbliver det samme. Tyrkerne gør andre gerninger end papisterne, og papisterne gør andre gerninger end jøderne, osv. Men selv om nogle gør prægtigere, større og sværere gerninger end de andre, er gerningernes indre væsen dog det samme. Det er kun den ydre beskaffenhed, der er en anden. Det vil sige, gerningene er blot af navn og art forskjellige; men det drejer sig dog stadig om gerninger. De, der gør dem, er ikke kristne, men forbliver «værkkelige», hvad enten de så kaldes jøder, muslimer, papister eller sekterere. [...] De er og bliver gjerninglærere, og de kan ikke hæve sig op over den aktive retferdighed.²¹

Loven i teologisk forstand (*usus theologicus*) er en *antropologisk* kategori. Den handler ikke om etiske retningslinjer, men om noe mer grunnleggende ved mennesket. Den er ikke forbeholdt noen grupper mennesker, samfunn eller religioner. Til og med den som måtte påberope seg å leve uten noen lov er under Loven, påpeker Ebeling.²² Loven i seg selv (*lex ipsa*) er ingen tilgjengelig ting, men kommer kun til konkret uttrykk i menneskets levde forhold til seg selv og gjennom sine historiske former i samfunnet, som

20 Nørgaard-Højen. *Kommentar*, 193–196; Ebeling. «On the Doctrine of the *Triplex Usus Legis*», 72–78.

21 Luther, *Store galaterbrevskommentar*, 35.

22 Ebeling, «Reflexions on the Doctrine of the Law», 278.

moralske normer, idealer og regler som varierer fra sted til sted og fra tid til tid. Loven i teologisk forstand er det menneskelige mysteriet som gjør enhver lov mulig og berører menneskets iboende tendens til å gjøre moralske vurderinger av seg selv og andre.²³ «Law is therefore not an idea or an aggregate of principles, but the reality of fallen man.»²⁴

Loven er en universell kraft som virker i mennesket til alle tider og gir seg utslag i gjeldende oppfatninger av moralske goder som virker i mennesket, gjerne uten at man er seg det bevisst. Som eksistensiell og moralsk kraft gjør den seg gjeldende gjennom menneskets ufrakommelige behov for å gjøre seg selv «rettferdig», det vil si akseptert, anerkjent og elsket, gjennom sine egne aktive gjerninger. Ebeling beskriver Loven som et strukturerende prinsipp i den menneskelige eksistens:

It determines the structure of human existence. Whether Jew, or sinner, or Gentile, whether pious or godless, every mode of existence despite all the differences is the same as the others in that all are existence under the law. Every religion or world-view, including an atheistic one, but also the Christianity that has been perverted from faith into religious ideology – all have the common structure of law.²⁵

Loven i denne forstand er primært en hendelse, en dynamikk som stadig møter mennesket på nytt og i nye former. Kravene som mennesket skal tilpasse seg, leve opp til og få anerkjennelse gjennom, tar alltid nye former. Noen av dem eksisterer i form av positive lover, mens de fleste av dem lever som moralske forventninger til ens egen og andres oppførsel og fremtoning i samfunnet. Loven i seg selv er ikke noen konkrete lovparagrafer, dens positive innhold er heller uinteressant. Loven i seg selv er en kraft i samvittigheten med evne til å anklage mennesket og identifisere det som synder eller ufullkomment overfor seg selv og andre. Lovens essens (*essentia legis*) er den uoppfylte lov (*lex non impleta*), sier Ebeling med henvisning til Luthers begrepsbruk. For hvis Loven var oppfylt, ville den ikke lenger være lov i teologisk betydning – den kritiske moralske drivkraft i menneskets indre. Loven i teologisk betydning er i sin essens den anklagende lov (*lex accusans*). Kunnskapen den bringer frem i lyset er synden. Synden i denne sammenhengen er ingen definert handling, men snarere det faktum at mennesket stadig kretser om seg selv og streber etter uoppnåelige idealer, uten å være i stand til frelse seg selv. Synd som antropologisk fenomen handler om

23 Ebeling, «Reflexions on the Doctrine of the Law», 278.

24 Ebeling, «On the Doctrine of the *Triplex Usus Legis*», 75.

25 Ebeling, «Reflexions on the Doctrine of the Law», 279.

den menneskelige erfaring av ufullkommenhet, i bred forstand.²⁶ Igjen, selv ikke «mennesket uten lov» er fritatt syndens kraft, påpeker Ebeling, fordi også lovløsheten vil ta form av lov. Vi finner en parallell til denne innsikten hos den ateistiske filosofen Simon Critchley, som skriver at menneskets moralske kapasitet viser det hva som er attråverdig og riktig, men stiller samtidig mennesket overfor en uendelig krevende oppgave.²⁷ «Subjektet former seg selv i relasjon til et krav det aldri kan innfri, som splitter og river i stykker subjektet, erfaringen av det jeg vil kalle 'heteroaffektivitet'».²⁸ I sin streben etter det gode, som aldri lar seg innfri, erkjenner mennesket sin ufullkommenhet, sier Critchley, og viser til psykoanalytikerens Hans Loewald: «I Loewalds perspektiv representerer overjeget en fremtidig tilstand av fullkommenhet som vi aldri kan oppnå, som etterlater oss i en tilstand av ufullkommenhet, selv-splittelse, [en] opprinnelig uegentlighet.»²⁹ Hva jeg her har kalt Lovens krav, uansett i hvilken kultur den gestaltes og hvordan den utformes, er til syvende og sist uoppnåelig.

Behovet for anerkjennelse

Lovens dynamikk gjør at mennesket stadig søker å rettferdiggjøre seg selv gjennom sine prestasjoner, sin fremtreden og sitt vesen, uten å ta inn over seg det uoppnåelige i Lovens krav. Loven er dypest sett uttrykk for menneskets behov for anerkjennelse, sier Bayer. Behovet for anerkjennelse er et spørsmål om menneskets væren eller ikke-væren.

Only a being that is recognized and acknowledged is a being that is alive. If no one were to call and greet me by name, if no one were ready to speak to me and look at me, then I would be socially nonexistent. I would even be physically nonexistent, I would have no life at all, if my parents had not acknowledged me and respected my life even before my birth.³⁰

Å bli anerkjent og elsket av andre er en forutsetning for å leve. Lovens dynamikk i mennesket gjør imidlertid at mennesket stadig stiller krav for sin kjærlighet både til seg selv og til andre. Å være under Loven betyr at mennesket stadig agerer både i rollen som tiltalt, anklager og dommer i relasjon til seg selv, på et utall livsarenaer og små og store situasjoner.

26 Ebeling, «Reflexions on the Doctrine of the Law», 277–281.

27 Critchley, *Uendelig krevende*, 49, 65, 85–86.

28 Critchley, *Uendelig krevende*, 86.

29 Critchley, *Uendelig krevende*, 139.

30 Bayer, *Living by Faith*, 2.

Hvordan en vurderes som menneske har å gjøre med ens identitet. Lovens spørsmål har ikke bare med overflaten å gjøre, men med kjernen. «What I am, I am in my judgement about myself, intertwined with the judgement made of me by others. Person is a ‘forensic term.’»³¹

Bayer trekker linjen fra Loven som eksistensiell dynamikk i enkelt-mennesket til dynamikken mellom folk og stater gjennom verdenshistorien. Han identifiserer her det samme behovet for anerkjennelse som drivkraft. Bak dette ligger menneskets moralske kapasitet, som rangerer folk og samfunn som gode, mislykkede, vinnere og tapere, skyldige og rettferdige. Lovens dynamikk krever at ethvert samfunn kjemper for samtidens og ettertidens anerkjennelse, fordi det berører spørsmålet om kollektiv identitet. «These world histories are nothing but the histories of the seeking, enforcing, denying, or lacking of mutual recognition. They are the histories of vindications and of the assigning of guilt. They are one long story of the battle for mutual recognition, a life and death battle.»³²

Synden og det ufullkomne menneske

Den lutherske forståelsen av Lovens vesen som anklage, tyder på at man bør lete etter den bibelske forankring andre steder enn i fortellingen om de ti bud og positive etiske idealer, dypere og mer primære steder i de bibelske narrative.³³ Jeg vil i det følgende argumentere for at den bibelske forankring for Loven i denne betydningen ligger helt tilbake i beretningen om menneskets opphav og den bibelske syndefallsberetningen.³⁴ Det avgjørende poenget i denne sammenheng er ikke bare at Adam og Eva bryter den eneste lov Gud hadde satt, ikke å spise av kunnskapens tre, men at treets frukt gir *kunnskap om godt og ondt*. Når treets *frukt* settes i sentrum for lesningen, kan syndefallsberetningen leses som en beretning om tilblivelsen av menneskets moralske kapasitet. Det er denne moralske kvaliteten som gjør Adam og Eva lik Gud, og som samtidig avslører deres ufrakommelige ufullkommenhet som mennesker. Treets frukt, kunnskapen om godt og ondt, innebærer at de fra nå av vurderer seg selv og hverandre i moralske kategorier, som innebærer erkjennelsen av skyld, begrensning, død og fremmedgjøring. Med andre ord erkjenner de fra nå av eksistensen av moralske goder i bred forstand, og av egen ufullkommenhet i bred forstand, som de

31 Bayer, *Living by Faith*, 4.

32 Bayer, *Living by Faith*, 4.

33 2 Mos 19.

34 1 Mos 3.

moralske godene avdekker. I det vekkes Lovens funksjon som dom eller anklage. Resultatet av menneskets erkjennelse av anklagen er erkjennelsen av syndens og dødens makt, som er det jeg her kaller menneskets erfaring av ufullkommenhet i bred forstand. Synd eller ufullkommenhet innebærer fremmedgjøring av alle menneskets grunnleggende relasjoner. Syndefallsberetningen beskriver at menneskene fremmedgjøres fra hverandre (de innser de er nakne og trenger å skjule seg for hverandre). De fremmedgjøres fra Gud (de innser at de må gjemme seg for Gud i hagen). De fremmedgjøres fra seg selv og sine egne handlinger (Adam skylder på Eva og Eva skylder på slangen, og synden omslutter dem med dødens grense). De fremmedgjøres fra jorden som er deres hjem (de kastes ut av paradiset hage). Loven som anklage er i denne forstand et generelt antropologisk begrep som har å gjøre med menneskets moralske kapasitet.

Lovens dynamikk i menneskets indre betyr at mennesket kontinuerlig strever etter anerkjennelse og aksept i sin relasjon til seg selv, til andre, til verden og til Gud, uten at disse relasjonene vil bli fullkomne. Dermed er mennesket dømt til vissheten om sin egen ufullkommenhet, en ufullkommenhet som fullendes i døden. Denne vissheten kalles i kristen tradisjon for «syndens og dødens makt». I dette jerngrepet tar Lovens krav form av menneskets spørsmål til seg selv: «Hvor er du?»³⁵ Dette er også Guds spørsmål til Adam og Eva mens de er på flukt fra ham i Edens hage. Mennesket kan bare gi to svar på dette, sier Ebeling: Mennesket er enten under Loven eller i Kristus. Hva dette innebærer skal vi komme tilbake til i neste kapittel, før vi til for alvor tar det opp igjen i den delen av boka som handler om tro. Vi skal i det følgende se at evangeliet handler om frihet fra Loven. Det betyr ikke frihet fra en lovbok eller bestemt sett med regler, men frihet fra Loven i seg selv, frihet fra *lex ipsa*, fra den anklagende lov.³⁶

35 «The law written in the heart is so to speak the question mark that is branded upon man: Where art thou?» (Ebeling, «Reflexions on the Doctrine of the Law», 278).

36 Ebeling, «Reflexions on the Doctrine of the Law», 280.

Evangeliet

I CA 5 fremstilles evangeliet som prestetjenestens mandat. Etter forrige kapittels nødvendige omvei om Loven som antropologisk begrep, har vi etablert et grunnlag for å utforske innholdet og betydningen av dette mandatet. I det følgende kommer jeg til å redegjøre for noen sentrale begreper og bærende prinsipper, drøfte noen mulige misforståelser og klargjøre noen tolkningsperspektiver. Fremstillingen vil være forankret i systematisk teologi, men gjennomført med en overordnet pastoralteologisk interesse.

Rettferdiggjørelse: et løfte om ubetinget aksept

«Eu» betyr gledelig, sier Wingren, og sikter til betydningen av de to første bokstavene i det greske *euangelion* (ευαγγέλιον).¹ Evangeliet er et budskap som har en bestemt *innvirkning* på den som hører det: gledelig, frigjørende, trøstende eller godt. Wingren peker på at det enten fjerner en engstelse eller uro, eller fordi det bekrefter at man gis noe man lengter etter eller håper på.² Videre kan evangeliet beskrives som et betingelsesløst løfte, ifølge Bayer. «The gospel, strictly speaking, is a promise without any demand, a pure promise (*promissio*), a gift.»³ Men hva ligger i dette løftet uten krav om gjenytelse, hvilket gode er det som skjenkes? For å svare på det vil jeg begynne med en fremstilling av en ikke helt tilfeldig valgt menneskelig erfaring.

I 1545, året før Luther døde, beskrev han utviklingen som senere ble kalt hans reformatoriske oppdagelse. Luthers personlige utgangspunkt var den altoverskyggende opplevelsen av å stå under et uendelig krav. Det var en opplevelse av å være dømt og fordømt av den Gud han hadde valgt å vie livet til. Det var en situasjon preget av dyp personlig fortvilelse:

1 Wingren, *Credo*, 134.

2 Wingren, *Credo*, 134.

3 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 125.

Jeg for min del elsket ikke den rettferdige Gud, som straffet synderen. Tvert imot, jeg hatet ham. For selv om jeg levde som en ulastelig munk, kjente jeg meg som en synder for Gud og var urolig i min samvittighet. Jeg maktet heller ikke å stole på at jeg hadde blidgjort Gud gjennom mine satisfactoriske gjerninger. [Jeg sa:] «Er det kanskje ikke nok at de stakkars synderne som går evig fortaapt på grunn av arvesynden, rammes av all slags elendighet gjennom loven og de ti bud, om ikke Gud også gjennom evangeliet skal føye ulykke til ulykke og true oss med sin forbistrede rettferdighet gjennom evangeliet også?» Natt og dag grunnet jeg på dette inntil Gud forbarmet seg over meg, og jeg ble oppmerksom på sammenhengen mellom ordene. Den er nemlig slik: «Guds rettferdighet blir åpenbart i evangeliet, som skrevet står: den rettferdige skal leve ved troen.» Her begynte jeg nå å begripe at Guds rettferdighet er den rettferdighet som gjør at mennesket kan leve som rettferdig alene som en Guds gave, nemlig ved troen. Når det heter at Guds rettferdighet åpenbares gjennom evangeliet, er det altså den *passive* rettferdighet det siktes til. Med den forbarmer Gud seg over oss og gjør oss rettferdige ved troen, som skrevet står: «den rettferdige skal leve ved troen.» Nå kjente jeg meg nesten som om jeg var født på ny, som om portene til paradiset hadde åpnet seg og jeg kunne gå inn.⁴

Luthers personlige erfaring av Lovens eksistensielle dynamikk er et biografisk eksempel på det han kalte Lovens egentlige bruk, Lovens «indre» funksjon som anklager mennesket. Loven er autoritativ og destruktiv, og derigjennom transformativ. Opplevelsen fungerte for Luther som en lutring, en destruksjon av det ensidige fokuset på eget strev, egne muligheter og uroen som fulgte med. Lovens dynamikk fremprovoserte en katarsisk erkjennelse av egen ufullkommenhet og grunnleggende avhengighet, tvang ham ut av sin «innkrøktthet i seg selv» og fikk ham til å vende blikket utover for hjelp.

Evangeliet beskrives som en uventet åpenbaring. Samtidig kom den skjellsettende nye innsikten gjennom en gammel tekst han hadde lest mange ganger, han hadde bare ikke hadde fortolket den slik før. Evangeliet var en ukontrollerbar tolkningshendelse. Gjennom sin nye måte å gripe budskapet på, fortolket han teksten, seg selv og Gud på en ny måte. Om han ikke var rettferdig og fullkommen på egne vegne, så var han gjort rettferdig utenfra. For Luther var en ny identitet født.

Det lutherske synet på rettferdighet overfor Lovens krav innebærer for det første en radikaliserings av synet på rettferdighet: Fullkommen rettferdighet tilhører kun den eneste fullkomne, Kristus. Som vi har sett i gjennomgangen av lovens andre bruk (Loven med stor L), er alle mennesker like i sin ufullkommenhet. Det er en antropologisk erkjennelse at ingen

⁴ Luther sitert i Rasmussen, *Luthers Reformasjon*, 30–31.

er rettferdige. I akkurat dette perspektivet er menneskene grunnleggende like, fra den verste forbryter til den frommeste munk.

Læren om den radikale og universelle ufullkommenheten, mangelen på rettferdighet, gjør på den andre siden læren om Guds rettferdiggjørelse av mennesket desto mer radikal og universell. Det avgjørende i Luthers nye forståelse av menneskets rettferdighet er ikke bare erkjennelsen av at Gud skjenker sin fullkomne rettferdighet til det ufullkomne mennesket, men at det skjer ubetinget. Dette er evangeliet, løftet som Bayer kalte *a promise without any demand*.⁵ Mennesket loves en fullkommenhet som det samtidig mottar i løftet, samtidig som det i seg selv er ufullkomment: *simul iustus et peccator*.⁶ For å fortsette med Paulus: «Her er det ingen forskjell, for alle har syndet og mangler Guds herlighet. Men ufortjent og av hans nåde blir de kjent rettferdige, frikjøpt i Kristus Jesus.»⁷

Rettferdiggjørelse som selvforståelse og menneskesyn

Luthers utvikling fulgte dette paulinske skjemaet ved å gå fra å se på seg selv som «synder» og «uten Guds herlighet» til å se seg selv som «kjent rettferdig, frikjøpt» av Gud, til å akseptere seg selv som akseptert i absolutt forstand. Sin biografiske beskrivelse av å bli «født på ny» og gå inn «paradisets porter» er til forveksling lik definisjon han i 1520 hadde gitt av den som tror: «Ved sin tro er han nok en gang satt inn i Paradiset, han er skapt på ny og trenger ikke gjerninger for å bli rettferdig eller leve som rettferdig.»⁸

Den intense teologiske og eksistensielle utviklingen han gjennomgikk som ung munk ledet ut i en personlig og biografisk «reformasjon» av identitetsdannende karakter. Luther-biografen Schilling sier: «Det nyvunne forholdet til Gud gjorde ham til et nytt menneske, et som følte seg ettertrykkelig fritt.»⁹ Schilling setter den reformatoriske oppdagelsen i sammenheng med at Luther i 1517 byttet ut slektsnavnet «Luder» med etternavnet «Eleutherios» – det greske ordet for «befrikket» eller «fri». Etter to år gikk han over til en kortform av dette navnet, «Luther», men endringen bevarte fortsatt en rest av konnotasjonen til frihet.¹⁰ Den teologiske læren om rettferdiggjørelse

5 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 125. Bayer går her imot Barths forståelse, men Braathen fremsetter tilsvarende definisjon i sin *Principles of Lutheran Theology*, 110: «The gospel is a promise.»

6 «Samtidig rettferdig og synder».

7 Rom 3,22b–25.

8 Luther, *Frihetstraktaten*, 295.

9 Schilling, *Martin Luther*, 163.

10 Schilling, *Martin Luther*, 163.

var – og er fortsatt – ikke primært et teoretisk spørsmål, men et spørsmål om mulig identitet, selvforståelse og menneskesyn. Rettferdigjørelsen er evangeliets svar på det universelle spørsmålet: «Hvem er jeg?»

Bayer berører denne antropologiske innsikten når han sier: «Person is a forensic term.»¹¹ «Forensisk» er et begrep hentet fra rettssalen, det har med domsavsigelser å gjøre. Moralske vurderinger av seg selv og andre er «domsavsigelser» som spiller en konstituerende rolle i selvforståelsen: Vi vurderer oss selv og våre handlinger, vi bedømmer andre og vi forholder oss til andres dom over oss selv. Dette er Lovens domene. Lovens dynamikk former vår selvforståelse, og det samme gjelder for rettferdigjørelsen. Den er «forensisk», i den forstand at mennesket dømmes eller tilregnes (*imputatio*) en fullkommen rettferdighet i kjernen av sin identitet. Det er en rettferdighet som ikke er dets egen, som ikke er tidsbegrenset eller som det stilles betingelser for. Det er tilsigelsen av en helt fremmed, fundamental og betingelsesløs rettferdighet.¹² Rettferdigjørelse innebærer eksistensiell frikjennelse, og dermed en ny måte å være til på i verden.

I kapittelet om Loven var vi inne på Bayers teori om at behovet for anerkjennelse driver både våre personlige livshistorier og verdenshistorien fremover. Selvet så vel som fellesskapet er sosialt konstruert og grunnleggende avhengig andres moralske vurderinger. På utallige måter prøver individer, grupper og folkeslag å gjøre seg fortjent til anerkjennelse (rettferdighet) fra seg selv og andre.¹³ Men barnet lærer oss at det trenger foreldrenes ubetingede kjærlighet før det kan utrette noe. Evangeliets løfte er at den grunnleggende anerkjennelsen mennesket strever etter, er noe betingelsesløst *gitt* i evangeliet.¹⁴

«For å bli frelst trenger den kristne ingen gjerning og ingen lov, etter som han ved troen er fri fra enhver lov», sier Luther.¹⁵ Å få del i Guds fremmede rettferdighet tar den eksistensielle brodden av alle små og store moralkrav, ønsker og idealer som en vurderer seg selv opp mot, enten de er pålagt av andre eller av en selv. Troen på løftet gestalter personen på nytt. «Loven», «døden» og «synden» har ikke lenger makt over selvforståelse og menneskesyn – man er i en tilstand av frihet – «frelst». Hvis man ikke aksepterer at ens grunnleggende aksept er betingelsesløs, vil Lovens dynamikk bare gjenoppstå i nye former. For Lovens dynamikk kan gjerne være forkledd

11 Bayer, *Living by Faith*, 4.

12 CA 3.

13 Bayer, *Living by Faith*, 1–5.

14 Bayer, *Living by Faith*, 19.

15 Luther, *Frihetstraktaten*, 296.

som tro, men like fullt underminere troens egentlige karakter av frigjøring. Som en allusjon til Melanchtons teori om lovens tre bruk, vil jeg i det følgende drøfte «lovens tre misbruk» i spørsmålet om rettferdiggjørelse. Det første er tanken om at rettferdiggjørelsen er betinget av trosforestillinger, det andre er tanken om at rettferdiggjørelsen er betinget av fromhetsliv, og det tredje at rettferdiggjørelsen er betinget av troen på løftet. Poenget med å konsentrere meg om de følgende tre «misbrukene» er at de fremstår som utbredte og naturlige tolkninger, som kan bidra til å underminere tanken om nådens betingelsesløshet. Vi foregriper dermed temaet tro, som vil behandles i bokas fjerde del, men fra en vinkel som utfyller forståelsen av evangeliet som løfte.

Et løfte betinget av menneskets rettroenhet?

Lovens dynamikk sniker seg inn i spørsmålet om tro på flere måter. Det kan for det første skje kognitivt. I dette tilfellet dukker Lovens dynamikk opp i form av forestillingen om at tro handler om å gi tilslutning til bestemte trosforestillinger eller dogmer, det være seg om Guds vesen, om livet etter døden, om skapelsen, om Bibelens ufeilbarlighet og lignende. Slike spørsmål handler om hva man tror *på*. I luthersk sammenheng er ikke dette saken selv. Det er snarere tankemessige strukturer som støtter opp om saken selv. Som vi har sett handler den lutherske forståelsen av rettferdiggjørelsens tro primært om en tilstand av tillit, selve troshandlingen, som nærmere bestemt er tilstanden av tillit til løftet om ubetinget aksept.

Forestillingen om at tro handler om *hva man tror på* er utbredt i vår samtid. Men denne forestillingen gjør i realiteten tro til en kognitiv prestasjon som kan vurderes og dømmes på linje med andre prestasjoner. I religiøse miljøer kan rett-troenhet også brukes som kriterium for hvorvidt man er «innenfor» eller «utenfor» fellesskapet. Fra sekulært hold hevdes det gjerne at de «egentlige» religiøse trosforestillingene krever et offer av intellektet (*sacrificium intellectus*). Tro settes i kontrast til fornuft og vitenskap, og blir derfor i egentlig forstand umoralsk.¹⁶ På begge måter fanges fokuset på kognitive trosforestillinger selve troen opp i Lovens dynamikk ved at den gjøres til gjenstand for moralske vurderinger av seg selv og andre. Her går den frigjørende tilliten til løftet, tro i egentlig forstand, under radaren.

16 Taylor, *A Secular Age*, 472, 488–504.

Bayer går så langt som å hevde at i luthersk perspektiv er «all attempts to promote verbally fixed dogmas, confessions, or fundamental articles as a sufficient expression of the essence of Christianity [...] utterly fruitless and will remain so.»¹⁷ Kirka må kvitte seg med den essensialistiske forståelsen av hva tro er, sier Bayer, altså forestillingen om at man kan fange trosinnholdets essens i inn i artikulerte læresetninger, og at det er dette som er den egentlige troen, mens det som skjer i forkynnelse og kirkelig praksis representerer noe avledet eller sekundært. Det er motsatt. Sagt med Wingrens ord:

Evangeliets adressat är den i lagen och skulden inspärrade människan, och henne kommer man inte åt, om man låter evangeliets enkla berättelse om Kristus och sakramentens naivt åskådliga handlingar vara för enkla för att få följa med in i det «egentliga» talet om Gud. Det är tvärtom: det *egentliga* talet om Gud berättar alltid om ett mänskligt liv, ty det målar Kristus [...].¹⁸

Tro er primært menneskets tillitsfulle respons på løftet om rettferdiggjørelse. Bare i sekundær forstand er denne troen å forstå som troslære, kognitive prestasjoner som kan anses som uttrykk for «sann» tro og gjøres til gjenstand for moralske vurderinger.

Et løfte betinget av menneskets fromhet?

Lovens dynamikk kan for det første veves inn i troen som en kognitiv prestasjon. For det andre kan Lovens dynamikk innta troen gjennom forventninger om bestemte trospraksiser, fromhetsliv eller livsførsel som anses som uttrykk for «sann» tro. Eksempler kan være aktiv deltakelse i et bestemt sosialt miljø, deltakelse på religiøse møter eller gudstjenester, utførelse av bestemte ritualer, tidebønn, retreatar eller frivillige oppgaver, at man følger bestemte normer når det gjelder rus og seksualitet, mat og drikke, og så videre. Det er selvfølgelig ingenting i veien med en god livsførsel, religiøst engasjement og moralsk vandel, og tro er også i luthersk forstand ufrakommelig forankret i religiøse praksiser. Men i luthersk sammenheng er det likevel noe i veien med å blande overholdelse av slike praksiser sammen med evangeliet om rettferdiggjørelse.

Grenseoppgangen mellom Guds fremmede rettferdighet og den troendes egne moralsk-åndelige rettferdighet har vist seg å være vanskelig fra starten av. Ledere i urmenigheten i Galatia krevde at kristne måtte omskjæres.

¹⁷ Bayer, *Theology*, 136–137.

¹⁸ Wingren, *Skapelsen och Lagen*, 202.

Denne utbredte praksisen påpeker Paulus et stort prinsipielt problem ved, nemlig at det fanger troen inn i den Lovens dynamikk som evangeliet er ment å sette fri fra: «For hvis vi kan oppnå rettferdighet ved Loven, da døde jo Kristus til ingen nytte.»¹⁹ Til tross for Paulus' oppgjør med legalismen, kommer Lovens dynamikk inn igjen med full styrke i de post-paulinske kirkene. Kristus blir en moralsk lovgiver, den nye Moses.²⁰ Utviklingen av middelalderens botspraksis, som Luther tok oppgjør med, reflekterte en fremskreden form av tilsvarende logikk, hvor menneskets rettferdighet avhang av dets egne gode handlinger. Lovens logikk gjorde seg også raskt gjeldende igjen etter reformasjonen.²¹ Under ortodoksien hevdet Johan Arndt (1555–1621) at hvis troen ikke fikk utslag i omvendelse og riktig livsførsel, så hadde man i praksis «vendt seg bort fra Gud. [...] De lever i samfunn med djevelen og er djevelens barn, en bolig for den onde og vil i all evighet bli forenet med ham.»²² Under pietismens reformprogram ble praksis likeledes lakmustesten på tro, og dermed en avgjørende form for rettferdighet.²³ I dagens kristne oppbyggelseslitteratur er språket lettere fordøyelig og forestillingene er mykere, men hovedfokus rettes gjerne fra Guds ubetingede løfte i evangeliet, til egen beskjefteigelse med bestemte trospraksiser. Evangeliet om «den fremmede rettferdighet» devalueres eller faller simpelthen ut av synsfeltet.

I *Frihetstraktaten* beskriver Luther religiøs praksis med en ambivalens. Religiøse handlinger og ritualer er nyttige, men utgjør samtidig en potensiell trussel mot trosfriheten.²⁴ Poenget er ikke å si at religiøs praksis er «galt», det ville tvert imot være et utslag av den samme legalismen han kjempet mot. Poenget er derimot vår «bruk» av religiøse praksiser, hvilken betydning vi tillegger våre egne handlinger. Faren er at vi gjør religiøse prestasjoner, vår åndelige suksess og faderer, til målestokk for identitetsmessige vurderinger av oss selv og andre. Da faller mennesket tilbake til rollen som sin egen dommer på grunnlag av ytre kriterier for aksept og anerkjennelse, som overalt ellers, og mister Guds frifinnelse i Kristus av syne: den fremmede rettferdighet

19 Gal 2,21.

20 Bultmann viser bl.a. til Barnabasbrevet og 1. Klemensbrev som eksempler på denne utviklingen (Bultmann, *Theology of the New Testament*, 111–118).

21 Den første lutherske erkebiskopen i Sverige, Laurentius Petri (1499–1573), advarte om at «Gud akter ikke på at vi har hans Ord og lar oss kalle kristne eller evangeliske, hvis vi ikke *skikker* oss etter det. Men han straffer heller desto hardere når vi har fått så store gaver og et så herlig navn og allikevel lever så ille. [...] Gud blir så brennende vred over synden og vil straffe den med så veldige plager.» (Petri, «Den rette forkynnelse», 65).

22 Arndt, *Den sanne kristendom*, 179–180.

23 Lund, «The Problem of Religious Complacency», 139–160.

24 Luther, *Frihetstraktaten*, 308.

som definerer subjektets identitet. Kort oppsummert handler ikke faren om «å gjøre noe galt», men om å miste seg selv i jaget etter fullkommenhet.

Lovens dynamikk kan slå rot i troslivet både kognitivt og praktisk. Det medfører at fokuset på den aksept som skjenkes i grunnvollen av vår eksistens, forskyves til fokuset på den aksept og anerkjennelse vi gjerne vil gjøre oss fortjent til. Ifølge Luther er det naturlig at Lovens dynamikk gjenoppstår i troslivet på ulike måter; det er en slik tenkemåte mennesket er vant til ellers. Men det er like fullt ødeleggende for forståelsen av evangeliet: «For når løftet blandes sammen med loven, blir det til lov alt sammen.»²⁵ Luther påpeker at selv om lov og evangelium er forbundet med hverandre i sak, har de helt forskjellige funksjoner – de skaper helt forskjellige selvforståelser og livsfølelser, og må derfor holdes skilt fra hverandre så langt som overhodet mulig.²⁶ Alle tendenser til å la tro være avhengig av personlige prestasjoner og kvaliteter, avføder den Lovens dynamikk som troen er ment å sette fri fra. Mennesker blir opphengt i å leve opp til Lovens krav, i form av ulike sosiale forventninger. Evangeliet, forstått som løftet om Guds fremmede rettferdighet, er i seg selv en «fremmed» tanke, og er derfor ytterst sårbar for Lovens dynamikk.

Et løfte betinget av menneskets tillit?

Men er det egentlig riktig at løftet om rettferdighet er helt og holdent uavhengig av alle former for menneskelig medvirkning? La gå at Guds rettferdighet ikke avhenger av menneskelig rettroenhet, og la gå at det ikke er betinget av menneskets religiøse praksis og fromhet. Men er det ikke likevel slik at tilkjennelsen av Guds rettferdighet *forutsetter* at mennesket tror dette løftet? I evangeliene konstaterer Jesus flere steder at «din tro har frelst deg».²⁷ I Romerbrevet knytter Paulus begrepene «rettferdiggjørelse» (δικαιοσις) og «tro» (πίστις) så tett sammen, at man kan få inntrykk av at troen på løftet er en forutsetning for at det skal kunne virkeliggjøres.²⁸ Bekjennessskriftenes artikkel om rettferdiggjørelsen, CA 4, sier at mennesker «blir rettferdiggjort uten vederlag for Kristi skyld ved troen, når de tror at de blir tatt til nåde [...] Denne tro tilregner Gud som rettferdighet for seg». Betyr ikke dette at Guds rettferdighet skjenkes som en *konsekvens* av menneskers tro, slik at det er de som tror som er rettferdiggjorte og andre ikke? Dette er ifølge

25 Luther, *Store galaterbrevskommentar*, 401.

26 Luther, *Store galaterbrevskommentar*, 400.

27 Luk 7,50, 8,48, 17,19 og 18,42; Mark 5,34 og 10,52.

28 Rom 1,30 og 3,30.

Paul Tillich en svært utbredt forestilling om rettferdiggjørelsen. Men om den er nærliggende, er den likevel ikke riktig. Tillich kaller det intet mindre enn «a total disastrous distortion of the doctrine of Justification». Den forveksler nemlig menneskets og Guds roller:

A word must be said about the expression «Justification by grace through faith». It is often used in the abbreviated form of «Justification by faith». But this is extremely misleading, for it gives the impression that faith is an act of man by which he merits Justification. This is a total and disastrous distortion of the doctrine of Justification. The cause is God alone (by grace), but the faith that one is accepted is the channel through which grace is mediated to man (through faith).²⁹

Å hevde at menneskets tro er en nødvendig *forutsetning* for Guds rettferdiggjørelse, lar i praksis mennesket ta Guds plass og plasserer mennesket tilbake i den Lovens dynamikk som evangeliet er ment å sette fri fra. Hos Karl Barth uttrykkes dette poenget med desto større klarhet: «'Justification of faith' cannot mean that [...] man chooses and accomplishes the works of faith, in this way pardoning and therefore justifying himself. As his action, [...] faith cannot do this. Even as grounded in the work and gift of God the work of faith is still a human work.»³⁰ Troen kan ikke bli rettferdiggjørelsens forankringspunkt all den tid tro er en menneskelig gjerning, erfaring eller tilstand.

Barth går så langt som å hevde at menneskets tro må bli like mye rettferdiggjort som enhver annen god eller ond gjerning mennesket gjør.³¹ Det kan leses som en negativ oppfatning av menneskets religiøsitet, men i denne sammenheng bør det først og fremst leses som en prinsipiell understrekning av at teologien ikke kan rokke ved tilliten til Guds suverene handling i spørsmålet om rettferdiggjørelsen av mennesket. Læren om den fremmede rettferdighet er intet mindre enn et bolverk rundt evangeliets løfte mot trusselen fra Lovens dynamikk, som her gestalter seg som forestillingen om at menneskets tro må være sterk nok eller dyp nok for å kunne «aksepteres» av Gud som grunn til rettferdiggjørelse.

Det stemmer heller ikke at de nytestamentlige skriftene gir grunn til å hevde at menneskets tro er en forutsetning for Guds rettferdiggjørelse, påpeker Barth: «From the standpoint of biblical theology the root is cut of all the later conceptions which tried to attribute to the faith of man a

29 Tillich, *ST 2*, 179.

30 Barth, *Church Dogmatics IV.1* § 61–63, 615–616.

31 Barth, *Church Dogmatics IV.1* § 61–63, 616–617.

merit for the attainment of justification.»³² Å gjøre troen til kriterium for rettferdiggjørelse betyr i realiteten å gjøre mennesket om til frelsens handlende subjekt og Guds rettferdighet om til belønning, som nok en gang er det samme som å gjøre evangeliet til lov. Da har man fortsatt ikke kommet ut av runddansen.³³

Løftets betingelse: Kristus

Mot lovens tre misbruk (og alle andre misbruk) i spørsmålet om rettferdiggjørelse, er det avgjørende argumentet det samme: Den fundamentale aksept av mennesket er ikke betinget av mennesket selv, men av Kristus. Den teologiske nøkkelen til rettferdiggjørelseslæren ligger ikke antropologien, men i kristologien. Den teologiske forklaringen til hvordan dette henger sammen krever en liten dogmatisk ekskursjon. Nær på alle våre bekjennessskrifter, oldkirkelige som reformatoriske, slår fast at Kristus er «sann Gud og sant menneske».³⁴ Forestillingen om Kristi to naturer innebærer at Kristus (som Gud) er fullkomment rettferdig, og samtidig i stand til å oppfylle Guds lov (som menneske). Ved at Gud blir menneske i Kristus og gir seg selv for verden på korset, gir Kristus menneskeheten uforskyldt del i Guds fullkomne rettferdighet. Dette skjer uavhengig av menneskets innvirkning, det skjer *extra nos*. Slik Adam brakte hele menneskeheten under Lovens fordømmelse i syndefallsmyten, er evangeliet at Kristus, den nye Adam, setter hele menneskeheten fri fra Lovens fordømmelse. Sagt med Barth: «It is in Him [Christ] that the judgement of God is fulfilled and the pardon of God pronounced on all men.»³⁵

Rettferdiggjørelsen er ikke forankret i enkeltindividers tro, men i Kristi fullkomne rettferdighet for hele verdens skyld. Luther sier: «Han har borttaget *hele* verdens synder. Den sande teologi lærer, at det ikke lenger er nogen synd i verden: For Kristus, på hvem Faderen ifølge Es 53,6 har lagt hele verdens synder, har sejret, tilintetgjort og dødet den i sit legeme.»³⁶ Kristi rettferdighet for oss (*pro nobis*) er alltid allerede først; før den skjenkes gjennom løftet, før den formidles gjennom forkynnelsen og sakramentene,

32 «There is no instance of the combination $\delta\iota\kappa\alpha\ \delta\iota\alpha\ \tau\eta\nu\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$ [rettferdiggjørelse *på grunn av troen*]» (min kursivering, Barth, *Church Dogmatics IV.1* § 61–63, 615).

33 Barth, *Church Dogmatics IV.1* § 61–63, 617.

34 Nicaenum art. 2, jf. Athanasium art. 28–39, CA art. III og Luthers lille katekisme del 2. Apostolicum art. 2 er den eneste som ikke er eksplisitt når det gjelder Kristi to naturer (se Højen, *Kommentar*, s. 127–143, 169, 201–202, 385–390).

35 Barth, *Church Dogmatics IV.1* § 61–63, 629.

36 Luther, *Store galaterbrevskommentar*, 380 (min kursivering).

før den tilegnes i tro og skaper nytt liv er den allerede virkelighet: «Ufortjent og av hans nåde blir de kjent rettferdige, frikjøpt i Kristus Jesus.»³⁷ Som Kristi rettferdighet er den alltid en fremmed rettferdighet; som Kristi rettferdighet tilhører den samtidig alle mennesker uten forskjell.

Den amerikanske lutherske teologen Carl Braathen hevder, med støtte i Martin Chemnitz (1522–1586), at «there is simply nothing in us, whether we are Christians or just plain pagans, by which we can justified before God. Yet justification happens – received through faith alone and solely on the account of Christ. [...] the verdict of justification is valid *prior* to the works of the regenerate heart and *in spite of* every human failure.»³⁸ Braathen hevder at denne innsikten er så avgjørende at alle former for fromhet, pietisme eller fariseisme som benekter at rettferdiggjørelsen skjer ufortjent, er blasfemi.³⁹ Mennesket rettferdiggjøres ikke fordi det er på forbedringens vei i den ene eller andre retningen. Det frigjørende i evangeliet er nettopp at det *ikke* er noe i mennesket, kognitivt, praktisk eller åndelig sett, som kan bidra til Guds aksept. Den rene nådens primat er helt avgjørende for at evangeliet skal få sin tiltenkte *virkning*. «It is actually the only way to overcome the anxiety of guilt», sier Tillich, og legger til: «He who looks at himself and tries to measure his relation to God by his achievements increases his estrangement and the anxiety of guilt and despair.»⁴⁰

Kirkas embete har som sin fremste funksjon å forkynne evangeliets løfte i verden for at mennesker skal komme til tro, å gi kunnskap om Kristi rettferdighet, og å innpode dem symbolsk og fysisk på Kristi kropp i dåp og nattverd. Med Paulus kan man si at det budskap presten er satt til å forkynne ganske enkelt er følgende setning: «Til frihet har Kristus frigjort oss.»⁴¹

Tillit til løftet: frihet

Hvis heller ikke rettferdiggjørelsen av mennesket er avhengig av menneskets tillit til løftet, hvordan skal man da forstå forholdet mellom tro og rettferdiggjørelse? Her skal vi igjen foregripe temaet i bokas fjerde del. Tro innebar for Luther å ta løftet om Guds fremmede rettferdighet til seg og sette sin lit til det. Det primære er Kristi rettferdiggjørelse, troen er menneskets sekundære reaksjon på løftet om at det er gitt del i dette. «What

37 Rom 3,24.

38 Braathen, *Principles of Lutheran Theology*, 109.

39 Braathen, *Principles of Lutheran Theology*, 113.

40 Tillich, *Systematic Theology II*, 178.

41 Gal 5,1.

is the *sola fide* but a faint yet necessary echo of the *solus Christus?*» spør Barth.⁴² Tro er tilliten til at evangeliets løfte faktisk angår meg allerede nå, i min spesifikke situasjon. Det er å se Lovens krav til meg stilt i et nytt lys, gjennom evangeliet som fortolkningsramme. Loven finnes fortsatt, men den har mistet grepet sitt om selvet. Kravene står ved lag, men deres gyldighet er relativisert. Nettopp fordi evangeliet om den fundamentale aksepten av selvet har sin forankring utenfor selvet, og verken er avhengig av mine handlinger, kognitive forestillinger eller mitt trosliv, kan evangeliets løfte avlaste selvet fra kravet om å lykkes, som mennesket ellers lever under på alle tenkelige arenaer. Å stole på løftet om ubetinget aksept betyr å akseptere aksepten, eller sagt med Bayers formulering: Å stole på løftet er å være «not condemned to success».⁴³

Rettferdighet under menneskets og evighetens synsvinkel

Et særpreg ved religiøst språk i sin alminnelighet er dets flertydighet og mange lag med mening. Dette kan skape utfordringer når man forsøker å systematisere og teoretisere religiøse begreper og tekster. Før vi avslutter denne delen, skal jeg derfor foreslå et grovkornet analyseredskap som kan bidra til å klargjøre ulike aspekter ved de ulike begrepene vi har vært innom i det foregående, og som også kan bidra til å klargjøre argumentet i teksten.

Først vil jeg utdype noe av den nevnte kompleksiteten, og jeg vil starte med termen rettferdiggjørelse, som ligger i kjernen av evangeliet. I det foregående har jeg særlig vektlagt menneskets fremmede rettferdighet; at mennesket blir erklært rettferdig uten at det selv har gjort seg fortjent til det. Dette kalles *forensisk* rettferdighet i tradisjonell luthersk terminologi. Men rettferdiggjørelse er mer enn et teoretisk begrep, det er også et praktisk begrep. Vi har vært inne på at evangeliet om rettferdiggjørelsen også har kraft til å skape tro og forvandle menneskets eksistens, selvforståelse og menneskesyn. Evangeliet har kraft til å frembringe en reell endring og rettferdighet i mennesket selv. Dette er også en side ved Guds rettferdiggjørelse, som gjerne kalles en *effektiv* eller *transformativ* rettferdighet.⁴⁴ Tilsvarende skiller man også mellom «forensisk» og «effektiv» nåde, og

42 Barth, *Church Dogmatics IV.1* § 61–63, 632.

43 Bayer, *Living by Faith*, 35.

44 Hanson, *A Graceful Life*, 45–48; Bayer, *Living by Faith*, 43.

forståelsen av nåde og rettferdiggjørelse overlapper med hverandre. Den svenske teologen og biskopen Einar Billing (1871–1939) skilte mellom den *tilbudte* nåde og den *mottatte* nåde, en distinksjon som svarer til nådens forensiske og effektive kvalitet.⁴⁵ Den tilbudte nåde må være i fokus om den mottatte nåde skal kunne være virksom.

Under den lutherske ortodoksien ble rettferdiggjørelse forstått i snevrere forstand enn det ovennevnte og brukt kun om den forensiske rettferdighet, mens effektiv rettferdighet ble kalt *helliggjørelse*.⁴⁶ I dette ligger det et skille mellom Guds aksept av menneskehet i Kristus på den ene siden, og menneskets «erfarte» forbedring på den andre siden. Flere lutherske teologer understreker i dag den gjensidige sammenhengen mellom disse to, og skyver i praksis fokuset over fra det forensiske til det effektive (erfarte, eksistensielle) aspektet ved rettferdiggjørelsen, som under ortodoksien ble kalt helliggjørelse.⁴⁷

I Barths tilrettelegging ligger både menneskets fullkomne rettferdiggjørelse og helliggjørelse prinsipielt sett i Kristi frelsesverk. Samtidig har begge deler også sin relative ekvivalent i menneskets erfaring og livstolkning.⁴⁸

I lys av det foregående kan menneskets tro sies å tilhøre rettferdiggjørelse i effektiv forstand, det er en del av helliggjørelsen. Tillich opererer her med en distinksjon mellom en subjektiv og objektiv betydning av rettferdiggjørelsen. Selve rettferdiggjørelsen kaller han *the New Being*. Med Tillich kan vi si at troen tilhører den subjektive deltakelsen i *the New Being*, som han setter i kontrast til *the New Being* som en objektiv realitet i Kristus.⁴⁹ Hos Luther er den subjektive og erfaringsnære synsvinkelen på troen gjennomgående. Dette har ikke minst preget eksistensteologien. Eskatologi og frelse er eksempelvis for Rudolf Bultmann en *realisert eskatologi*, som innebærer en autentisk og frigjort måte å være til på i verden, med utgangspunkt i en avmytologisert fortolkning av de nytestamentlige skriftene.⁵⁰ Den realiserede eskatologien kan også spores i Tillichs omtale av subjektiv deltakelse i den nye væren. Men i dagligtalen blir frelse gjerne forstått på en helt annen måte, som en paradisiske tilstand hinsides denne verden, et liv etter døden. Denne tolkningen finner vi også igjen i fagteologien, eksempelvis i Kjetil Grandals studie av apokatastasis-tankens i nyere teologi, *En kjærlighet med*

45 Elstad, «Folkekyrkeomgrepet – opphav og utvikling», 28.

46 Hanson, *A Graceful Life*, 48.

47 Se Peura, «Baptism, Justification, and the Joint Declaration», 121–122; Bayer, *Living by Faith*, 43.

48 Barth, *Church Dogmatics IV.2* § 65–66, 511, 527.

49 Tillich, *Systematic Theology II*, 177.

50 Bultmann, *Jesus Christ & Mythology*, 27–32.

rom for alle? (2000). Her er temaet utelukkende er livet etter døden – en *futurisk eskatologi*.⁵¹

I tillegg til at rettferdiggjørelse, tro og frelse er meningsladede begreper som kan tolkes i ulike registre, har vi nå sett at fagteologien opererer med ulike distinksjoner for å skille ulike tolkningsregistre fra hverandre. Vi har sett at mange av dem er overlappende, men samtidig synes det å mangle overordnet konsensus om hvilke distinksjoner som skal brukes og hva de skal bety. Om vi ser bort fra dogmatikkens mange finslippte diskusjoner og forholder oss til disse distinksjonene på et overordnet nivå, er min tese at det er mulig sortere dem under to hovedkategorier: rettferdiggjørelse forstått under evighetens synsvinkel og rettferdiggjørelse forstått under menneskehetens synsvinkel.

Begrepet «under evighetens synsvinkel» (*sub specie aeternitatis*) ble etablert av Spinoza, men har røtter tilbake til Platon, og kan kort fortalt bety å se noe fra et objektivt, tidløst og absolutt perspektiv. Begrepet «under menneskehetens synsvinkel» (*sub specie humanitatis*) betyr å se det samme fra menneskets subjektive synsvinkel, som er begrenset av historisk kontekst og kontingente erfaringer.⁵² At spørsmål rundt rettferdiggjørelsen kan tolkes i begge disse registrene er ikke overraskende, gitt at rettferdiggjørelsen er forankret i Guds suverene handling på den ene siden, og at den på andre siden er en hendelse i menneskets selvforståelse. Det viktige er imidlertid at tematikken endrer karakter ut fra hvilket av disse perspektivene man velger.

Under menneskets synsvinkel er det vanskelig å skille tro fra rettferdiggjørelse, frihet og frelse. Tro forstått som tillit til Guds ubetingede aksept kan kalles realisert eskatologi eller frelse i betydningen frihet, fra det norrøne *frjáls* («fri hals»). Under denne synsvinkelen overlapper tro med Tillichs tale om subjektiv deltakelse i den nye væren. Det overlapper også med Barths tale om menneskets *de facto* rettferdiggjørelse, med ortodoksiens helliggjørelses-begrep og med det som eldre lutherdom kalte effektiv eller transformativ rettferdiggjørelse.

Under menneskets synsvinkel er troen ustabil og situasjonsbestemt. Fra denne synsvinkelen gir det mening å tale om at troen frelser og om en dobbel «utgang» for troende og ikke-troende. Her er tro og frelse *ikke* for alle, og for den det gjelder er tro og frelse relative begreper som endrer innhold og kvalitet over tid. Under menneskets synsvinkel spiller kontingente

51 Grandal, *En kjærlighet med rom for alle?*

52 Kügler, «The Benefits of Living Without Meaning *Sub Specie Aeternitatis*».

faktorer den avgjørende rollen, som forkynnelseens kvalitet, mottakerens mottakelighet, troens troverdighet, de personlige og kulturelle forutsetningene for å forstå og fatte lit til budskapet, sosiale mekanismer som åpner og lukker for å motta sakramentene, og så videre. Alt dette avgjør i praksis menneskers tilegnelse av evangeliet. Rettferdiggjørelse, tro og frelse forstått under menneskehetens synsvinkel er prisgitt slike faktorer. Hvem ble tilfeldigvis døpt? Hvem ble oppdratt innenfor sosiale plausibilitetsstrukturer som gjorde kristen tro nærliggende? Hvilket rom gav livssituasjonen for åndelig modning? Den menneskelige synsvinkelen omhandler det som i prinsipiell forstand er sekundære *konsekvenser* av evangeliet i menneskets erfaringsliv. Samtidig er det gjennom pastorale praksiser at evangeliet holdes ved like og formidles på ny, slik at det på nytt kan slå ned i menneskers fortolkningsrammer.

Det som hører til rettferdiggjørelse under menneskets synsvinkel – troslivet – er tema for tredje del av denne boka. I denne delen har vi også berørt dette perspektivet, men hovedfokuset har vært på hovedinnholdet i selve budskapet under det jeg har kalt «evighetens synsvinkel». Det er kanskje en lite egnet term, gitt at inkarnasjonen skjer i historien, men fordelene med begrepet er at det fastholder betydningen av Guds suverene handling med verden. Enkelte eksistensteologer har blitt beskyldt for å ville fjerne denne dimensjonen til fordel for en rendyrking av menneskehetens synsvinkel. Dette var et poeng i eksistenstilosofen Karl Jaspers (1883–1869) kritikk av Bultmanns avmytologisering: Når man fjerner det mytologiske språket (evighetens synsvinkel), fjerner man legitime uttrykk for eksistensiell innsikt, en kilde til religiøst meningsoverskudd som har noe å formidle i seg selv, ja, man vil til slutt fjerne selve åpenbaringen.⁵³ En bibelfortolkning som vil lukke for det mytologiske meningsmangfoldet i de foreliggende tekstene, til fordel for en «rent menneskelig» mening, vil med andre ord få problemer med å skaffe tilgang til selve kilden til forkynnelseens budskap. Hva jeg her kaller evighetens og menneskets synsvinkel er ikke sammenfallende. De er gestaltet på ulike måter, og begreper som frelse, rettferdighet og hellighet har ulik betydning i de to perspektivene. Men det er en interaksjon og en gjensidig avhengighet mellom dem i mitt perspektiv, de inngår i et sammenhengende hele.

Rettferdiggjørelse sett under *evighetens* synsvinkel omhandler hele verden, til forskjell fra den rettferdiggjørelse som realiseres i livet her og nå under menneskets synsvinkel. Under evighetens synsvinkel står Kristi

53 Karl Jaspers gjengitt i Jaspers og Bultmann. *Myth & Christianity*, 85.

frelsesgjerning i sentrum, og i den grad menneskets tro blir tematisert, så er det gjennom Kristus. Rettferdiggjørelsen av verden er en absolutt og universell realitet. Vurdert fra evighetens synsvinkel gjelder den alle mennesker og hele skaperverket; sett gjennom Kristi objektive frelsesverk er ikke den doble utgang, men apokatastasis det nærliggende syn på frelsen. Evangeliets løfte gis fordi rettferdiggjørelsen allerede er en realitet, forankret i Kristi suverene handling uavhengig av oss og for oss (*extra nos – pro nobis*). Under evighetens synsvinkel er Guds rettferdiggjørelse uavhengig av menneskets varierende tilegnelse, tro og prestasjoner. Løftet står fast uavhengig av forkynnelsens kvalitet, mottakerens mottakelighet, troens troverdighet, og så videre. Alt dette former tilegnelsen av evangeliet i menneskets erfaringsliv, men evangeliet er løftet om Guds ubetingede aksept av det ufullkomne mennesket, som under evighetens synsvinkel er *solus Christus*, han som fyller alt i alle.

Dette løftet, forstått under denne synsvinkelen, anser jeg som preste-tjenestens prinsipielle mandat. Hva innholdet i dette mandatet kan bety, har vært tema for dette kapitlet. Det er dette løftet prester er utsendt for å formidle på utallige måter til mennesker i deres konkrete livssituasjoner. Hvordan denne rollen og tjenesten er tenkt, vil være tema for neste del, som omhandler prestens funksjon. Men først trenger vi å stoppe opp ved noen underliggende distinksjoner som dukker opp i flere nyere diskusjoner om presterollen, ikke minst betydningen av prestens person, nemlig distinksjonene mellom evangelium og evangeliene, mellom Guds Ord og Bibelens ord. Distinksjonene handler om forskjellen mellom det grunnleggende budskapet som vi har drøftet i dette kapitlet, evangeliet, og de tekstvitnene om evangeliene som presten fortolker og formidler evangeliet på bakgrunn av gjennom sin tjeneste.

Skriften – evangeliets kilde

The gospel is not another word for Scripture.

Carl Braathen¹

Skriften alene er en av de fem berømte *sola*-er fra reformasjonen. I forrige kapittel drøftet vi rettferdiggjørelsen av nåden alene (*sola gratia*) som kirkas løfte til mennesket under Loven. Vi var også inne på at frelsen og det nye menneske realiseres gjennom tilliten til løftet eller «troen alene» (*sola fide*), et tema som skal utfoldes mer utførlig i bokas fjerde og siste del. Vi har sett at løftets objektive basis er Kristus alene (*solus Christus*), som opphevede all offerkult ved å ofre seg selv for verden. Menneskenes rettferdighet er derfor ikke dets egen fortjeneste, men Guds ære alene (*solī Deo gloria*). Den autoritative kilden til kirkas kunnskap om dette glade budskapet er Skriften alene (*sola scriptura*).

Spenningen mellom evangeliet og evangeliene

I møte med Skriften alene, altså de bibelske tekstene, møter forkynneren imidlertid et problem. Bibelen har blitt til over flere hundre år, er skrevet på døde språk, er preget av fremmede kulturer, er ikke alltid konsistent og åpner for mange fortolkninger. Med Gadamer kan vi legge til at enhver leser tilegner seg Skriften fra sin egen historiske horisont, som er i kontinuerlig bevegelse, noe som endrer forståelsen. Luthers gjennombrudd er i seg selv et eksempel på dette, den skjedde på grunn av nytolkninger av allerede velkjente bibeltekster. Hva gjør presten, som skal forkynne løftet om nåden

¹ Braathen, *Principles of Lutheran Theology*, 110.

alene, når den aktuelle tekstperikopen «alene» sier noe annet enn evangeliet, forkynner gjerningsrettferdighet og legalisme, er generelt uklar eller bryter med situasjonen som tilhørerne befinner seg i? Tekstene gjør motstand! Det så også Luther. Men som vi så at også Ward og Barth understrekte i bokas innledning, mente ikke Luther at Guds Ord var identisk med Bibelens ord, eller at Bibelen nødvendigvis var klar i alle betydninger av ordet.

Gitt at jeg står, sier Luther i sin *Store galaterbrevskommentar*, overfor en bibelkyndig kristen som er flink til å argumentere for seg, og som fremholder at troende er forpliktet på å overholde bud og retningslinjer som står beskrevet klart og rent i «Skriften alene». Sett at vedkommende begrunner sitt syn ut fra en mengde bibelvers, ja

fremlægger seks hundrede [bibelvers] for gerningsretfærdigheden imod trosretfærdigheden og råber op om, at Skriften modsiger sig selv. [Da skal man svare:] Jeg har *Skriftens ophavsmand og Herre*, og jeg vil hellere stå ved hans side end tro på dig. [...] Se altså til, hvordan du kan komme ud af det med en Skrift, som du siger, er selvmodsigende. Jeg bliver hos Skriftens ophavsmand. [Om man] dog er nødt til at høre på modstandernes vedholdende snak og voldsomme fremhævelse av den slags steder, så skal han ganske enkelt svare således: Du fremhæver stadig tjeneren, det vil sige Skriften, og det heller ikke den hele eller den vigtigste del, men blot nogle steder om gerninger. Den tjener overlader jeg til dig. Jeg holder mig til Herren, som er Skriftens konge.²

I møte med Skriftens vers og enkeltdeler, som kan være både uklare og selvmotsigende, er Skriften klar i sin «hele og viktigste del»: Skriftens vitnesbyrd om Kristus som verdens frelser. Skriftfortolkningens fokus må hele tiden ligge på hva Kristus gjør og sier. Det er kun slik Skriften er klar, ikke i alle sine enkeltdeler, men i sitt sentrum.

Reformasjonens doble skriftprinsipp

Spenningen mellom hovedbudskap og enkeltvers er prinsipielt viktig, fordi den går midt mellom to av de fem *solae*, mellom hensynet til *sola scriptura* og *solus Christus*. Luthers poeng er at denne spenningen bare kan løses ved å holde de to sammen. Hvis man ikke ser dem i sammenheng, vil det gå galt: Uten *Skriften alene* vil ikke verden ha nødvendig kunnskap om Kristus. Skriften alene er det mest autoritative vitnesbyrdet om Kristus verden er gitt. Men uten *Kristus alene* for øye i skriftfortolkningen vil man heller ikke ha

² Luther, *Store galaterbrevskommentar*, 392.

nødvendig kunnskap om Skriften. Kristus alene er Skriftens hovedinnhold og fortolkningsnøkkel. Og når de to vektet opp mot hverandre, er Kristus «Konge» og Skriften «tjener». Gjennom dels banale eksempler viser Luther hva som skjer hvis man lar *Skriften alene* stå alene som skriftprinsipp i møte med alle enkeltvers, som gjerne er formen presten møter Bibelen i når hun skal forkynne. Hvis *Skriften alene* rendyrkes som eksklusivt skriftprinsipp på en slik måte at alle enkeltvers blir like viktige, blir også alle spenninger og selvmotsigelser mellom enkeltvers i Bibelen dypt problematiske. Med en slik forståelse av *sola scriptura* vil tanken om Bibelens klarhet bli vanskelig å forsvare som noe annet enn en rent ideologisk påstand. Men den største faren Luther peker på ved å utelate *Kristus alene* som skriftprinsipp og fortolkningsnøkkel, er den samme faren som også truer kirkas budskap på så mange andre måter: At man med utgangspunkt i enkeltvers forkynner gjerningsrettferdighet, tilslører evangeliets frigjørende kraft for menigheten og lar Lovens dynamikk gjenoppstå fra prekestolen.

Sammenhengen mellom *sola scriptura* og *solus Christus* som et dobbelt skriftprinsipp er også et av de teologiske hovedprinsippene i reformasjonen, sier Nørgaard-Højen.³ Senere får de to henholdsvis betegnelsene «skriftens formalprinsipp» og «skriftens materialprinsipp». Skriften er den *formale* kilden til åpenbaringen, mens Kristus er åpenbaringsens *materiale* eller innhold. Denne distinksjonen er senere blitt problematisert, men som analytisk distinksjon tydeliggjør den likevel grunntanken i luthersk skriftsyn. Bibelen i seg selv er en død bok. Men i denne boka kommer evangeliets levende stemme til uttrykk (*viva vox*). Det doble skriftprinsippet «er reformasjonens egentlige nyopdagelse, der på den ene side udelukker enhver biblisme og tilbedelse av en død bog, og på den anden side blot ikke udelukker, men tværtimod implicerer kristologisk kanonkritikk».⁴

I skriftet *Om den trellbundne vilje* (1525) argumenterer Luther for skriftens klarhet mot Erasmus, som hevder at Skriften mange steder er dunkel. I første omgang synes dette å underbygge en endimensjonal forståelse av *Skriften alene* som prinsipp, hvor klarheten ganske enkelt handler om Bibelens bokstavelige mening på setningsnivå. I dag møter vi denne logikken i spørsmål om kristne er villig til å forholde seg til Bibelens «klare ord» i omdiskuterte spørsmål eller ikke, og hvor det riktige svaret gjerne er implisert allerede i spørsmålsstillingen. Et nærmere blikk på Luthers argumentasjon viser som sagt at han peker en ganske annen vei. For ham er det

3 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 187.

4 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 188.

evangeliet om Kristus, Ordet, som stråler klart frem av Skriftene. Har man først fattet Ordet som Skriftens sentrum, så faller også de mer uklare ordene i Skriftens periferi ned på riktig plass. «Gjennom Ordet er alt som finnes i Skriften rykket inn i det mest dagsklare lys og har blitt kunngjort for hele verden. [...] Ta bort Kristus fra Skriftene, – hva mer vil du da finne i dem? [...] Når saken befinner seg i lyset, gjør det jo heller ikke noe fra eller til om en og annen betegnelse for den ligger i mørke».⁵

Den augsburgske bekjennelse nevner ikke *sola scriptura*-prinsippet, men argumenterer derimot imot en biblisistisk skriftforståelse i artikkel 28. Her påpeker bekjennelsen at ingen lenger følger apostlenes forbud mot å spise blodmat, selv om Bibelen (Lukas) hevder at budet er guddommelig gitt.⁶ Det er naturlig at dette budet er tilbakelagt og ikke lenger følges, hevder Melancthon: «Ved en slik bestemmelse må man nemlig gi akt på hva som er evangeliets blivende vilje (*perpetua voluntas evangelii*)».⁷ Evangeliets blivende vilje er Kristus alene, «skriftens materialprinsipp», som forkynner menneskets rettferdiggjørelse av nåde alene. Da kan man ikke sette opp lovbud som kriterier, selv om de har rot hos apostlene selv. Som Bayer sier: En teologi forankret i evangeliet kan aldri bli biblisistisk.⁸

Luther demonstrerer det doble skriftprinsippet i praksis når han oversetter Det nye testamentet til tysk (1522). Hvert nytestamentlig skrift ble utstyrt med en fortale hvor han bedømte kvaliteten på innholdet i lys av Kristus som skriftens sentrum. «Det er også den rette prøvesten å kritisere alle bøker etter, når man ser om de forkynner Kristus eller ikke, ettersom hele Skriften viser til Kristus [Rom 3] [...] Det som ikke lærer Kristus, det er ikke apostolisk».⁹ Johannes åpenbaring velger han derfor ikke å forholde seg til for sin egen del, for der blir Kristus «verken forkynt eller erkjent».¹⁰ Jakobs brev forkynner rettferdiggjørelse ved gjerninger, og kan av den grunn ikke anses som sant apostolisk.¹¹ Til sammenligning vurderer han Romerbrevet som det sentrale i Det nye testamentet fordi det forkynner «det aller klareste evangelium», og som sådan er «klart nok til å kaste lys over hele Skriften».¹² Kristus er Skriftens klarhet, og som sådan er Kristus Skriftens eget kritiske fortolkningsprinsipp.

5 Luther, *Om den trellbundne viljen*, 126.

6 Apg 15,20.

7 CA 28,66 (Oversettelse endret, lat.: «Est enim perpetua voluntas evangelii consideranda in decreto»).

8 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 131.

9 Luther, «Fortaler til Det nye testamentet på tysk», 83.

10 Luther, «Fortaler til Det nye testamentet på tysk», 86.

11 Luther, «Fortaler til Det nye testamentet på tysk», 82–82.

12 Luther, «Fortaler til Det nye testamentet på tysk», 49.

Verbalinspirasjon?

Sola scriptura spilte en altoverskyggende rolle i reformasjonen. At CA (1530) ikke har noen artikkel om *sola scriptura*, og at Luther heller ikke nevner dette skriftprinsippet i noen av katekismene sine (1529), fremstår derfor påfallende. Så hvorfor forsvinner *sola scriptura*-prinsippet ut av de sentrale læreskriftene fra slutten av 1520-tallet? Nørgaard-Højen forklarer det med at *sola scriptura* ble løsrevet fra *solus Christus* som skriftprinsipp, og i økende grad ble tatt til inntekt for en biblisistisk og fundamentalistisk skriftforståelse. Dette skjedde på den reformatoriske venstrefløy i løpet av 1520-tallet, noe som slett ikke hadde vært Luthers intensjon. Å forbigå skriftsynet i stillhet i de bredt anlagte læreskriftene ble dermed et forsøk på å forhindre at sårbarheten for biblisistisk misbruk av *sola scriptura*-prinsippet ble utnyttet.¹³ Hvis det var en bevisst strategi, var den overhodet ikke vellykket. Gjennom ortodoksien fortrengete *sola scriptura* gradvis prinsippet om *solus Christus* som skriftprinsipp, og ble stående alene igjen som «det lutherske skriftprinsippet». Endringen nedfelte seg allerede i *Konkordieformelen* (1577).¹⁴ Senere i ortodoksien ble tendensen forsterket av læren om Bibelens guddommelige verbalinspirasjon. Dermed var den reformatoriske teologien etterlatt med et mindre selvkritisk, fleksibelt og kristosentrisk bibelsyn enn hva reformatorene selv hadde hatt, et bibelsyn som hadde større problemer med å begrunne teorien om skriftens klarhet og som var mer sårbar for fundamentalisme.¹⁵

Selv om mange av dagens evangelikale og frikirkelige miljøer hegner om «Skriften alene» som sitt reformatoriske skriftprinsipp, så er det i realiteten et annet skriftsyn enn reformatorens de forfekter om ikke «Kristus alene» borger for Skriftens klarhet.

13 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 188.

14 Konkordieformelens første setning lyder slik: «Vi tror, lærer og bekjenner at den eneste regel og rettesnor som all lære og alle lærere skal prøves og dømmes etter, er de profetiske og apostoliske skrifter i Det gamle og Det nye testamentet.» (*Konkordieformelen*, 388). Første artikkel legger *sola scriptura* til grunn som skriftprinsipp og normerende norm for kirkens lære, mens Luthers insistering på *solus Christus* som det andre og like avgjørende skriftprinsippet ikke nevnes. Dermed står konkordieformelen igjen med det Luther kalte «tjeneren» og ikke «kongen», som i andre omgang gjorde den protestantiske tradisjonen sårbar for biblisisme og biblisismens konsekvenser: at evangeliet blir en ny lov og at Skriftens klarhet tilsløres.

15 Grant og Tracy, *History of the Interpretation of the Bible*, 97.

Skjelningen mellom ordene og Ordet

Det er strengt tatt ikke riktig å kalle Bibelen for Guds ord i seg selv, Bibelens ord *vitner* om det sanne Guds Ord, *Logos*, «som ble kjøtt og tok bolig iblant oss». ¹⁶ «The Scriptures bear witness to but are not themselves the Word of God», for å bruke Graham Wards formulering. ¹⁷ Samtidig kan Bibelen *bli* Guds Ord for leseren hvis og når ordene tilegnes som et reelt løfte om Kristi frelsesgjerning for meg. Men det er vel å merke avhengig av Guds ukontrollerbare og selvmeddelende handling, av nåde. Den bibelske kanon er prinsipielt sett er åpen, ifølge Barth. Det er ikke gitt at tekster som innbefattes i Bibelen i dag blir stående, nye skriftfunn kan komme til å endre Bibelens sammensetning. ¹⁸ Kirka hadde ikke tilgang til dagens Bibel før etter flere hundre år, og brukte først «Skriftene» som betegnelse på Det gamle testamentet. Det er fortsatt forskjeller på mikronivå mellom enkelte pretekster og liturgiske tekster i Den norske kirke og den greske grunnteksten. Ord og til og med setninger som forskningen viser at er senere tillegg, er beholdt i norsk oversettelse på grunn av årtusenlang kirkelig tradisjon. ¹⁹ Poenget er ikke at alle bibelske brukstekster dermed må «renses», men snarere at en slik rensing aldri vil være et ferdigstilt prosjekt, for kanons åpenhet innebærer alltid usikkerhet. Poenget er ikke hvilke menneskelige ord som er inkludert i bibelteksten, men det Guds Ord som bibelteksten vitner om. Kristus er Ordet som taler til mennesker på nytt og på nytt *gjennom* ordene.

Ordet er virksomt gjennom evangeliet, prestedtjenestens mandat, og setter fri fra Lovens, syndens og dødens makt. Fra spørsmålet om hva som er prestens mandat skal vi nå gå over til spørsmålet om hvordan presten i praksis utøver sin funksjon og hva som er forutsetningene for å tre inn i denne funksjonen.

¹⁶ Joh 1,14.

¹⁷ Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 14.

¹⁸ Barth, *Church Dogmatics* I.2 § 19–21, 457–537.

¹⁹ Et klassisk eksempel er den siste setningen i Fadervår (Matt 6,13), som mangler i de eldste håndskriftene.

FUNKSJON

For at vi skal komme til denne tro, er det innstiftet en *tjeneste* med å lære evangeliet.

Hva er prestedtjeneste?

«Etter luthersk tenkning er presteembetet en funksjon av evangeliet», sier Trond Skard Dokka i sin systematiske teologi.¹ Dette oppsummerer også mitt svar på spørsmålet som stilles i denne delen, hvor vi skal utforske hvordan prestens overordnede ansvarsområde og konkrete oppgaver kan anses som funksjoner av evangeliet. I bokas første del så vi at prestens oppgaver, funksjoner og rolleforståelse har variert opp gjennom historien, og samtidig gir kirkas autoritative skrifter et relativt koherent bilde av prestens hovedansvar og også mer konkrete oppgaver. Den funksjonen som de nytestamentlige skriftene med ulike betegnelser kalles utsending, tjener, eldste og tilsynsmenn, hadde i stor grad et overlappende mandat som var evangeliets tjeneste.

Redegjørelsen for Lovens dynamikk i bokas andre del tegnet opp konturene av menneskets grunnvilkår. Det er en situasjon som dels er preget av gudbilledlighet og hellighet, men også av ufullkommenhet og skyld, begrensning og død. Det er dette punktet i menneskets eksistens som evangeliets funksjon retter seg mot, ifølge Wingren: «För att evangeliets ord skall nå in till denna punkt hos värje människa är kyrkans ämbete till.»² «For dette er apostlenes egentlige oppgave», sier Luther, «å forklare Kristi embete og herlighet, oppreise de bedrøvede samvittigheter og bringe dem trøst».³ Selve sentrumet i prestens tjeneste er å skjenke evangeliets løfte (*promissio*). Hvis presten stiller krav eller betingelser for løftet, har presten misforstått sitt mandat og svekker evangeliets kraft. Gjennom prestedtjenestens ulike oppgaver skjenkes evangeliets løfte uventet og ufortjent, og gir mennesker del i noe godt som for dem er umulig.⁴

Hva består tjenestens oppgaver i mer konkret? Redegjørelsen av prestedtjenestens kilder i bokas første del viste at både de nytestamentlige skrifterne og de lutherske bekjennelsesskriftene setter oppdraget med Ord og

1 Dokka, *Som i begynnelsen*, 332.

2 Wingren, *Skapelsen och Lagen*, 129.

3 Luther, *Store galaterbrevskommentar*, 385.

4 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 131–132.

sakrament i sentrum for prestatjenesten. I de samme kildene finner vi dernest oppdraget nærmere konkretisert som evangelieforkynnelse og undervisning, generelt forstått som to sider av samme sak, dåp og nattverd, sjelesorg og skriftemål, veiledning og menighetsledelse. Med utgangspunkt i dette vil de følgende kapitlene tematisere henholdsvis forkynnelse, undervisning, sakramentsforvaltning og ritualer, sjelesorg og til slutt ledelse som et samlende perspektiv på prestens tjeneste i menigheten. Først mot denne bakgrunnen blir vi så i stand til å drøfte hvilke forutsetninger en slik tjeneste krever. Her fremtrer teologisk kompetanse og kirkelig forpliktelse som avgjørende. Vi skal samtidig drøfte hvorvidt det skal stilles personlighetsmessige forutsetninger til tjenesten, som vi innledningsvis identifiserte som et tilbakevendende spørsmål i den kristne offentligheten og kirkepolitiske diskusjoner etter årtusenskiftet.

Evangeliets funksjon utspiller seg eksplisitt og implisitt, i ord og handlinger, og på sekulære og kirkelige arenaer. Evangeliet kommuniseres konkret gjennom prekenen, men også på en håndfast måte gjennom sakramentene – det skjenkes i dåpsvannet og i nattverdens brød og vin. Evangeliet lyder gjennom gudstjenestens liturgi, bibellesninger, bønner og salmer, gjennom kirkas overgangsritualer fra dåp til gravferd, gjennom innholdet i konfirmantundervisning og gjennom sjelesorg. Ja, uformelle møter, en kort prat på butikken, et møte på kafeen, et blikk eller en holdning er også kommunikasjon uten at presten selv er oppmerksom på det, og dette er som sådan heller ikke uvedkommende for prestens funksjon. Dokka peker dessuten på at presten i kraft av sin ordinasjon er et symbol på det hellige i seg selv.⁵ Tilsvarende sier den amerikanske pastoralteologen Gordon Lathrop at presten selv symboliserer det evangeliet hun er satt til å formidle.⁶ At prestene har fått en definert arbeidstid og teller timer, endrer ikke på presterollens *symbolske overskudd*. Funksjonen lader rollen med et meningsoverskudd som presten ikke selv rår over eller kontrollerer – rollen kommuniserer idet presten kommer inn i rommet, allerede før hun rekker å åpne munnen. Rollens symbolske meningsoverskudd er imidlertid aldri rent – presten vil alltid være *a broken symbol*. Det maner til profesjonsetisk bevissthet. Evangeliet som ligger latent i presterollens symbolske overskudd, kan både tilsløres og forsterkes gjennom måten presterollen gestaltet på i praksis.⁷

5 Dokka, «Hva er en prest?», 155–157.

6 Lathrop, *The Pastor*, 4–5.

7 Lathrop, *The Pastor*, 5.

Ordinasjonsløftets definisjon av prestens oppgaver

Slik dette «sakramentet» er, slik blir også prestene.

Martin Luther⁸

Ordinasjonsritualet former presterollen, som Luther så. Betydningen av ordlyden i selve ordinasjonsløftet kan derfor neppe overvurderes. Det gjeldende ordinasjonsløftet i Den norske kirke legger avgjørende føringer for *Profesjonsetikk for prester* (2017), *Tjenesteordning med kvalifikasjonskrav for menighetsprester* (2022) og for kirkas organisasjonsstruktur og ansvarsfordeling. Samtidig er ordinasjonsløftet et menneskelig kulturprodukt som endres gjennom historien. For reformatorene var det maktpåliggende å bryte med middelalderens ordinasjonsløfte, som gestaltet *offerprestens* rolle gjennom myndigheten til å forrette messeofferet for levende og døde. Med ordinasjonsløftets endringer har også prestens oppgaver og følgelig rolleforståelsen endret seg gjennom historien.

Siden reformasjonens ordinasjonsløfter har fremstillingen av prestens kjerneoppgaver vært forankret i de nytestamentlige kildene, hvor det primære utgangspunktet er evangelieforkynnelse og forvaltning av sakramentene. Bugenhagens kirkeordinans vektla dessuten prestens ansvar for læren, undervisningen og veiledningen av menigheten, og prestens personlige forpliktelse på å studere og be.⁹ Prestens diakonale funksjon, som en formidler av nestekjærlighet og et moralsk forbilde for menigheten, ble aksentuert i ordinasjonsløftet av 1685.¹⁰ Oppgaver ut over tjenesten med Ord og sakrament er å forstå som ulike uttrykk og funksjoner av det samme oppdraget og kan ikke isoleres fra det: Forkynnelse betegner evangeliets tjeneste i det offentlige rom og sjelesorg betegner evangeliets tjeneste i det private rom, undervisning formidler evangeliet verbalt og sakramentene formidler evangeliet i fysisk skikkelse – og så videre. Elementer i løftet som eventuelt ikke lar seg knytte til evangeliets tjeneste står følgelig under evangeliets korrektiv og kritikk med hensyn til tjenestens kjerne.

En interessant endring i prestens oppgaver siden reformasjonens ordinasjonsløfte, er at den opprinnelige forpliktelsen på «evangeliet» forsvant ut i

8 Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 176.

9 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxvii.

10 *Danmarks og Norgis Kirke-Ritual*, 368–371.

1685, og kom heller ikke tilbake. Siden 1685 har prester derimot forpliktet seg på å forkynne «Guds ord», noe som etter 1920 har blitt ytterligere presisert «som det er gitt oss i Den hellige skrift, og som vår kirke vitner om det i sin bekjennelse». Endringen innebærer en dreining i forkynnensens mandat bort fra evangeliet om Kristus (det såkalt materiale skriftprinsipp) og over til den konkrete bibelteksten (det såkalt formale skriftprinsipp) og den rette lære (kirkas bekjennelse). Dreiningen ble til i ortodoksien og bærer preg av ortodoksiens teologi, og åpner i ettertid også for at forkynneroppdraget er mulig å tolke biblistisk, noe reformasjonens (og evangeliens) opprinnelige forpliktelse på «evangeliet» ikke gjorde.¹¹

Et annet utviklingstrekk etter reformasjonens ordinasjonsløfte, er dreiningen bort fra prestens forpliktelse på undervisning, teologisk lærdom og veiledning. Opprinnelig utgjorde dette løftets lengste del, og bidro til å gestalte presterollen som evangeliets *læreembete*. I 1893, mens vekkelsesbevegelsene fortsatt var på høyden i Norge, ble det lagt inn en forpliktelse på å formane til personlig omvendelse, sann tro og hellig liv inn i ordinasjonsløftet. Dette ble videreført i 1977, og innebar en vektlegging av presten som kristent forbilde og åndelig-moralsk veileder. Denne dreiningen er kanskje mulig å koble til det som er kalt betoningen av prestens hellighet i selve ordinasjonshandlingen. «The ordination rites in the Nordic churches do not always reflect clearly the churches' theology of ordained ministry. A general tendency seems to be that the actual practice of ordination expresses a deeper, i.e., more sacramental understanding of ordination than that which is expressed in the current theology of the churches.»¹² Disse utviklingstrekkene bidrar til å betone prestens hellighet gradvis sterkere.

Gjennom 500 år har ordinasjonsløftenes formulering av prestens kjernefunksjoner satt forkynnelsen av evangeliet og forvaltningen av sakramentene i sentrum. Ut av dette har kirka dedusert, med noe variasjon, et ansvar for undervisning, diakoni og sjelesorg, og for å lede og veilede menigheten i teologiske, åndelige og moralske spørsmål. Ritualet av 1977 trakk dessuten inn igjen reformasjonens forpliktelse på å studere Bibelen og be. Til tross for visse endringer står forståelsen av prestens oppgaver i all hovedsak fast gjennom århundrene, og gjenspeiler fortsatt Kristi oppdrag til apostlene med Ordet og sakramentene. Den kanskje ryddigste fremstillingen i

11 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 131. Nørgaard-Højen sier at Luthers insistering på evangeliet som skriftprinsipp «udelukker enhver biblisme» (Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 188). Denne reformatoriske nyoppdagelsen ble imidlertid fordunklet gjennom ortodoksien og de pietistiske vekkelsesbevegelsene.

12 Iversen, *Rites of Ordination*, 570.

prestetjenestens oppgaver, prioriteringer og indre sammenheng i dagens autoritative tekster er ikke ordinasjonsløftet, men *Tjenesteordning med kvalifikasjonskrav for menighetsprester*. Paragraf 2 definerer prestens ansvar og funksjon slik:

Presten skal forvalte Ord og sakrament slik at kristen tro og kristent liv fremmes i menighetene ved å

- a) holde forordnede gudstjenester og forrette kirkelige handlinger,
- b) utføre dåps- og konfirmasjonsopplæring,
- c) utøve sjelesorg og veiledning, gå med dødsbud, reise i soknebud og også ellers besøke syke og
- d) utføre forkynnerarbeid og annet menighetsbyggende arbeid.¹³

Et viktig spørsmål som reises av prestens konkrete oppgaver i tillegg til tjenesten med Ord og sakrament, er at disse oppgavene har også andre ansatte og frivillige ansvar for. Kirkerådet har dessuten foreslått at Ordet i fremtiden kan være et felles ansvar for alle vigslede tjenester, uavhengig av kompetanse og ansvarsområde, og at prestetjenestens særlige bidrag kan være sakramentsforvaltning.¹⁴ Dette leder oss først inn i det praktiske spørsmålet om prestens samarbeidspartnere og dernest inn i det teoretiske spørsmålet om embedsteologi. Begge disse angår rammene og rekkevidden for prestens funksjoner i menighetens fellesskap, og trenger derfor en klargjøring før vi går inn i forståelsen av forkynnelse og andre oppgaver.

Prestens funksjon i samvirke med kateket, diakon og kantor

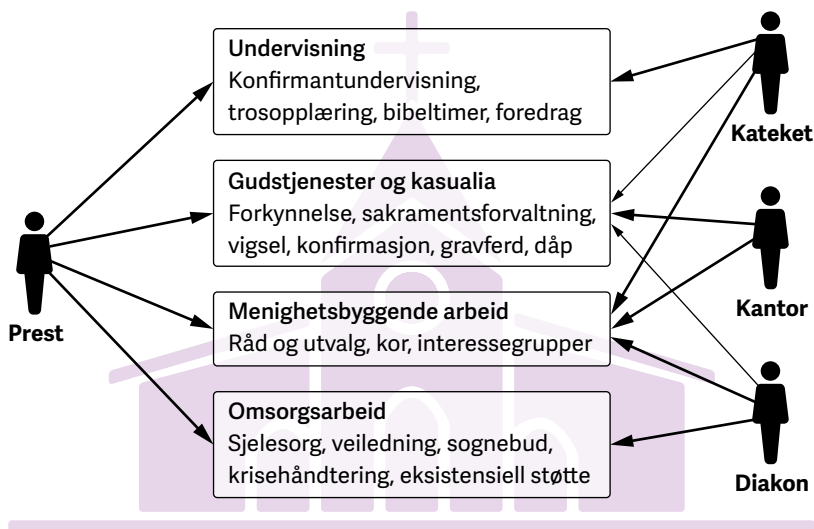
Den nevnte tjenesteordningen formulerer sammenhengen mellom prestens mandat og funksjon på en klargjørende måte: Forvaltningen av Ord og sakrament er mandatet, og dette mandatet utøves ved å holde gudstjenester, utføre konfirmasjonsopplæring, utøve sjelesorg og drive diakonalt arbeid.

En sammenstilling viser imidlertid at prestens funksjoner og ansvarsområder i menighetens virksomhet i noen grad overlapper med både kateketens, diakonens, kantorens og menighetsrådets oppgaver og ansvar. Disse

13 Gjeldende tjenesteordning i 2025 sier at presten under punkt d) skal utføre annet menighetsbyggende arbeid «i samråd med menighetsrådet» (Den norske kirke. «Tjenesteordning med kvalifikasjonskrav for menighetsprester»). Kirkemøtet vedtok i 2025 at denne presiseringen i fremtiden skal strykes og at punkt d) skal suppleres av en setning som fastslår at prestetjenestens menighetsbyggende virksomhet «er forpliktet på de planer og prioriteringer som menighetsrådet fastsetter.» (Den norske kirke. «Protokoll for Kirkemøtet 2025», 24)

14 Den norske kirke. «BM 2024 - 2027 47/24. Arkivsaksak: 20/01358-37»

andre tre vigslede stillingene overlapper imidlertid mindre seg imellom. De fremstår derfor som mer spesialiserte ansvarsområder, mens prestetjenesten fremstår som menighetens generalisttjeneste. Dette setter presterollen i en særstilling med hensyn til omfanget av både ansvar og samarbeidsbehov i praksis.



Figur 1. De vigslede stillingenes ansvarsområder i Den norske kirke med utgangspunkt i stillingenes tjenesteordninger.

Figuren illustrerer at prestetjenesten ifølge gjeldende ordinasjonsløfter og tjenesteordninger har ansvar for alle deler av den kirkelige kjernevirksomheten, og derfor er den profesjonen som samarbeider mest med andre profesjoner i yrkesutøvelsen. Men bildet av overlappende ansvarsområder er imidlertid mer komplekst enn som så, fordi prestens ansvar også sammenfaller med menighetsrådets. Paragraf 12 i *Kirkeordning for Den norske kirke* lyder slik:

Menighetsrådet skal ha sin oppmerksomhet henvendt på alt som kan gjøres for å vekke og nære det kristelige liv i soknet, særlig at Guds ord kan bli rikelig forkynt, syke og døende betjent med det, dømte gis trosopplæring, barn og unge samlet om gode formål og legemlig og åndelig nød avhjulpet.¹⁵

15 Kirkeordning for Den norske kirke, § 12.

Ved å ha ansvar for evangelieforkynnelse, diakoni og sjelesorg, trosopp- læring og undervisning, er menighetsrådet i Den norske kirke tilskrevet et *pastoralt* ansvar for menigheten. I bokas første del så vi at det ligger en demokratisk impuls i evangeliet, og at denne tas frem igjen under refor- masjonen. Samtidig kan betydningen av demokrati tolkes på ulike måter. Hvor menighetsrådet i de andre skandinaviske folkekirkene er mer avgrenset til administrative styringsoppgaver, er den mer pastorale tolkningen av rådets ansvar et særnorsk fenomen.¹⁶ At de folkevalgtes ansvarsområde overlapper med prestens, tilfører en ekstra kompleksitet til balansen mellom demokrati, teologisk kompetanse og ledelse av de ulike delene av menig- hetens virksomhet. Ifølge organisasjonsteoretikerne Bolman og Deal gir klarhet mellom ansvarsområder et «underavgrenset system», det vil si en strukturell sårbarhet for konflikter på det horisontale nivået. Hvis spørsmål om makt og ansvar ikke reguleres tydelig nok av regelverket, må spør- målene forhandles mellom de ulike aktørene lokalt.¹⁷ På papiret gir dette en organisasjonsmodell for godværsdager. Empiriske studier bekrefter at Den norske kirkes organisasjonsmodell også er sårbar for konflikter i praksis og oppleves uklar.¹⁸

Prestetjenestens funksjon fremstår relativt avklart. Men grenseopp- gangene mellom prestens ansvarsområde, de andre vigslende stillingenes og de valgte rådenes ansvarsområder, fremstår uavklart. Det fremstår også uavklart hvem som har det vertikale lederansvaret der hvor ansvars- områdene mellom ulike aktører overlapper horisontalt. I det følgende vil jeg lete etter teoretiske verktøy som kan hjelpe oss å forstå disse uklarhe- tene bedre. Tjenesteteologien, den mest toneangivende teorien om Den norske kirkes tjenestemønster, understreker at alle kirkelige tjenester har sine distinkte særpreg, forankret i individuelle nådegaver. Prestetjenesten er en blant en rekke tjenester som er innbyrdes forskjellige og samtidig likestilte i kirka.¹⁹ Dette er med andre ord en teori som gjør oss årvåkne for forskjeller mellom ansvarsområder, men den gir ikke like gode verktøy til å forstå de dokumenterte likhetene som også preger kirkas organisasjons- modell. I et forsøk på å avklare de teoretiske rammene for prestens funksjon i forhold til andre tjenester og frivillige vil jeg derfor starte et annet sted, og utforske om det ligger teoretiske ressurser for å forstå dagens overlappende

16 Bagge og Abildgaard, «Menighedsrådets daglige teologiske/ledelsesmessige tilsyn»

17 Bolman og Deal, *Nytt perspektiv på organisasjon og ledelse*, 233–236.

18 Fretheim, «Church Leadership and Congregational Change», 87-90; Fretheim, «Menighetsrådet», 73

19 Hegstad, *Den virkelige kirke*, 125–147.

ansvarsområder i det gamle begrepet «kirkas embete». I det følgende skal jeg utforske embetsbegrepet i lys av etymologiske, forvaltningsmessige og teologiske perspektiver, før jeg går over til redegjørelsen for prestens konkrete oppgaver.

Hva betyr «det kirkelige embete»?

Begrepet «embete» har vært omdiskutert i teologi og kirke siden reformasjonen. «Dette ordet 'embete' svever omkring i luften uten at man gir en skikkelig definisjon av det», sa Jacob Jervell i 1961.¹ Da var presten fortsatt kongens embetsmann, noe som ikke er tilfelle lenger. Blant 1960-tallets store teologer argumenterte Gustaf Wingren for en relativt funksjonell embetsforståelse, mens Regin Prenter nærmet seg et sakramentalt embets-syn. Kirkerådsutredningen *Embete og råd* (1987) omtaler ikke bare preste-tjenesten, men også den kirkelige rådsstrukturen og alle døpte som kirkelige «embetsbærere». ² I nyere norsk teologi tar Trond Skard Dokka til orde for en luthersk inspirert embetsteologi, mens Harald Hegstad erstatter «embetet» med «tjeneste».

I det følgende vil jeg forsøke å avklare hva som ligger i embetsbegrepet ved å gå inn i det fra en begrephistorisk synsvinkel. På dette grunnlaget skal jeg argumentere for at «det kirkelige embete» omtalt i CA 5 ikke nødvendigvis betegner én bestemt kirkelig tjeneste eller rolle, men snarere kirkas spesifikke ansvarsområde. Som sådan kan embetsbegrepet kanskje også hjelpe oss å forstå utfordringene ved den nevnte ansvarsfordelingen i Den norske kirke bedre.

Embetets etymologi og kirkelige bruk

Embetsbegrepet brukes allerede i Norges første bok, *Gamal norsk homilie-bok* fra tidlig 1200-tall. Her brukes *æmbæte* spesifikt om tjenesten med Ord og sakrament i Guds hus.³ Tre hundre år senere taler reformasjonens norske kirkeordinans både om «det hellige Kircke embede» i bestemt

1 Jervell, «Evangeliets evige vilje», 41.

2 Saxegaard og Johannessen, «Embete og råd. En gjensisitt».

3 Indrebø, *Gamal norsk homiliebok*, 35.21.

form entall og om kirkelige embeter i flertall. De lutherske bekjennelsesskriftene på tysk bruker ekvivalenten *Amt* (*das Predigeramt*, CA 5) om kirkas forkynnerembete.

Den etymologiske kilden til både «embete», «ambassadør» og «amt» er det keltiske *ambaktos*. *Ambaktos* betød opprinnelig en som er sendt (*aktos*) rundt (*amb*); altså en *utsending*, tjener eller budbærer.⁴ Dette betyr at det finnes et semantisk sammenfall mellom det keltiske *ambaktos* og det greske *apostolos*. Som kirkelige begreper betegner begge ordene *utsending* i evangeliets tjeneste. Embetet er apostolatet.

Ambaktos impliserer også et lederansvar. Roten *aktos* er etymologisk forbundet med det greske *agō* (ἄγω), som betyr å føre, lede eller drive.⁵ Det viktigste ordet de første menighetene tok i bruk for menighetens leder, *presbyteros*, ble på gresk også brukt om ambassadører.⁶ Det er med andre ord flere etymologiske og semantiske koblinger som historisk sett har gjort «embete» til en nærliggende betegnelse for presterollen.

Når embetsbegrepet i kirkelig sammenheng likevel er både uklart og omstridt, har det også historiske årsaker. Allerede de nytestamentlige skrifternes mange navn på funksjonen med Ord og sakrament i menigheten skapte begrepsmessig uklarhet for ettertiden. Men vår tids uklarhet rundt embetsbegrepet mer spesifikt synes først og fremst å være et resultat av de reformatoriske skrifterne, som er notorisk flertydige og upresise i begrepsbruken. Vi har sett at CA 5 omtaler kirkas embete i bestemt form entall (*Amt*), det samme gjør CA 14 og 28. Samtidig omtaler CA 28 også biskopens embete (*das Bischöfliche Amt*). Er dette å forstå som et eget embete eller et «embete i embetet»? CA 16 omtaler fyrsteembeter og dommerembeter, mens CA 20 omtaler alle former for ansvar og plikter som enhver er pålagt som «embeter» (*Aemter*). I bokas første del har vi allerede sett en tilsvarende uklarhet i Bugenhagens kirkeordning, som på den ene siden taler om *det kirkelige embetet* som om det var én ting, og samtidig lister opp en rekke ulike «embeter» i kirka, som skolemestre, prester, superintendentter og jordmødre, foruten en rekke andre kirkelige titler og roller i tillegg til presten.⁷ I lys av denne arven er det ikke rart at «ordet 'embete' svever

4 Caprona, *Norsk etymologisk ordbok*, 1526.

5 Caprona, *Norsk etymologisk ordbok*, 687.

6 *Presbyteros*, eldste, går trolig tilbake til et indoeuropeisk ord som betyr «den som går foran» (Caprona, *Norsk etymologisk ordbok*, 913).

7 Blant disse finner vi *Prest*, *Degen*, *Prouist*, *Superattendent*, *Sognepræst*, *Biscop*, *Diacon*, *Kirckewerie*, *Raad* og *Canich*. Se hhv. Bugenhagen. *Den rette Ordinants*, xv, xvi, lxix, lxx, lxxi, lxxiv.

omkring i luften», som Jervell sa; det har det også etter alt å dømme gjort siden reformasjonen.

Samtidig peker denne opprinnelige flertydigheten på at «det kirkelige embete» ikke nødvendigvis kun er reservert for prestedtjenesten, slik Hegstad synes å argumentere for.⁸ Den historiske gjennomgangen tyder på at embetsbegrepet også kan betegne noe annet enn kirkelige roller og tjenester. For hjelp til å sirkle inn en mer presis begrepsforståelse trenger vi å undersøke hvordan begrepet brukes i andre sammenhenger i samtiden.

Embetet i moderne statsforvaltning

I dag betegner «embete» en høyere stilling i statstjenesten som en utnevnes til av Kongen i statsråd. Både ordningen og ordet er mindre brukt enn før. Sogneprester var kongelige embetsmenn frem til 1989, og mange stillinger som før var embeter bekles i dag av tjenestemenn eller statsansatte.

Embetsbegrepets opprinnelige dobbelthet mellom å stå under ansvar og å utøve ansvar, er fortsatt definerende for statlige embeter. *Statsforvalter* betegner siden 2021 embetet som har ansvar for å følge opp vedtak og retningslinjer fra Storting og regjering i et fylke. Statsforvalteren leder gjerne over hundre ansatte som bistår i forvaltningen av *statsforvalterembetet*. Et embete må ikke sammenfalle med én stilling eller én profesjon, selv om det kan gjøre det. Embetsbæreren er den som har det offentlige ansvaret for det gitte ansvarsområdet.

Før kunne en sogneprest ha en kapellan, diakon eller kateket til å hjelpe seg i embetet. På mindre steder hadde sognepresten det offentlige ansvaret for embetsutøvelsen og var samtidig den eneste som var ansatt til å utøve alle funksjonene i det. I små menigheter kan presten fortsatt være den eneste ansatte som ivaretar forkynnelse og sakramentsforvaltning, sjelesorg og diakoni, veiledning og undervisning. I slike tilfeller er det et sammenfall mellom embetets ansvarsområde og prestens utøvende tjeneste. Men vanligvis er det flere aktører som forvalter kirkas ansvarsområde sammen med presten. Tilsvarende ivaretas statsforvalterembetets ansvarsområde i praksis ikke av en person, men av embetsverket som helhet. Nettopp derfor er det etter min oppfatning viktig å understreke at de to tingene, det kirkelige embete og prestedtjeneste, prinsipielt sett *ikke* er det samme.

8 Hegstad, *Den virkelige kirke*, 133.

Et embete utgjør en fast og definert del av det offentlige. Embetet tilhører som sådan alltid fellesskapet, ikke personen som bekler det. Slik er det også i kirka. Et embete er noe man *tiltrer* eller *besetter*, noe man opptrer *i kraft av* eller *på vegne* av. Den som kommer i embets *medfør*, kommer i kraft av et offentlig ansvar man er tiltrodd, ikke i kraft av personlige kvaliteter.

Det kirkelige embete betegner dermed kirkas spesifikke ansvarsområde. Det består primært av ansvaret for å lære og forkynne evangeliet og for å forvalte sakramentene, og for å utøve sjelesorg, veilede og å utøve diakoni. Kirka har til enhver tid hatt flere ansvarsområder av administrativ og merkantil art også, som er nødvendige for enhver virksomhet. Embetet tilhører ikke presten, det tilhører hele kirka. Samtidig er heller ikke embetet noe kirka «eier», for embetet kommer til kirka utenfra. Embetets innhold er forankret i Kristi innstiftelse forut for kirka. Luther definerer det kirkelige embete som evangeliets embete, som i egentlig forstand er forkynnelsen, sekundært i andre kommunikasjonsformer som også går tilbake til Kristus: «Gud er rik i sin nåde. Først gjennom det muntlige ord når syndenes forlatelse blir forkynt i all verden. Det er evangeliets egentlige embete [*Ampf*]. For det andre ved dåpen, og for det tredje gjennom alterets hellige sakramente. For det fjerde gjennom nøkle-makten, og dessuten gjennom brødrenes gjensidige samtale og trøst.»⁹

Luther beskriver embetet som evangeliets ansvarsområde, og det utøves gjennom spesifikke funksjoner som samlet sett utgjør kirkas kjennetegn. Samtidig som evangeliets virksomhet ikke kan låses til prestens tjeneste (jf. henvisningen til fellesskapets gjensidige trøst), er Luther også klar på at en person må ha det overordnede lederansvaret for evangeliets funksjoner i enhver menighet. Som vi så i bokas første del, understrekte Luther prestens lederfunksjon som en måte å sikre *evangeliets* lederfunksjon på. Skal evangeliet lede kirka trenger den en *ordnet* (*ordinert*) tjeneste med evangeliet. Oppgjøret med svermerne lærte Luther at uten et ordnet ansvar var evangeliet sårbart for å miste sin klarhet og de kirkelige fellesskapene sårbare for ufred.

I senmoderne samfunn følger det med en rekke pragmatiske, merkantile ansvarsområder i kirka som er nødvendige forutsetninger for utøvelsen av det distinkt kirkelige ansvaret. Disse må likevel ikke sammenblandes med det som er kirkas ansvarsområde i egentlig forstand, med «det kirkelige embetet». Kjernen i kirkas embete er ifølge Luther ansvaret for evangeliet,

9 Luther, «De schmalkaldiske artikler», 254. Ty. «das eigentliche Ampt des Euangelii» (Luther, *Die Schmalkaldischen Artikel*, 240).

som tilhører alle døpte. Et tilsvarende syn uttrykkes av Melanchthon, som sier at embetet

ikke tilhører noen enkelt person, men kirken. [...] Av denne grunn er det også kirken som i prinsippet har kallsretten. [...] Denne tjenesten i den nye pakt er ikke bundet til steder og personer som det levittiske prestedømmet. Men det er spredt utover hele verden, og er der hvor Gud gir sine gaver, apostler, profeter, pastorer, lærere. Tjenesten har ikke sin gyldighet på grunn av personens autoritet, men på grunn av det Ordet som er gitt den av Kristus.¹⁰

Mens kirkas embete er gitt den av Kristus og derfor står fast, kan *presterollen* i reformatorisk forstand forstås som en instrumentell ordning kirka har opprettet for å forvalte sitt embete på en ordnet og kvalitetssikret måte. Presterollen betegner en tjeneste, i moderniteten utviklet til en faglig profesjon, som har i oppgave å ivareta kirkas embete. Fordi embetet i seg selv ikke er knyttet til bestemte personer, roller eller stender, men varierer ulike steder, kan det også finnes ulike roller og tjenester som bidrar i forvaltningen av kirkas embete. Dette avgjøres av praktiske forhold. Samtidig trenger kirka, som Kristi legeme, å kalle personer til evangeliets embete på kirkas vegne, slik Kristus kalte apostlene. Men embetsbærerens autoritet stammer *ikke* fra den kirka som kaller vedkommende, men fra evangeliet. Det er kun ved å være tro mot evangeliet at kirkas tjener er tro mot kirka, også der evangeliet viser seg å si noe annet enn kirkas myndigheter. Både prestens og kirkas autoritet stammer fra evangeliets autoritet, som er det ytre kriteriet både kirke og prestatjeneste til enhver tid måles mot.

Byråkratisering av det kirkelige embete

I moderne statsforvaltning betyr embete et offentlig ansvarsområde, det betegner både et *virksomhetsområde* og et geografisk *embetsdistrikt*.¹¹ I 2025 er fylket statsforvalterens embetsdistrikt. Et prestegjeld betegnet opprinnelig sokneprestens embetsdistrikt.¹² En embetsbærer forvalter med andre ord ansvaret for virksomheten innenfor et gitt geografisk distrikt. Embetets ansvar for virksomheten inkluderer i statlig sammenheng arbeidsgivers styringsrett over ansatte i embetsverket. Etter innføringen av kirkeloven i 1997 har alle ansatte i menighetene unntatt prestene vært ansatt av Kirkelig

10 Melanchthon, «Traktaten om pavens makt og overhøyhet», 267.

11 Caprona, *Norsk etymologisk ordbok*, 1052. Det er betegnende at det norske navnet på fylke frem til 1918 var «amt» (Caprona, *Norsk etymologisk ordbok*, 1012).

12 Caprona, *Norsk etymologisk ordbok*, 914.

fellesråd med kirkeverge som arbeidsgiver. Dette inkluderer stillinger med ansvar for bestemte deler av det kirkelige embete som sjelesorg og diakoni, trosopplæring og undervisning. I praksis er dermed disse delene av det kirkelige embete overlatt til kirkevergens ledelse, ikke biskopers eller presters ledelse, med kommunen som embetsdistrikt, ikke soknet eller bispedømmet. Skulle biskopene miste arbeidsgiveransvar og styringsrett overfor prestene, som har vært foreslått i Den norske kirke, ville alle deler av det kirkelige embete bli lagt inn under en byråkratisk ledelse uten krav om kallsmessig forpliktelse eller kompetanse på evangeliet.¹³ I så fall utøves ikke kirkeledelse i lys av Ord og sakrament, og presten er ikke lenger navnet på menighetens leder, men en som utøver forkynnelse og sakramentsforvaltning på noen andres vegne.

Byråkratiseringen av embetets forvaltning kan dels kobles til en byråkratisering i samfunnet generelt, hvor generalistledere fortrenger de tradisjonelle profesjonenes fagledelse.¹⁴ En tilsvarende utvikling preger også andre nordiske folkekirker.¹⁵ Den norske kirkes spesifikke tradisjon og ideologiske kultur er dessuten preget av pietismen. I bokas første del så vi hvordan pietismens tankegods bidro til å berede grunnen for en slik utvikling. Det er mulig å spore en lang og relativt konsistent idéhistorisk linje fra pietismens forestillinger om prestedtjenesten og det allmenne prestedømme på slutten av 1600-tallet, via overdragelsesteoriens innflytelse i Norge etter 1850-tallet, til etableringen av lov om menighetsråd i 1920 og ordinasjons- og vigslingsliturgiene etter 1977, videre frem til den såkalte samvirkemodellen som ble formulert i Kirkerådsutredningen *Kirkens embete og råd* i 1987, et prinsipp som i sin tur ble lagt til grunn for Kirkerådets forslag til ny kirkelig organisering i 2021. Den post-pietistiske grunnforestillingen som kan spores gjennom denne utviklingen innebærer at prester og lekfolk utgjør to kirkepolitiske «stender» som må «balanseres» mot hverandre fordi de har samme ansvarsområde. I praksis leder denne forestilingen til doble ledelsesstrukturer og overlappende ansvarsområder, med andre ord til en unødvendig komplisert organisasjonsmodell.

13 Neset og Tvedt, «Biskopene mister arbeidsgiveransvaret».

14 Karp, *Lederisme*, 66–69.

15 Sigurdson, *Vad är teologi?*, 26–28.

Det kirkelige embete og det allmenne prestedømme

Det var nettopp fordi *alle* døpte i prinsippet hadde myndighet til å forkynne Ordet at kirka måtte utpeke *noen* til å gjøre det i praksis, påpeker Leif Grane. Alternativet ville bli kirkelig maktkamp og konflikter, og utpekningen går i kirka helt tilbake til Kristus selv.¹⁶ «Dette må overlates til en enkelt, og bare denne ene skal man la preke, døpe, gi syndstilgivelse og utdele nattverden; alle andre skal være fornøyd med det og gi sin tilslutning. Der hvor du ser dette, der skal du være sikker på at Guds folk [...] er å finne.»¹⁷ Uavhengig av konfesjonelle skillelinjer kan ikke det allmenne prestedømme eksistere uten å kalle noen av sine egne til å forvalte evangeliets tjeneste, som er kirkas livsnerve og kjennetegn. George Lindbeck understreker: «The *ministerium verbi* is the *nota ecclesiae* (Ap. VII, 20, German). On analogy with the 'satis est' of CA VII, one can say that this is the one office indispensable for the true unity of the church.»¹⁸ Spørsmålet er med andre ord ikke *om* embetet med Ord og sakrament er normerende for en kristen kirke, men på hvilken måte det er normerende. Spørsmålet er hvordan embetet til enhver tid skal fortolkes.

Ved *dåpen* blir alle del i kirkas ene vertikale stand, det allmenne prestedømme, gjennom å bli podet inn på Kristus, den eneste og siste offerprest. «Det er dåpen, evangeliet og troen som alene gjør mennesker geistlige og skaper et kristent folk», sier Inge Lønning, «alle kristne er i sannhet av geistlig stand, og der er ingen annen forskjell på dem enn forskjellen i arbeidsoppgaver».¹⁹ Ved *ordinasjonen* kaller dette allmenne prestedømmet en av sine egne til å forvalte det horisontale ansvaret for å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene i kirka. Her er ingen overlappende ansvarsområder, for den kristne kirke har ingen prestelig «stand» i tillegg til det allmenne prestedømme. Presten *er* det allmenne prestedømmets valgte kirkeledelse. «Derfor lærer vi aldeles klart av apostelen at det i kristenheten skal gå slik til at hver by velger ut en lærd og from borger av menigheten, overdrar ham preste-embetet og livberger ham på menighetens bekostning.»²⁰ Det er ikke noen spesiell religiøs status, kun prestens konkrete ansvar og funksjon, som skiller presten fra andre døpte. Tilsvarende har andre døpte andre spesifikke ansvarsområder og tjenester i samfunnet, fra bønder og skomakere til leger,

16 Grane, *Protest og konsekvens*, 130.

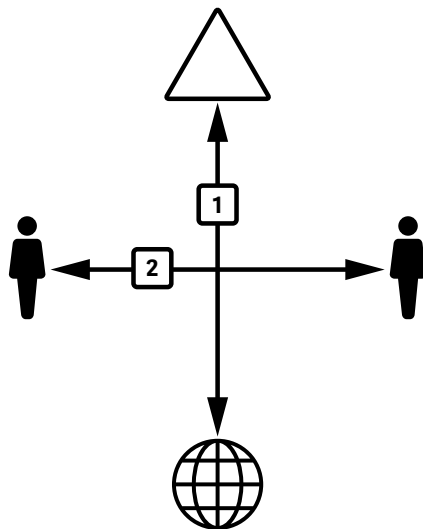
17 Luther, *Om konsilene og kirken*, 247.

18 Lindbeck, «The Lutheran Doctrine of the Ministry», 591.

19 Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 634.

20 Luther i Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 635.

IT-konsulenter, lastebilsjåfører og fengselsbetjenter. Forskjellen mellom det kirkelige embete og det allmenne prestedømmet kan grunnleggende sett illustreres ved hjelp av to forskjellige akser:



Figur 2. Illustrasjon av den lutherske tanken om (1) det allmenne prestedømme som betegnelse på menneskets vertikale gudrelasjon og (2) prestedetjenesten som evangeliets horisontale funksjon.

I den historiske gjennomgangen i del 1 så vi hvordan pietismen bidro til å omdefinere både forståelsen av det allmenne prestedømme og av presterollen. For det første skjøv pietismen forståelsen av *det allmenne prestedømme* fra en vertikal forståelseshorisont, som handlet om foreningen med Kristus som offerprest og frelsen, til en horisontal forståelseshorisont, som handlet om å utøve «pastorale» funksjoner i menigheten. For det andre skjøv pietismen forståelsen av *prestedetjenesten* fra en horisontal forståelseshorisont, hvor den primært innebar evangeliets offentlige tjeneste, i retning av en vertikal forståelseshorisont, hvor presten i større grad ble ansett som en særskilt hellig person.

Enkelt sagt er tendensen at den opprinnelige (nytestamentlige og lutherske) forståelsen av det allmenne prestedømme og prestedetjenesten vendes på hodet. Vi har sett at denne tendensen oppstår igjen og igjen gjennom kirkas historie, og det er en tilsvarende utfordring vi møter også i den post-pietistiske tradisjonen. Samtidig har vi sett at den post-pietistiske modellen vanskelig lar seg utlede av de bibelske kildene til forestillingen om det allmenne prestedømme slik den formuleres i Første Petersbrev

2 og Andre Mosebok 19,5–6. Disse få bibelversene handler om den nye og den gamle pakt, og reflekterer en tankestruktur som særlig utfoldes i Hebreerbrevets kristologi. Den post-pietistiske modellen fyller etter min mening begrepet det allmenne prestedømme med et annet innhold, som ikke uten videre lar seg integrere med evangeliens vitnesbyrd om utsendelsen av apostlene.

Noe av roten til problemet er trolig at kirka over tid glemte det grunnleggende skillet mellom den førkristne offerpresten (*hierevs*) og evangeliets tjeneste (*presbyteros*). Som vi har sett, er det gode grunner til at dette skillet tilsløres opp gjennom kirkehistorien. Tilsløres imidlertid forskjellene mellom disse to, så tilsløres også forskjellen mellom dåp og ordinasjon, mellom kirkas vertikale og det horisontale nivå, og mellom den døptes relasjon til Kristus og relasjonen til verden.

Det kirkelige embete og prestedtjenesten

Vi har så langt knyttet sammen kirkas embete og presterollen. Samtidig viste bokas første del at det historisk sett ikke finnes noe nødvendig en-til-en-forhold mellom de to. Presterollen kan i praksis både overlappe mye og lite med kirkas embete. Prestens myndighet til å ofre for levende og døde i middelalderen, rollen som Kongens embetsmann i enevoldstiden og presten som særskilt hellig forbilde under pietismen, er alle eksempler på kjennetegn som har fungert definerende for presterollen i gitte tidsepoker. Men ingen av disse kjennetegnene har hatt direkte med det kirkelige embete å gjøre, slik Kristus definerer det i form av sitt oppdrag til apostlene. Det kirkelige embetet utgjør et stående kritisk korrektiv til enhver presterolle til enhver tid. Både kirka, presterollen og den enkelte prests tjeneste står under evangeliet som sin ytre kilde til veiledning og kritikk. Evangeliets kritiske funksjon tilhører hele kirka og alle i den enkelte menighet. Nettopp derfor utpeker kirka prester og biskoper som er kvalifisert og personlig forpliktet til å utøve denne kritiske funksjonen. Presten er ingenting uten evangeliet, og evangeliet er heller aldri noe presten selv kan besitte. Embetet er ikke formet etter presterollen, det er motsatt: Presterollen må kontinuerlig modelleres etter kirkas embete. Dette er en teologisk oppgave.

I bokas første del så vi at presten fra og med reformasjonen sjelden har vært helt alene i forvaltningen av kirkas embete, selv om presten har båret ansvaret for embetet. Det har alltid eksistert ulike stillinger, roller og tjenester som har ivaretatt større og mindre deler av embetet. Frem til

de siste tiårene har stillinger og verv som kateket og diakon vært plassert under prestens ledelse og har også ivaretatt spesifikke deler av embetet med sin mer spesialiserte kompetanse. Denne innsikten ble i siste halvdel av 1900-tallet betegnet som «tjenestedifferensiering». Begrepet reflekterer en innsikt som ligger i de nytestamentlige kildene sett under ett og som også impliseres i CA og i reformasjonens kirkeordinans. Begrepet evner dessuten å forklare det faktum at ansvarsområdene til flere ulike kirkelige tjenester i praksis overlapper med hverandre, både historisk sett og i dagens norske kirkevirkelighet. Utgangspunktet for denne teorien er evangeliens beretninger om Kristi innstiftelse av oppdraget med Ord og sakrament. Embetet betegner det apostoliske oppdrag som er kirkas egentlige ansvarsområde, hva CA 28 også kaller kirkemakten (*de potestate ecclesiastica*): Kirkemakten er «ifølge evangeliet en myndighet eller fullmakt fra Gud til å forkynne evangeliet, forlate og fastholde synder og forvalte sakramentene». Mellom dette ene embetet og de mange tjenestene er det ikke et enten-eller, enten et monolittisk presteembete, eller et mangfold av likeverdige tjenester. Det er begge deler, og kirkas skiftende mangfold av roller og funksjoner kan dermed forstås som et mangfold av tjenester i embetet.

Embetet er definert av Kristus og det tilhører Kristus, og dermed hele kirka. Prest er navnet på embetsbæreren, den som bærer et helhetlig ansvar for det kirkelige embetet eller ansvarsområdet – «mens han er i embedet, har han ledelsen», som Luther sier.²¹ I et slikt perspektiv vil det alltid være et kirkelig embete, men det må ikke være presteembete. I den grad presten har et embete er det kirkas embete han forvalter, ikke hans eget. Embetsbegrepet bør ikke forkastes, men det bør forbeholdes Kristi tidløse oppdrag med Ord og sakrament – som er det kirkelige embete i bestemt form entall. Kirkelige roller er noe annet, de varierer med tid og sted. For klarhetens skyld kan disse kalles tjenester i ubestemt form flertall. Som i hver virksomhet må det være en som står ansvarlig for virksomhetens ansvarsområde, og kirka kaller den lederfunksjonen prest; sokneprest om ansvarsområdet er soknet, prost i prostiet og biskop i bispedømmet. Prinsipielt sett betegner alle titlene et hovedansvar for forvaltningen av det kirkelige embetet. De differensierte titlene uttrykker ikke separate tjenester, men ulike nivåer av ansvar i embetet.

Det kirkelige embete, slik det defineres av Kristus, er ansvaret for å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene. Allerede i de nytestamentlige

²¹ Luther, *Til den kristne adel af den tyske nasjon*, 47.

skriftene utkrystalliserer oppdraget seg i form av mer spesifikke praksiser vi gjenkjenner i dag, som forkynnelse, undervisning, dåp og nattverd, sjelesorg, omsorg, veiledning og ledelse av menigheten. At presten skal kunne ta ansvar for alle deler av embetet er en dyd av nødvendighet, om kirkas embete skal være virksomt i enhver menighet. Derfor kommer helhetsansvaret for embetet også konkret til uttrykk i prestens tjenesteordninger, ordinasjonsløfter og faglige kompetansekrav, som vi skal komme tilbake til. Samtidig ligger det i sakens natur at kirka også kan dra nytte av ulike typer spesialkompetanse i forvaltningen av sitt embete. Kateketer og religionspedagoger bidrar inn i en avgrenset, men sentral del av embetet som handler om å lære evangeliet, hvor de tilfører en pedagogisk spesialkompetanse som prester ikke har. I forbindelse med tjenstedifferensiering har diakontjenesten i større grad blitt gjenstand for diskusjon. Dette henger dels sammen med den flertydige bruken av termen *diakonos* i de nytestamentlige skriftene, dels sammen med diakon som egen etablert tjeneste i flere tradisjonelle kirkesamfunn. Gitt den gjeldende forståelsen av diakoni som kirkas omsorgstjeneste og som evangeliet i handling, er det imidlertid umulig å løsrive diakonale funksjoner fra kirkas embete, tjenesten med evangeliet. Forkynnelsen av evangeliet er i seg selv en omsorgshandling, og det samme kan sies om sjelesorg og sakramentsforvaltning. Diakonien forkynner ikke evangeliet offentlig, men er avledet fra evangeliet og uttrykker det implisitt. En diakon kan også forvalte nattverd i sognebud.

Diakontjenesten i Den norske kirke faller på den måten inn i en annen avgrenset del av kirkas embete enn katekettjenesten, hvor den bidrar med en kompetanse innen helse, sosialfag eller pedagogikk. Kantor er den kirkelige stillingen som står tydeligst på egne ben som profesjon, og er av samme grunn vanskeligere å knytte direkte til kirkas embete som tjenesten med Ord og sakrament. Indirekte er musikken imidlertid en forutsetning for mange av de kirkelige praksiser som evangeliet forkynnes gjennom. Kantortjenesten er en indirekte del av og støtter opp om forvaltningen av det kirkelige embetet ved å gi formidlingen form, mens prestetjenesten er den funksjonen som har ansvar for formidlingens innhold. De ulike stillingene står ulikt i forhold til embetet. I tillegg til de nevnte tjenestene kan også trosopplæringsmedarbeidere, menighetspedagoger, diakonimedarbeidere og andre anses som en del av det samme «embetsverket» fordi de bidrar til forvaltningen av kirkas oppdrag. Prestetjenesten står ansvarlig for hele embetet i streng forstand. De øvrige tjenestene står dels ansvarlige for utvalgte deler av embetet (kateket og diakon) og gir for øvrig evangeliet

form i kirkas praksiser, gjennom pedagogiske, relasjonelle og ikke minst kunstneriske uttrykk. Dette gir en tjenstedifferensiering som kan uttrykkes med følgende svært forenklede modell:



Figur 3. Illustrasjon av forholdet mellom kirkas embete (Kristi oppdrag markert med rødt) og prestetjenesten (kirkas instrument for å ivareta embetet, markert med grått.)

Embetet står fast, uavhengig av kirkeordninger, mens presterollen varierer med tid og sted. Andre vigslede og frivillige tjenester bidrar også på ulike måter til kirkas forvaltning av embetet, selv om disse ikke forvalter det overordnede ansvaret for helheten. De ivaretar spesialiserte og gjerne mer kontekstbetingede deler av embetets virksomhet.

Det er både prinsipielle, historiske og praktiske grunner til å fastholde talen om et spesifikt kirkelig ansvarsområde som er definert av Kristus i utsendelsen av apostlene. På større steder har presten aldri vært alene i forvaltningen av dette ansvaret eller embetet, men hvor presten er alene, må presten også være kompetent til å ivareta alle dets funksjoner på egen hånd. Hvis ikke, vil ikke kirka kunne ivareta alle deler av sin virksomhet med Ord og sakrament. I teologisk, praktisk og juridisk forstand bærer presten ansvaret for kirkas embete i menigheten, og samarbeider så å si alltid med ulike yrkesgrupper og frivillige i forvaltningen av det. På grunn av prestetjenestens ansvar for både kjernen og bredden i kirkas embete, og fordi presten har en profesjonsutdanning som kvalifiserer til å forvalte det, gestalter presten også en naturlig lederfunksjon blant de som ivaretar deler av det samme ansvaret. Dette har vært omdiskutert i Den norske kirke, særlig siden 1980-tallet, og gjeldende regelverk støtter ikke opp om denne strukturen, selv om den på mange måter er iboende i kirkas praktiske virksomhet. Går man imidlertid til eldre kirkeordninger, var kirkas ulike

tjenester også formelt organisert i henhold til denne virkeligheten.²² I andre skandinaviske kirkeordninger er det også slik i dag.²³

Et sakramentalt, funksjonelt eller instrumentelt embete?

Presten er i luthersk sammenheng embetets «instrument», hevder den svenske teologen Sven-Erik Brodd.²⁴ Dette synet springer ut fra Kristi utsendelse av apostlene, og skiller seg samtidig fra den sakerdotale embetsforståelsen som kjennetegner offerpresten på den ene side, og fra en funksjonell embetsforståelse som kjennetegner pietismens «åndelige prestedømme» på den andre siden. Luthers modell er i prinsippet funksjonell, men er samtidig en *ordnet* og derfor *ordinert* tjeneste. Evangeliets offentlige tjeneste skal ikke overlates til tilfeldighetene, men forutsetter kirkelig *autorisasjon*. Som Kristus utpekte apostlene, utpeker kirka som Kristi kropp evangeliets tjenere. I den forstand kan det lutherske embetssynet kalles instrumentelt. Det kvalitetssikrer evangeliets forkynnelse og lære, sikrer orden i den kirkelige virksomheten og utgjør en lederstruktur forankret i evangeliets legitimitet som kan forhindre konflikter.

CA 5 betegner også sakramentene som *instrumenta*, og den instrumentelle forståelsen har i noen lutherske kirker blitt trukket over mot offerprestemodellen, hvor ordinasjonen nærmest gir prestens *person* en ny ontologisk kvalitet som Guds utvalgte «instrument» for sin vilje.²⁵ Et slikt syn svekker dåpens betydning og aktiverer nettverket av problemer som er forbundet alle vertikale rollemodeller, enten i offerprestens eller pietismens utforming. Luther sier om ordinasjonen at «ordination is a certain churchly rite, on par with many others introduced by the church fathers. [...] No one calls any of these a sacrament, [...] they are simply being prepared for a certain office, like a vessel or an instrument».²⁶ Det instrumentelle synet skiller seg fra det funksjonelle ved nødvendigheten av ordinasjon, og fra

22 Før var sogneprestens lederansvar formalisert i eden som kateketer og sognedegner avla. (*Udto af den forordnede Kirke-Ritual*, 70–72).

23 Se for eksempel Bagge og Abildgaard, «Menighedsrådets daglige teologiske/ledelsesmessige tilsyn», 198–199.

24 Brodd, «Det treledade ämbetet», 108.

25 Brodd, «Det treledade ämbetet», 108.

26 Luther (1520) sitert i Smith, *Luther, Ministry, and Ordination Rites*, 50.

det sakramentale synet ved å vektlegge at ordinasjon er «intheta andet end» kirkas autorisasjon.²⁷

Vi har nå sett hvordan prestens kjernefunksjoner sammenfaller med menighetens kjernevirksomhet, og at det tradisjonelle navnet på dette spesifikke ansvarsområdet er «det kirkelige embete». Embetet er Kristi oppdrag, som kirka peker ut prester til å forvalte det overordnede ansvaret for i menigheten, sammen med ulike kirkefaglige kolleger og frivillige. Dette innebærer at presten er helt avhengig av å kunne samarbeide mest med andre grupper som også bidrar til forvaltningen av det kirkelige embetet eller ansvarsområdet.

Vi skal herfra drøfte de pastorale kjernefunksjonene forkynnelse og undervisning, sakramentsforvaltning, sjelesorg og ledelse som konkrete uttrykk for evangeliets tjeneste. Ledelse er både en oppgave blant andre og den overordnede funksjonen av evangeliets tjeneste i menigheten – en oppgave som forutsetter teologisk kompetanse og kirkelig forpliktelse.

27 «Præste Ordning er intheta andet end een Skick vdi Kircken, at kalde nogen til at tiene vdi Guds Ord oc Sacramenter». (Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxiii).

KAPITTEL 15

Forkynnelse

Å forkynne evangeliet er intet annet enn at Kristus kommer til oss.

Martin Luther¹

Kommunikasjon av evangeliets løfte

Blant de store moderne pastoralteologene er Ernst Lange den som kanskje tydeligst har bidratt til å definere prestens tjeneste som *kommunikasjon*. I en av sine bøker forteller Lange om en preken han holdt for arbeidere i Berlin på 1970-tallet. En av dem kom bort etter gudstjenesten og sa at om han skulle være ærlig, så skjønte han ikke noe av prekenen. Poenget var ikke at mannen ikke klarte å gripe innholdet rent intellektuelt. Poenget var at innholdet var irrelevant for ham; prekenen angikk ham ikke. Lange fortsetter:

Da denne bemerkningen falt begynte jeg å argumentere, å erklære, hvorfor prekenen om Jesus Kristus også måtte være viktig og relevant for min venn på fabrikken. Men underveis i diskusjonen ble det klart for meg som med et slag: Akkurat det var også oppgaven til prekenen din, å tale slik om troen, at dens relevans for denne mannens liv ble ubestridelig. Om han så trodde eller ikke trodde, bygget livet sitt på det bibelske løftet eller ikke, er et helt annet spørsmål, som du ikke trenger svare på. Men at han forstår hvordan dette løftet henger sammen med livet hans, og hvordan det endrer hverdagslivet hans hvis han stoler på det, det er du ansvarlig for som predikant. Akkurat det er ditt ansvar som predikant. Men for den som det er irrelevant for å tro på det du sa, for ham har du heller ikke forkynt.²

Langes prekenideal utviklet den dialektiske teologiens fokus på forkynnelsen av Guds Ord, med en ny besinnelse på at oppgaven er ikke fullendt med forkynnelse. Skal evangeliet tilegnes og erfares som et godt og frigjørende budskap av den som hører det, må budskapet være i stand til å

¹ Sitert i Pedersen, *Prædikenens idéhistorie*, 123 (min oversettelse).

² Lange, *Predigen als Beruf*, 55 (min oversettelse).

kommunisere. Kompetente bibelutlegninger og formfullendte taler er ikke nok, en vellykket kommunikasjon av evangeliet fordrer også en kompetent fortolkning av mottakernes situasjon. I tråd med den kulturhermeneutiske tilnærmingen til pastoralteologi skissert i innledningen til denne boka, blir her empirisk kontekstforståelse og sosial sensitivitet like viktige fortolkningsverktøy som eksegetiske metoder og systematisk-teologisk forståelse av det kristne budskapet.

Langes teori innebærer at prestedtjenestens grunnleggende funksjon i forkynnelsen er kommunikasjonen av evangeliet, og denne kommunikasjonssituasjonen preger i realiteten også alle andre oppgaver presten forvalter. Det gjelder også indirekte for hele menighetens liv i verden, som Kristi kropp er det allmenne prestedømme er kalt til å gestalte et implisitt eller praktisert evangelium. I sin eksplisitte forstand gjelder det likevel forkynnelsen, som bygger bro fra tekstens historiske verden til tilhørernes samtidige verden. Som Ebeling sier: «The hermeneutical problem is epitomized in the act of preaching.»³ Ved å bruke begrepet «kommunikasjon» insisterer Lange på å fastholde hensynet til både budskap og mottaker i prekenens formidlingssituasjon, og anser fortolkningsarbeidets dobbelthet som en avgjørende forutsetning for at evangeliet skal nå sin fullendelse i tro hos den som hører det.⁴

Forkynnelse som realpresens

Langes homiletiske kommunikasjonsteori reaktualiserer en distinksjon som opprinnelig var viktig også i Luthers homiletikk. For Luther skulle ikke prekenen bare peke på Kristus, som var middelalderens prekenideal. For Luther var predikantens oppgave å kommunisere Kristi reelle nærvær til tilhørerne. Den danske teologen A.F. Nørager Pedersen sier at «prædikenen innebærer intet mindre end *Kristi egen personlige nærværelse som den opstandne* hos menneskene».⁵ Luther forkynte ikke om frelsen, men siktet mot at forkynnelsen skulle la frelsens virkelighet bryte løs over tilhørerne der og da, for at et nytt liv kunne ta form, innenfor denne forkynte virkeligheten.⁶ Med dette grep Luther i realiteten tilbake til den apostoliske prekenformen, som ikke bare pekte på Guds rike, men som også gestaltet

3 Ebeling sitert i Gadamer, *Truth and Method*, 528.

4 Lange, *Kirche für die Welt*, 101–129.

5 Pedersen, *Prædikenens idéhistorie*, 123 (kursiv i original).

6 Pedersen, *Prædikenens idéhistorie*, 117.

Guds rikes nærvær i prekenhendelsen overfor tilhørerne.⁷ Luthers vektlegging av kommunikasjonshandlingen kan sees på bakgrunn av oppgjøret med messeoffertenkningen:

Den gudstjeneste, der har *messeofferet* som det største og fornemste stykke, må dreie seg om menneskets *actio* [at presten utfører offeret] [...] Man forventer så Guds *reactio*, uden at man dog nogensinde kan være helt sikker. [...] Den gudstjeneste derimod, der har *prædikenen* som det største og fornemste stykke, lader alt bero på Guds *actio*, han tilsiger og skænker i sit ord frelse og fred, som så bliver drivkraften i menneskets *reactio* i bøn og lovsang.⁸

Som i Langes tilfelle over blir det springende punktet om preken kommuniserer Guds *actio*, det vil si gestalter en erfaring av at det evangelium som prekenen handler om også skjer i prekensituasjonens her og nå og angår meg.

Prekenens oppgave er å kommunisere Kristi velgjerninger. Disse kan deles i to: For det første handler det om utdeling av syndenes forlatelse til mennesker, en handling som for Luther er tidløst aktuell for mennesket. Å preke er å kommunisere løftet om tilgivelse inn i konkrete situasjoner, det er nøkkelmakten i funksjon i form av absolusjonen. For Luther er nattverden et materielt tegn på akkurat det samme.⁹ For det andre handler prekenen for Luther om å sette mennesker fri fra «djevlels tyranni». Det djevlelske kan ta mange former, og handler om destruksjonen av Guds skaperverk og frelsesverk i bred forstand. Det kan være dødskreftene og angsten de medfører, det kan være verden med sine kortsiktige fristelser, synd og skyld, det kan være menneskets ødeleggende selvopptatthet, feilslått kristentro som holder mennesker nede og tilslører evangeliets frigjørende budskap, eller Loven når den misbrukes for å holde mennesker fanget i gjerningsrettferdighet.¹⁰ Prekenen er en kamphandling, hvor Kristus kjemper mot djevelen. Prekenen handler ikke om evangeliet, den *er* evangeliet, en frelsende begivenhet.

Forstått som kommunikasjon av evangeliet sikter prekenen mot resepsjon av evangeliet, som er tro. Troen er ikke noe man må avkreves for å kunne møtes til gudstjeneste, den er noe man har fått med seg når man forlater gudstjenesten. Og at så skjer, er predikantens ansvar å tilstrebe uansett hvem mottakeren er. Rekkefølgen er, ifølge Nørager Pedersen, av avgjørende betydning:

7 Pedersen, *Prædikenenens idéhistorie*, 148, 135.

8 Pedersen, *Prædikenenens idéhistorie*, 123.

9 Pedersen, *Prædikenenens idéhistorie*, 125.

10 Pedersen, *Prædikenenens idéhistorie*, 126.

Der ligger således i al forkyndelse et kald til tro. Hvis nogen imidlertid deraf ville drage den konsekvens, at troen altså er en forudsætning, man må møte fram med, ville man komplet havet misforstået Luther. Troen er tværtimod inkludert i Guds gave, dvs. at i det møte mellom Kristus og mennesket, som prædikenen er, *bliver troen til*. Troen er intet andet, end at Kristus bliver min med hans tilgivelse og sejr [...].¹¹

Det finnes ingen garanti for at en slik tilegnelse skjer, selv om evangeliet kommuniseres etter alle kunstens regler. Presten kan for sin egen del ha kontroll over budskapet som kommuniseres ut, men aldri over hva mot-takeren hører eller kommunikasjonshandlingen i seg selv. Tilegnelsen av evangeliet i tro er en ukontrollerbar hendelse. Det nytestamentlige bildet av såmannen er i så måte talende. Det er såmannens oppgave å så, men han har ikke til syvende og sist kontroll med hvor såkornene faller ned: noe vil falle i god jord og spire, noe vil falle i skrinn jord og kjempe, og noe vil falle på steingrunn og dø. Evangeliets hermeneutiske resepsjon forblir utenfor kontroll og må av presten overlates til Åndens verk i tilhørerens liv.¹² Regin Prenter taler om at prekenen har to dimensjoner: Den horisontale dimensjonen består i at evangeliet blir forkynt, mens den vertikale dimensjonen består i at Kristus er reelt til stede når det skjer.¹³ Forkynnelsen gjør Kristus realpresent i analogi til nattverden. Ordet, forstått som Kristi virksomme nærvær i evangeliet, er ikke noen objektiv sannhet presten skal henvise til, sier Gustaf Wingren i *Predikan*. Kristus blir selv virksom i dem så fremt prekensituasjonen kommuniserer, og tilhørerne tar til seg forkynnelsen som Ordets tiltale til dem.¹⁴

Kommunikasjon og performativitet

Så langt har vi konsentrert oss om prekenens teologi. Det har så langt handlet om prekenens kommunikasjon av et evangelisk innhold. Men spørsmålet om kommunikasjon og opplevelse av nærvær dreier seg vel så mye om prekenens form. Forkynnelse er tiltale fra et menneske til et annet, på vegne av Kristus, i en kompleks kommunikasjonshendelse som innbefatter elementer som sted og rom, kropper og bevegelser, makt og autoritet, status, alder og kjønn, intensitet, atmosfære og stemning.

11 Pedersen, *Prædikenens idéhistorie*, 127.

12 Pedersen, *Prædikenens idéhistorie*, 128.

13 Prenter, *Kirkens embe*, 59–71.

14 Wingren, *Predikan*, 12, 20.

Homiletikeren Sivert Angel har blant andre dreid fokuset over fra det innholdsmessige til performative sider ved forkynnelsen som påvirker kvaliteten på kommunikasjonshandlingen gjennom tilhørerens opplevelse av nærvær.¹⁵ Den performative tilnærmingen har gjort seg gjeldende i Norge etter 2010-tallet, og er veletablert i amerikansk homiletikk. I håndboka *Preaching Without Notes* skriver den amerikanske homiletikeren Joseph Webb at et velforberedt manus sikrer at budskapet artikuleres gjennom formfullendte setninger. Men et manus som leses opp er samtidig en *fremføringsform* som bidrar til at vesentlige kvaliteter ved kommunikasjonen forsvinner, fremfor alt tilstedeværelse, nærvær og nerve. Dette er ikke bare spørsmål om «form», det er praktiske forutsetninger for tilhørerens tilegnelse av budskapet. En god preken må derfor være velforberedt, og hvis den fremføres uten manus, vil den kommunisere langt bedre, hevder Webb. Den vil oppleves mer engasjerende, og den vil huskes i lengre tid etterpå.¹⁶ En preken uten manus vil gjøre predikanten mer til stede i seg selv og i sine egne tanker, og samtidig mer til stede i menigheten og dens respons. Dette viser seg i predikantens blikk, kroppsspråk og måten budskapet formuleres på. Muligheten for å feile gir den mest mulig intense formen for tilknytning mellom predikant og tilhørere, fordi det står noe på spill i situasjonen for predikanten. Budskapet kommuniseres i sanntid fordi det også finner sin konkrete form i sanntid.¹⁷ Dette gjør selve evangeliet til en kommunikasjonshendelse som utfolder seg i øyeblikket, i form av direkte tiltale og delaktighet som også maksimerer tilhørernes nærvær.¹⁸ Den muntlige fremføringen styrker dessuten opplevelsen av budskapets autentisitet. Som den amerikanske homiletikeren Thomas Long sier, gjør autentisiteten at forkynneren fremstår som et personlig vitne om budskapet, altså noe mer enn en som videreformidler en beskjed på en annens vegne.¹⁹ Personlig tiltale, som har vært evangeliets natur siden Jesu proklamering av himmelrikets nærvær, gir opplevelsen av en sammensmeltning av budskapet og budbringeren. Forkynnelse uten manus bidrar til at evangeliets innhold oppleves som reell tiltale, og kan dermed ikke løsrives fra teologiske spørsmål om evangeliets kommunikasjon, Kristi nærvær i handlingen og tro.²⁰

15 Tilnærmingen resulterte blant annet i videreutdanningskurset «Ord blir kropp» i 2014.

16 Webb, *Preaching Without Notes*, 24–25.

17 Webb, *Preaching Without Notes*, 28.

18 Webb, *Preaching Without Notes*, 28–29.

19 Long, «The Distance We Have Traveled», 16.

20 Webb, *Preaching Without Notes*, 29–30.

Samtidig som spørsmålet om prekenens performativitet er vesentlig og tradisjonelt sett underbelyst spørsmål i prekenteori, er spørsmålet om budskapets innhold selvfølgelig ikke uvesentlig i en drøfting av prekenen som del av prestens grunnfunksjoner. Som vi skal se i det følgende, er disse innholdsmessige premissene i stor grad allerede lagt av kirkas gudstjenestepraktis.

Perikopeidealets iboende normativitet

Prekenens *Sitz im Leben* er gudstjenestefeiringen. I hver gudstjeneste i Den norske kirke leses normalt tre bibeltekster, en perikope fra Det gamle testamente og to fra Det nye testamente; en fra brevene og en fra evangeliene. Deretter kommer en påfølgende preken over evangelieteksten, gjerne i dialog med de andre bibeltekstene. Til sammen utgjør dette gudstjenestens ord-del. Her gjøres utvalgte deler av Bibelen tilgjengelig i form av tre nye perikoper hver gudstjeneste gjennom hele året, i en treårig syklus. Denne måten å lese og forkynne over Bibelen på har røtter tilbake til den jødiske *midrash* og den førkristne synagogegudstjenesten.²¹ Den amerikanske homiletikeren Edward Farley hevder at denne praksisen impliserer et iboende prekenparadigme. For det første legger praksisen opp til at det som skal forkynnes over skal være budskapet som nettopp er lest i søndagens gitte evangelieperikope. For det andre impliserer prekenens avgrensning til gitt tekstperikope en forestilling om at alle deler av Bibelen rommer et budskap til dagens mennesker. Alle perikoper er å forstå som Guds Ord, og det er predikantens oppgave å tydeliggjøre budskapet i den gitte perikopen for menigheten. Vi møter dette også i norsk prekenteori, som sier at prekenen ikke skal utlegge tekstperikopene, men føre tilhørerne inn i tekstene slik «at tilhørerne selv kan gjøre seg erfaringer med de hellige ord».²² Dette uttrykker den lutherske erkjennelsen av at evangeliens beretninger om Jesu helbredelse av spedalske, om blinde som får synet igjen og om de dødes oppstandelse, er forkynnelse i seg selv. Bibeltekstene kan formidle evangeliet simpelthen ved å leses slik de står. Problemet med det Farley kaller «forkynnensens rådende paradigme», spesielt i protestantiske kirker, er perikoper som forkynner Loven, eller som tilslører evangeliet på grunn av rammefortellingens fremmedhet, eller som blir problematiske på grunn

21 Farley, «Preaching the Bible and Preaching the Gospel», 66; Wingren. *Predikan*, 7.

22 Angel, «Ordet og prekenen», 66–68.

av tilhørernes spesielle situasjon.²³ Vi er inne på perikopeidealets sårbarhet for det feministteologen Phyllis Trible kaller «texts of terror», tekster som gjør motstand mot «kommunikasjonen av evangeliet» og mot Luthers kristologiske skriftprinsipp. Her kan Bayers påstand stå som en homiletisk påminnelse: «A theology that reflects its central object, the gospel, [...] will exclude from the first a biblicism that makes everything in the Bible of equal importance.»²⁴

Utfordringen ifølge Farley er at bibelperikoper ubevisst får ta evangeliets plass i forkynnelsen, som kan lede til at «what we preach is not the gospel, but the Bible, the preachable *whatever* of a selected passage».²⁵ I skandinavisk teologi gir Farleys kritikk gjenklang i Gustaf Wingrens homiletikk. Wingren sier at selve spørsmålet om tekstperikoper er underordnet: «Det viktiga är icke frågan om text eller icke text som startpunkt uten frågan om det av predikanten fremsagda så som totalitet är ett kerygma eller ej.»²⁶ For at kerygmaet – evangeliet – skal kommuniseres, trengs et årvåkent blikk. «Hvis kun historien blir fortalt så er det en nytteløs preken, for historien kan djevelen og de ugudelige også lese og forstå. Men hva historien tjener til, det er først den sanne åndelige erkjennelse.»²⁷ Forkynnelsen trenger å fokusere på menighetens og samfunnets situasjon, hvor Lovens dynamikk og menneskelig ufullkommenhet alltid gjør seg gjeldende og gjør Kristi løfte nødvendig på stadig nye måter. Kulturhermeneutikken minner oss om at fortolkningshorisonten alltid vil forme budskapet. Det betyr ikke at prekenen skal tematisere noe helt annet enn tekstperikopen, eller kun dvele ved predikantens egen situasjon. Dette er en vel så stor utfordring i dagens situasjon, en utfordring som befinner seg helt på den motsatte polen.²⁸ Poenget er snarere at Kristus-hendelsen og øyeblikkets situasjon må veilede prestens fortolkning av enhver prekentekst. For Luther trengte Kristi velgjerninger i teksten å adresseres til tilhørerne som Kristi egen tiltale og løfte her og nå. For å få til dette kan ikke forkynneren unngå å utøve kritisk, konstruktiv og kreativ autoritet over ordene i perikopen, den autoritet som kommer fra prestens mandat: evangeliet.

23 Farley, «Preaching the Bible and Preaching the Gospel», 66.

24 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 131.

25 Farley, «Preaching the Bible and Preaching the Gospel», 71.

26 Wingren, *Predikan*, 6.

27 Luther sitert i Pedersen, *Prædikenens idéhistorie*, 135 (min oversettelse).

28 Angel, «Ordet og prekenen», 50–70.

Undervisning

Teologisk kunnskap er ikke forbeholdt prestene, prestene besitter den fordi teologien tilhører menighetens fellesskap. Siden de første menighetene har undervisning og forkynnelse gått hånd i hånd, og kan vanskelig skilles ad som to oppgaver. Det er snarere tale om en kommunikasjon av evangeliet som har to ulike funksjoner og formater. Kunnskapsformidling om evangeliets innhold og forutsetninger, dets læremessige implikasjoner i dag og praktiske konsekvenser for enkeltmennesker og fellesskap, har vært viktig for prestetjenesten siden nytestamentlig tid. Teologisk kunnskap handler ikke om abstrakt teori, selv om den selvsagt også kan ta form av teoridannelse i en moderne akademisk setting. Den systematiske teologen Kevin Hector sier at teologisk kunnskap handler om kristendom «as a way of life», om menneskelige praksiser, etiske dilemmaer, livstolkning og hverdagsliv i lys av de kristne symbolene og fortellingene.¹ Det er også denne formen for kunnskap vi eksempelvis møter i pastoralbrevene, og den er tett koblet til evangelieforkynnelsen. Teologi har vært en del av prestens veilederfunksjon og grunnleggende for dannelsen av det kristne fellesskapets felles forklaringshorisont fra begynnelsen av. Som den systematiske teologen Ola Sigurdson sier: «Teologin är en kunskap om att orientera sig i livet och att lära sig något om hur man bör leva, som enskild person och som gemenskap, och har därför med de praktiska färdigheterna att göra. Därför är teologi, som all annan kunskap, viktig också för det praktiska livet.»² Dermed er forskjellen mellom undervisning og forkynnelse en gradforskjell, ikke en forskjell mellom to helt ulike aspekter ved prestens oppgaver.

Ifølge homiletikeren Edward Farley er det samtidig en klar distinksjon mellom de to: «It makes complete sense to say that the church is summoned to teach the Bible; its history, its books, theologies, narratives, and the

1 Hector, *Christianity as a Way of Life*, 27–28.

2 Sigurdson, *Vad är teologi?*, 7.

like. But we preach, that is, proclaim, the gospel.»³ Forskjellen ligger i at forkynnelsen av evangeliet innebærer en personlig tiltale av evangeliets løfte hvor formålet er tro eller tillit, på engelsk *faith*. Undervisning om Bibelen og det kristne læreinnhold innebærer derimot faktakunnskap om historiske, praktiske og prinsipielle sider ved troen, det som man på engelsk kaller kunnskap om *beliefs* (trosforestillinger).

Likheten mellom dem er at begge deler bygger på samme kunnskapskilder, men faktakunnskaper leder ikke nødvendigvis til tro, og man behøver ikke oversikt over kristendommens læreinnhold for å leve i tillit til Guds nåde. Jesu påpekning av at man må bli som et barn for å ta imot Guds rike, antyder at tilliten til Guds nåde også kan være virksom selv om man ikke har særlige evner til å artikulere sin tro.⁴ I et sekulært samfunn, hvor kunnskapen om kristen tro og tradisjon synker, er situasjonen gjerne ikke så ulik for voksne medlemmer av kirka. Det gjør også behovet større for en troslære og praksis som kommuniserer klokt ved hjelp av pedagogiske verktøy. Derfor er religionspedagogikk en nødvendig del av den teologiske profesjonsutdanningen, samtidig som det i denne delen av tjenesten ideelt sett er kateketer og religionspedagoger som kan tilføre høyere pedagogisk kompetanse i kunnskapsformidlingen.

Like fullt er det en nødvendig sammenheng mellom subjektiv tro og objektiv kunnskap, enten utviklingen går den ene eller andre veien mellom dem for den enkelte. Troen kan søke forståelse, og forståelse kan lede til tro. For kirka er teologisk kunnskap avgjørende for dens egen identitet, for budskapets tankemessige og historiske koherens, og for å kunne delta i den offentlige samtalen på en meningsfull måte fra troens ståsted. Matteus fremstiller aposteloppdraget som et undervisningsoppdrag, mens Markus og Lukas beskriver det som et forkynneroppdrag.⁵ Det greske ordet som brukes i Matteus 28,20 er διδάσκοντες, en partisippform av *didasko*, som betyr å lære: «Lær dem å holde alt jeg har befalt dere.» *Didaskolos* betyr lærer, og det norske ordet didaktikk har samme opphav. Apostlene ivaretok både forkynnelse og undervisning, og de nytestamentlige brevene vitner om at forvaltningen av læren ble et stadig viktigere ansvarsområde for presbyterne i de første menighetene i møte med mangfoldet av kristne tolkninger

3 Farley, «Preaching the Bible and Preaching the Gospel», 71.

4 Mark 10; Luk 18.

5 Mark 16,15; Luk 24,47. Hos Markus og Lukas gir Jesus apostlene i oppdrag å «forkynne» (κηρύξαιτε). Verbet *keryksate* (*kerysso*) har samme rot som *kerygma*, og ordet betyr å proklamere eller forkynne et avgjørende budskap eller en dom (*kerygma*), som i dette tilfellet er evangeliet om syndenes forlatelse.

og samtidens religioner.⁶ Den tyske utgaven av CA 5 kaller det kirkelige embete for et «forkynnerembete» (*Predigtamt*), mens den latinske versjonen av CA 5 sier at prestens oppgave er å «lære evangeliet» (*docendi evangelii*). Sammenhengen viser seg også i kirkelig praksis. Luthers prekeners rommet også taler som hadde undervisningsformål: Kateketiske læreprekener bestod av undervisning om en bestemt del av katekismen, gjerne relatert til evangelieprekenen. Emneforedrag kunne inngå i prekenjangeren *sermon*, og disse kunne for eksempel handle om sosialetiske emner. Leilighetstaler tok opp konkrete situasjoner som hadde oppstått, og bibelutlegninger lå tett opptil den eksegetiske forelesningen.⁷

En prest kan ikke formidle evangeliet uten å være bevisst at tekstgrunnlaget som ligger til grunn er objektivt tilgjengelig og historisk, og kan fortolkes i henhold til vitenskapelige, filologiske og hermeneutiske kriterier. Kunnskap om evangeliets historiske opphav, tekstlige vitnesbyrd, resepsjonshistorie og fortolkningsmuligheter i samtiden, er forutsetninger som prestens undervisningsoppdrag omfatter. Det kan gi menighet og samfunn mulighet for å forstå grunnlaget for kristen troen og praksis, samtidig som det er forutsetninger for å forkynne evangeliet på en troverdig måte. Tilsvarende er basiskunnskaper om kristendommens praksiser og læreinhold viktig for at mennesker skal forstå den historiske bakgrunnen og tankegrunnlaget i troen de er døpt til. Ordet «troslære» kan gi assosiasjoner til abstrakt og virkelighetsfjern kunnskap. Men undervisning i det kristne trosinnholdet skal ideelt sett åpne dører til levd erfaring, livstolkning og virkelighetsforståelse.

Som evangelieforkynnelsen skal også undervisningen bidra til å gjøre troen nærværende i livet. I Den norske kirkes plan for trosopplæring, «Gud gir – vi deler», defineres trosopplæring som «å legge til rette for at den dømte kan leve og vokse i et livsforhold til den treenige Gud».⁸ Det er et mål som ikke stopper med tradisjonell kunnskapstilegnelse; det sikter mot den dømtes utvikling av en kristen tro og livsanskuelse.⁹ I trosopplæringsreformen er praktisk involvering en viktig strategi for å oppnå dette.¹⁰ Samtidig som praksisdimensjonen er nødvendig, fortrenses ikke betydningen av tradisjonell kunnskapstilegnelse om praksisenes innhold, som tidligere

6 Apg 5; 1 Tim 4,13–16; Tit 1,9.

7 Pedersen, *Prædikenens idéhistorie*, 118–120.

8 Kirkerådet, *Gud gir – vi deler*, 4.

9 Kirkerådet, *Gud gir – vi deler*, 4.

10 Kirkerådet, *Gud gir – vi deler*, 16–25, jf. 3, 6, 8, 10, 14, 29.

konfirmasjonsopplæring var preget av.¹¹ Som vi har sett i det innledende kapittelet om teologisk kulturhermeneutikk, har også «dogmatiske» eller «historiske» kunnskaper om for eksempel Fadervår, bibelfortellinger, trosbekjennelsene og kirkas symboler, potensial til å forme erfaring og livsanskuelse på en grunnleggende måte. Kristen kunnskap tilfører blant annet metaforiske verktøy i fortolkningen av verden. I boka *Metaphors We Live By* viser George Lakoff og Mark Johnson hvordan menneskene forstår seg selv og verden rundt seg ved hjelp av metaforer. Metaforene baserer seg på kunnskap hentet fra andre områder enn den konkrete situasjonen, og bidrar til at situasjonen erfares på en bestemt måte.¹²

Filosofen Charles Taylor er en av inspiratorene bak Graham Wards nevnte kulturhermeneutikk. Taylor påpeker at språket ikke bare er et nøytralt kommunikasjonsverktøy som formidler objektiv kunnskap om virkeligheten. Språket konstituerer også menneskelig erfaring og levd virkelighet, og kan konstituere den i en form som kan kalles tro.¹³ Gadamer, som står i samme tradisjon, taler om hermeneutisk virkelighetserfaring som en form for praktisk kunnskap.¹⁴ Overført på spørsmålet om kristen undervisning, er det klart at kirka er et fortolkningsfelleskap og et erfaringsfelleskap, basert på kristendommens symboler, metaforer og visjoner for livet. For eksempel sier Jesus i Matteus 25,35 om seg selv: «For jeg var sulten, og dere ga meg mat; jeg var tørst, og dere ga meg drikke; jeg var fremmed, og dere tok imot meg.» Ved å ha kunnskap om denne bibelfortellingen vil man settes i stand til å bruke metaforen Kristus, rent intuitivt, om en gatetigger man møter i Oslo gater i dag. Den erfaringsnære bruken av et stykke troslære gjør at erfaringen av situasjonen fremhever noen kvaliteter og nedtoner andre. Metaforen og fortellingen konstituerer erfaringen av tiggeren på en helt bestemt måte og tilfører den en form for moralsk betydning. Andre metaforer og fortellinger kan gjøre at tiggeren erfares på en annen måte, og får en annen moralsk verdi. Kunnskapene om det kristne trosinnholdet er praktisk kunnskap som altså er i stand til å farge livserfaring og tro, selv om det formidles på en annen måte enn forkynnelse. Nettopp ved sitt hermeneutiske potensial, som ble illustrert med eksempelet over om den praktiske funksjonen til en konkret bibelfortelling, har også undervisningen en funksjon i å legge til rette for det vi kan kalle Kristi realpresens i form av måten konkrete livssituasjoner erfares på.

11 Jensen, «De teologiske problemstillingene i trosopplæringen», 189–190.

12 Lakoff og Johnson, *Metaphors We Live By*, 3–5.

13 Taylor, *The Language Animal*, 3–5.

14 Johannessen, «Praktisk-teologisk profesjonsforskning», 26.

I dag ivaretas ansvaret for kirkelig undervisning både av prester, kateketer, menighetspedagoger, trosopplærere og frivillige. I forvaltningen av dette ansvarsområdet stiller kateketer med en religionspedagogisk spisskompetanse prester ikke har. Til gjengjeld stiller profesjonsutdannede teologer med en kombinasjon av dybdekompetanse og breddekompetanse i innholdet av den kristen troslære som ingen andre yrkesgrupper har. Begge kompetanseprofilene brukes inn i kirkas undervisningsarbeid, med sine forskjellige faglige forutsetninger og styrker, og begge arbeider nært relatert til kirkas forkynneroppdrag. Kommunikasjonen av evangeliet omfatter både forkynnelse og undervisning, og begge deler inngår i Kristi oppdrag til apostlene. Samtidig finnes et annet grunnleggende aspekt ved Kristi apostoliske oppdrag, nemlig forvaltningen av sakramentene: «For at vi skal komme til denne tro er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet og forvalte sakramentene», heter det i den latinske versjonen av CA 5. Sakramentene er en del av kirkas rituelle liv, som er det vi skal vende oppmerksomheten mot i følgende kapittel.

Sakramenter og ritualer

Vi har vært inne på at dåpen er knyttet til utsendelsen av apostlene som del av evangeliets tjeneste, og nattverdsfeiringen har vært en sentral del av menighetens liv siden de første kristne fellesskapene tok form.¹ I dette kapitlet skal jeg først skissere grunntrekk av sakramentsteologien i lys av bokas overordnede perspektiv, hvor evangeliet som prestens mandat fungerer som fortolkningsnøkkel. Temaet realpresens har vært en viktig del av en erfaringsnær tilnærming til forkynnelse og undervisning, men det er først og fremst et sakramentsteologisk begrep, som vi skal se.

Evangeliets mandat vil også trekkes inn som perspektiv på prestens rituelle funksjoner. Dette skal vi først gjøre under henvisning til ritualesnes modellfunksjon i luthersk teologi og nyere ritualteori. Spørsmålet om realpresens og kommunikasjon er også viktig i omtalen av riter og liturgi, særlig i tilknytning til spørsmålet om rituell performativitet. Til slutt skal jeg redegjøre for prestens rituelle ansvar med utgangspunkt i Catherine Bells generelle ritualteori, som blant annet har påvirket norsk liturgisk teologi gjennom Merete Thomassens arbeider.² I vår sammenheng er det Bells teori om ritualtyper som vil anvendes. Den vil gjøre det mulig å kartlegge de ulike delene av prestens liturgiske og rituelle ansvar, som også blant annet inkluderer sakramentsforvaltningen.

Sakramentenes realpresens

Det religiøse språket karakteriseres av en særlig rik assosiasjonsrikdom som ikke er så ulik poesien. Religiøse symboler gir ofte mening på flere semantiske nivåer samtidig, uten at det nødvendigvis er mulig å isolere ett tolkningsregister og utelukke andre.³ Et slikt flertydig begrep er «realpresens»,

1 Apg 2,42; 1 Kor 11. Kristi innstiftelse av nattverden er gjengitt i Matt 26,26–29; Mark 14,22–25; Luk 22,14–23; 1 Kor 11.

2 Thomassen og Lomheim, *Når dere ber*, 33–35.

3 Cottingham, *The Spiritual Dimension*, 163.

som både åpner for subjektive og objektive, erfaringsnære, ontologiske og metafysiske forståelsesrammer på en og samme tid. I forrige kapittel drøftet vi Kristi realpresens i tilknytning til forkynnelsen av evangeliet, blant annet med fokus på forholdet mellom (predikantens) fremføring og (tilhørerens) opplevelse av evangeliets nærvær, som reelt løfte og tilsigelse. Dette kan kalles en overført og hermeneutisk bruk av realpresensbegrepet. Realpresens har tradisjonelt blitt brukt om en kvalifisering av nattverds-elementene, gjerne forstått i et ontologisk register, som et spørsmål om den mer «objektive» siden ved Kristi tilstedeværelse i den materielle verden.

Nyere norsk sakramentsteologi, som hos Marius Mjaaland ved Universitetet i Oslo, anvender gjerne hermeneutiske og fenomenologiske perspektiver på realpresens.⁴ Bekjennelsesskriftenes omtale av sakramental realpresens ligger imidlertid nærmest en tradisjonell ontologisk tolkning, og det er denne mer opprinnelige oppfatningen vi skal skissere konturene av i det følgende.⁵ Tradisjonell luthersk sakramentsteologi fastholder Kristi ontologiske realpresens i nattverden. Dette avgrenser den på den ene siden fra de reformertes symbolske forståelse, som anser nattverden som et rent minnemåltid, og på den andre siden fra katolsk transsubstansiasjonsteori, som søker å gi en filosofisk forklaring på den guddommelige omdannelsen av brød og vin til Kristi kropp og blod. Den lutherske posisjonen, gjerne kalt konsubstansiasjonsteorien, er å la dette «hvordan» forbli et troens mysterium, og hvor man slår seg til ro med at Kristus er sant til stede i elementene som samtidig forblir brød og vin.⁶

I tradisjonen etter Luther, som for sin del står i tradisjonen etter Augustin, kan et sakrament defineres både formalt og materialt: Formalt er et sakrament et fysisk tegn som selv er delaktig i tingen det betegner. I material forstand er sakramentet et tegn på Kristus som samtidig er Kristus selv.⁷ Ikke minst er det et fysisk tegn på Kristi løfte om Guds ubetingede nåde som samtidig gir mottakeren reell del i dette løftet.⁸ Begge deler gjelder både for dåp og nattverd, og begge deler kan med utgangspunkt i en slik sakramentsteologi forstås som fysisk evangelium; løftet er det samme, i forkynnelse og syndstilgivelse skjenkes det verbalt, i sakramentene skjenkes det materielt og kroppslig. Vi skal i fortsettelsen først se på noen implikasjoner

4 Mjaaland, *Systematisk teologi*, 283–293.

5 «Om Herrens nattverd lærer de at Kristi legeme og blod i sannhet er til stede» (CA 10).

6 Nørgaard-Højen, *Den danske folkekirkes bekendelsesskrifter. Kommentar*, 342.

7 CA 10.

8 CA 9; CA 13.

av sakramentet som Kristi realpresens i det materielle, og deretter på noen implikasjoner av sakramentet som Kristi løfte.

Kristi realpresens i brød og vin «forener mottageren med den hele Kristus». ⁹ For Augustin er selve skaperverket sakramentalt, det vitner om Skaperen og er samtidig selv gjennomsyret og opprettholdt av Skaperen. Sakramentene kan derfor fungere som en fortolkningsnøkkel til virkeligheten som sådan. I moderne tid har den lutherske teologen Paul Tillich formulert en lignende teori ved å påpeke at sakramentene bare er ett uttrykk for Kristi allestedsnærvær: «The Word is an element in ultimate reality; it is the power of being, expressing itself in many forms, in nature and history, in symbols and sacraments, in silent and in spoken words.» ¹⁰ Tillich identifiserer røttene til en sakramental virkelighetsoppfatning både i de bibelske skriftene og i Luthers teologiske grunnholdning. ¹¹

Forskjellen mellom Kristi realpresens i skaperverket og i sakramentene blir i denne sammenhengen forskjellen mellom et implisitt og et eksplisitt nærvær etablert gjennom tilsigelsen av Jesu egne ord over de spesifikke elementene: «Dette er min kropp». ¹² Den eksplisitte realpresensen i brød og vin kan sekundært fungere som fortolkningsnøkkel til Kristus som det allestedsnærværende Ordet som verden er skapt gjennom og opprettholdes av. ¹³ Dette er den såkalte ubikvitetslæren i luthersk teologi. ¹⁴ I dannelsen av moderne protestantisk teologi er Friedrich Schleiermacher en premissleverandør for realpresenslæren som nøkkel til en sakramental virkelighetsoppfatning. ¹⁵ Den lutherske forestillingen om Kristi realpresens i sakramentene leder hos ham til en Kristus-mystikk som innbefatter hele skaperverket. I vår tid gir tenkningen om sakramental realpresens et kontrastbilde til modernitetens rent instrumentelle nyttetenkning om den biofysiske verden.

Fysisk evangelium

For de lutherske reformatorene hang Kristi reelle nærvær i elementene nøye sammen med tanken om sakramentene som fysisk evangelium.

⁹ Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 340 (min kursivering).

¹⁰ Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, 79.

¹¹ Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, 84.

¹² Luk 22,19; Mark 14,22; Matt 26,26; 1 Kor 11,24.

¹³ Joh 1,1–3; Apg 17,24–28; Kol 1,15–18.

¹⁴ Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 341–342.

¹⁵ «The Lord's Supper means that the believer is fed with the materialized and concrete Divine Spirit, who indwells the universe; the whole rite is a symbol of the unity between the Spirit and Nature.» (Ernst Troeltsch om Schleiermacher, sitert i Woodhead og Heelas, *Religion in Modern Times*, 118–120).

Sakramentene er både tegn på Kristi løfte om Guds ubetingede nåde, samtidig som de gir mottakeren del i denne nåden. Realpresensen innebærer at sakramentene rettferdiggjør mennesket utenfra, og skaper, opprettholder og fornyer troen på løftet. Fra Augustin overtar Luther oppfatningen av at sakramentet er et synlig ord (*verbum visibile*), som gjennom en kombinasjon av evangeliets løfte og fysiske elementer skjenker mennesker forsoning med Gud.¹⁶ Dåp og nattverd handler dypest sett om det samme: «I likhet med dåpen handler nattverden om en overgang fra død til liv, fra det døende legemet til enheten med den oppstandne.»¹⁷ Av de to er dåpen det primære sakramentet som ikke skal gjentas.

Kristi utsendelse av apostlene, som i denne boka står som pastoralteologiens ultimate utgangspunkt, kalles også dåpsbefalingen.¹⁸ Dåp har vært kirkas initiasjonsrite og primære sakrament fra urmenighetens tid, hvor mennesket blir fysisk «merket» med evangeliets løfte om Guds ubetingede aksept.¹⁹ Evangeliets poeng understrekes på en særlig måte i barnedåpen, hvor kandidaten blir tilsagt løftet om salighet før vedkommende overhodet er i stand til å prestere noe eller gjøre seg fortjent til noe – barnedåp er i realiteten en kraftfull vaksine mot Lovens dynamikk. Dåpen gir salighet, sier Luther. «Men å bli salig, det betyr – som vi godt vet – ikke annet enn å settes fri fra synd, død og djevel, og komme inn i Kristi rike og leve evig med ham.»²⁰ Løftet gis av Gud; menneskets rolle er å ta passivt og uforskyldt imot det. Barnet må bæres til døpefonten. Guds løfte varer gjennom livet, står ved lag i dødens time, og løftet bærer også gjennom døden over til den andre siden. Selve overøsningen av vann symboliserer at det «gamle» mennesket (i Adam) dør, en hendelse som tradisjonelt ble symbolisert ved full neddykking, og det «nye» mennesket fødes i Kristus, kledd i hans rettferdighet. I tradisjonen uttrykkes den fremmede rettferdigheten gjennom barnets hvite dåpskjole, som i tråd med symbolikken skal være lang nok til å dekke dåpsbarnet gjennom hele livet. Den dømte blir delaktig i Kristus. Det innebærer en delaktighet i Kristi fullkomne offerprestedomme og hans fullendte forsoning mellom Gud og verden. Delaktigheten i Kristus innebærer en ny vertikal status i relasjon til Gud som før kun var forbeholdt offerpresten, men som alle dømte nå har del i som det allmenne prestedomme

16 «Preaching» og «Sacraments» i Fitzgerald, *Augustine through the Ages*.

17 Mjaaland, *Systematisk teologi*, 299.

18 Matt 28,18–20.

19 Mjaaland, *Systematisk teologi*, 293.

20 Luther, *Den store katekisme*, 320.

og et «kongelig presteskap» overfor Gud.²¹ Nattverdens rolle er å nære *livet i dåpen*, og styrke forankringen i Kristus og i kirkas fellesskap.

Forvaltningen av de to sakramentene er de viktigste måtene presten kommuniserer evangeliet på sammen med Ordets forkynnelse. Både Ord og sakrament forvaltes gjennom rituelle praksiser, som i seg selv utgjør en sentral del av prestens funksjon. Vi skal om litt redegjøre for hvilke ulike former for rituell praksis prestetjenesten innbefatter. Men først skal vi sirkle inn forståelsen av ritualet som sådan, ved en kombinasjon av teologiske og ritualteoretiske perspektiver på ritualet som modellerfaring.

Ritualer som modellerfaringer for troen

Luthersk teologi har et noe motsetningsfylt forhold til ritualer. Historisk sett er de bundet opp til to sider ved religion som Luther ønsker å markere teologisk avstand fra, både offerkult og gjerningsrettferdighet. Den amerikanske liturgikeren Gordon Lathrop sier at kirkas liturgi innebar en kritikk av samtidens rituelle praksis på grunn av dens offerlogikk.²² Offerlogikken forutsetter Lovens relasjon til det guddommelige, man må ofre noe for å få noe tilbake (*do ut des*). Dette forhindrer ganske enkelt evangeliets logikk, som baserer seg på et løfte om ubetinget nåde.

Luther ser en beslektet side ved ritualene som utfordring for evangeliet, nemlig menneskets iboende tendens til å absoluttere ritualet i seg selv. Ritualenes ytre form og korrekte gjennomføring blir her en nødvendig forutsetning for ritualets virkning (*ex opere operato*). Denne andre oppfatningen av ritualenes funksjon er i realiteten et uttrykk for Lovens samme dynamikk, og utfordrer også evangeliets løfte om *ubetinget* nåde. Som asketisk munk hadde Luther personlig erfart hvor undertrykkende ritualene kunne fungere, fordi han aldri kunne være sikker på om hans egen religiøse praksis var tilstrekkelig. Hans nye erkjennelse av evangeliets frigjørende budskap innebar derfor også et nytt og kritisk syn på ritualene. I traktaten om den kristne frihet skriver han:

Liksom fattigdom prøves i rikdom, troskap i forretninger, ydmykhet i ære, avhold i gjestebud, moralsk renhet i forlystelser, slik settes trosfriheten på prøve i seremoniene. Som vi er nødt til å befatte oss med rikdom, forretninger, ære, forlystelser og festmåltid, slik må det også være når vi ferdes blant seremoniene, det vil si: i fare.²³

21 Mjaaland, *Systematisk teologi*, 293–295.

22 Lathrop, *Holy Things*, 139.

23 Luther, *Frihetstraktaten*, 308.

Alle former for ritualer innbyr til en lovisk logikk, det er faren ved dem. Det er ikke bare den artikulerte tenkningen om ritualenes betydning som er problematisk, selve praksisen kan selv innby til forestillinger som forstyrrer, og i verste fall underminerer, den evangeliske friheten. Samtidig er ikke poenget en fullskala sekularisering, for det vil bare lede inn i den samme loviske logikken. Kirka og evangeliet helt avhengig av ritualene. Ritualer utgjør en praktisk og sosial ramme for formidlingen av evangeliet. For at ritualene skal fungere etter hensikten, er det imidlertid avgjørende å ha en riktig forståelse av ritualenes funksjon, påpeker Luther. Det er i denne sammenhengen Luther beskriver ritualenes egentlige verdi i kraft av å være *modeller*. I ritualene får vi en modell for livet, og troen modelleres. Ritualene hjelper oss ved å fungere som modeller, som vi som kunstnere kan å forme vårt kunstverk etter, som er livet selv. Det er hensikten med ritualene, verken mer eller mindre.

Derfor skal ikke seremoniene innta noen annen plass i kristenlivet enn modellene hos håndverkerne og kunstnerne: de stilles opp når man vil bygge eller skape noe. De gjøres ikke i stand for å skulle være eller forbli noe av betydning, men fordi det er umulig å bygge eller lage noe uten dem. Når så verket er ferdig, settes de vekk. Tilsvarende forakter vi verken seremoniene eller gjerningene, tvert om er vi i høy grad interessert i dem. Men vi viser forakt for de høye tankene om gjerningene.²⁴

Riteteoretisk perspektiv på modellerfaringer

Seremonier og ritualer er formende praksiser for Luther, hvor menneskets livserfaringer møter evangeliet og veves sammen med Guds løfte. Luthers modell-metafor om ritualenes ideelle funksjon har noen interessante paralleller i moderne riteteori. Antropologen Clifford Geertz (1926–2006) sier at ritualer er praksiser som tydeliggjør et kollektivt etos, fellesskapets moralske og estetiske idealer. Den rituelle praksis gestalter også en virkelighetsoppfatning (*worldview*) for deltakerne, og den tjener til å fusjonere virkeligheten slik den faktisk leves av deltakerne, med religionens budskap og idealiserte utgave av virkeligheten. Hensikten med gjennomføringen av ritualer er å gestalte en *modellerfaring* blant deltakerne av virkeligheten og av dem selv.²⁵ Ritualer er identitetsskapende praksiser, «not only models of what

24 Luther, *Frihetstraktaten*, 309.

25 Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 26–27.

they believe, but also models for the believing of it».²⁶ Praktiseringen av ritualet gjør modellens perspektiv virkelighetsnær og bidrar til å forme deltakernes livstolkning i lys av denne. Geertz gir en deskriptiv fremstilling av ritualet som modell, som samsvarer med Luthers normative bruk av modell-metaforen. Som modell er ritualet for Luther avgjørende for å la evangeliets budskap forme menneskers virkelighetsoppfatning og lå nåden bli til levde erfaring for deltakerne.²⁷ Kunstverket Luther taler om «når man vil bygge eller skape noe» er kort fortalt deltakerne selv, deres egen tro i lys av evangeliets budskap: «Når så verket er ferdig, settes de vekk.» Ritualene er modeller for troen, men heller ikke noe mer.

Catherine Bells riteteori belyser denne funksjonen, og gir ikke minst assosiasjoner til dåps sakramentet: «Ritualization sees the qualities of the new person who should emerge [...], the evocation of a consensus on values, symbols, and behavior that is the end of ritualization.»²⁸ Med referanse til Valerio Valeri sier riteteoretikeren Bell videre: «Ritual communication [...] produce 'model experiences' whose underlying codes are inferred and mastered. Ritual, he argues, is a matter of 'programmed learning' through activities.»²⁹ Som modellerfaring bringer ritualet sammen sosiale og kulturelle krefter som i utgangspunktet er motstridende, som individ og gruppe, kultur og natur, subjekt og objekt, tenkning og handling. Gjennom å fusjonere slike motsetninger bidrar ritualer til sosiokulturell integrasjon, tilegnelse og personlig transformasjon.³⁰ Ritualets regelmessige og repetitive funksjon som modellerfaringer er å opprettholde den kristne livsanskuelsen og erfaringshorisonten gjennom livet, og slik sett være en modell for det kristne mennesket i seg selv.

For at ritualet skal fungere som modell etter hensikten, er det ikke nok å gjennomføre det rent mekanisk. På samme måte som forkynnelse handler ritualet som modellerfaring om kommunikasjon hvis det skal lykkes, noe som reiser spørsmålet om performativitet også her.

Rituell kommunikasjon og performativitet

I boka *Mänsklig gudstjänst* sier den svenske liturgikeren Martin Modeus at gudstjenestefeiring ikke handler om å speile en himmelsk idealvirkelighet

26 Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 28.

27 Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 104.

28 Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 110.

29 Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 181.

30 Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 16.

adskilt fra den menneskelige, men å gå inn i en reell, tredelt relasjon til andre mennesker, Gud og til seg selv. Dette er gudstjenestefeiringens tre grunnrelasjoner, som ikke er gudstjenestens tema, men som er hva gudstjenesten som «modell» søker å virkeliggjøre for deltakerne. At disse relasjonene er ekte forutsetter at man er seg selv og lar andre være seg selv, at man er hele mennesker innenfor den liturgiske handlingen. Hvis gudstjenesten tvinger mennesker til å være en annen enn den de vil være, så virker den fremmedgjørende.³¹ Dette lar seg forstå som selve motsatsen til nærvær. Nærvær forutsetter autentisitet og helhet, og kommunikasjon av en grunnleggende nåde som tillater ufullkommenhet. Kommuniserer gudstjenesten nåde for det hele mennesket gjennom sine handlinger, sine kropp og sine ord, så kan også gudstjenesten virkeliggjøre et ekte møte og nærvær – «real-presens» – mellom den enkelte deltaker og dens medmennesker, Gud og seg selv.

Typer ritualer

I boka *Ritual. Perspectives and Dimensions* (1997) skiller Bell mellom seks forskjellige typer ritualer som hun gjenfinder på tvers av religiøse skillelinjer. Disse kan også fungere som kart over Den norske kirkes rituelle og liturgiske praksis. Bell kaller disse seks kategoriene for overgangsritualer, kalenderritualer, utvekslings- og fellesskapsritualer, helbredelsesriter eller lidelsesritualer, fest, faste og festivaler, og til slutt politiske ritualer.

Overgangsritualer

Begrepet *rites of passage* betegner ritualer som tjener til å markere overgangen fra en form for sosial rolle og status til en annen. Blant ritualene prestetjenesten er ansvarlig for, er både dåp, konfirmasjon, vigsel og begravelse klassiske overgangsritualer. Overgangsritualets rolle er å effektivere skiftet fra den gamle rollen til den nye på en kollektivt akseptert måte, og å gestalte en modell for menneskets identitet i lys av evangeliet, når det nå går over i en ny livssituasjon. Noen samfunn og religioner har mange slike riter, mens moderne og sekulære samfunn har typisk veldig få av dem.³² Detradisjonalisering er en integrert del av sekulariseringsprosessen, noe som innebærer at oppslutningen om overgangsriter er gradvis synkende i

31 Modeus, *Mänsklig gudstjänst*, 38–39.

32 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 94–100.

moderne samfunn.³³ I norsk sammenheng bekrefter den ferske forskningsrapporten *Forhandlinger ved graven*, publisert av MF i 2023, en gradvis synkende deltakelse i kirkelig gravferd, parallelt med en vekst i pårørendes ønsker om å utforme gravferdsritualet på sin egen, personlige måte.³⁴ Flere riteforskere mener denne utviklingen har negative sosiale konsekvenser som fremmedgjøring, usikkerhet og større press på den enkelte til å skape sin egen rolle og å overbevise samfunnet om den.³⁵ Det kollektive aspektet har betydning for ritualets kraft. «Human life is given organization and direction when people participate in a cycle of passages that links generations and roots the value system with people's most intimate experiences of living and dying.»³⁶ Overgangsritualets funksjon er å etablere og bekrefte sosial tilhørighet, anerkjennelse og identitet i endrede livssituasjoner.

Dåpen er også en kollektiv markering av den nyfødtes integrering i familie og slekt, samt i kirkas lokale og globale fellesskap. I dåpen gis den nyfødte et hjem i samfunnet og i en tradisjon, en åndelig forankring og et moralsk kompass gjennom evangeliets løfte. Som del av overgangsritualet rommer evangeliet både en kilde til identitet og til menneskesyn, samtidig som det gir tilhørighet og retning for fremtiden.

Tilsvarende er konfirmasjon ikke bare en forbønnshandling og velsignelse. I samfunnets kulturelle minne handler konfirmasjon også om feiringen av overgangen fra barn til voksen, som gir kunnskaper om kristen tro og etikk, og som før innebar å tilegne seg lese- og skriveferdigheter og å forberedelse til yrkeslivet. Vigselsritualet gir samlivet en rituell forankring i kirkas tradisjon og fellesskap, i bestemte moralske oppfatninger av nestekjærlighet og gjensidig ansvar som er nært forbundet med evangeliet, sammen bønn om Guds velsignelse for parets fremtid.

I gravferder bearbeides sorgen over den som er gått bort, minner etter livet som er forbi deles, og et nytt sosialt fellesskap og en fremtid uten avdøde gestaltes gjennom ritualet. Men i tillegg fortolkes også livet som har vært, sorgen, døden og fremtiden, gjennom kirkas liturgi, bibellesninger, tale og salmetekster. Her trer evangeliets løfte om nåde og evig liv, som avdøde kanskje fikk del i gjennom sin barnedåp, igjen i sentrum av ritualets fortolkningsramme for livet. Denne fortolkningsrammen bekrefter samtidig en tredelt relasjon som dels handler om den konkrete personen

33 Heelas et al., *Detraditionalization*, 2–3.

34 Saxegaard et al., *Forhandlinger ved graven*, 83–89.

35 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 101.

36 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 136.

som står i sentrum for ritualet, dels om fellesskapet til hverandre, og dels om relasjonen til Gud og evangeliets budskap.

I alle de kirkelige overgangsritualene knyttes menneskers konkrete liv til evangeliet som åndelig og moralsk tolkningsramme, og som sådan faller overgangsritualene naturlig inn under både prestens mandat og funksjon.

Religionssosiologer observerer at detradisjonisering ikke er den eneste trenden som kjennetegner overgangsritene i den sekulære tidsalder. Man ønsker også å konstruere sine personlige overgangsritualer ved å plukke elementer fra ulike tradisjoner og sette dem sammen på sin egen måte. Denne trenden er også dokumentert i norsk kontekst, blant annet når det gjelder deltakeres forventninger til gravferdsritualer.³⁷ Dette innebærer en oppmykning av de kirkelige overgangsritualene. En annen form for oppmykning ser vi i økende grad av spontan ritualisering knyttet til andre typer livsoverganger, for eksempel i mange av landets kirker etter terrorangrepene 22. juli 2011, eller minnegudstjenester, åpne kirker og kollektive symbolhandlinger på åsteder for dødsulykker.³⁸ Det kan også dreie seg om spesialprester som bistår med personlig ritualisering for mennesker som står overfor større og mindre livsoverganger på offentlige institusjoner, knyttet til fødsel og død eller andre eksistensielle erfaringer av sorg og krise.³⁹ Det kollektive aspektet, som før kunne innbefatte hele bygda, kan i en detradisjonisert kontekst innbefatte kanskje bare to eller tre. Men det er fortsatt kollektivt av natur, og ritualet er fortsatt virksomt for individene som deltar.

Kalenderritualer

Calendrical rites er den andre hovedtypen religiøse ritualer Cathrine Bell beskriver. Akkurat som overgangsritene gir mening til livets gang, gir kalenderritene mening til *tidens* gang: «Just as rites of passage give order and definition to the biocultural life cycle, so calendrical rites give socially meaningful definitions to the passage of time [...] Both types of rites make time appear to be ‘an ordered series of eternal re-beginnings and repetitions’»⁴⁰

37 Saxegaard et al., *Forhandlinger ved graven*, 84–88.

38 Danbolt og Stifoss-Hanssen, *Gråte min sang*.

39 Johannessen, «Prest i det sekulære», 134–135; Husevåg, «Dobbel identitet og kommunikativt overskudd», 275–290; Hansen, «Og så er pårørendestøtten på vei», 291–304; Kjetilstad, «Rom for tru, von og kjærleik i Bredtveit fengsel?», 349–362.

40 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 102.

Kalenderritene, som jul, påske, søndager og merkedager, følger endringene i sosiale aktiviteter og i den naturlige årssyklusen, og kobler disse til en fundamental orden av mening og moralsk verdi. De bidrar til å gi uker og år en fast og gjenkjennelig struktur, skiller høytid fra hverdag, og sørger for at mytiske hendelser av grunnleggende betydning regelmessig gjennomleves.⁴¹

Middelalderens årssyklus fulgte primstavens kalender, som forbandt naturens, kristendommens og jordbrukets tidssyklus gjennom messer, høytider og helgenfester. I vår tid er det rester av dette årshjulet i offentlige fridager på søndager og i kirkelige høytider som påske og jul. Kalenderritene er dem som i størst grad regulerer prestetjenesten gjennom ukentlige gudstjenester og de tre store kirkelige høytidene. Sammenhengen mellom disse bidrar til at Jesu livsløp gjennomleves hvert år, fra adventstidens forventning, via inkarnasjonens mysterium til påskens død og oppstandelse, etterfulgt av himmelfarten og pinsens budskap om Den hellige ånds virke i kirka. Bibellesninger, prekentekster, salmer og liturgisk musikk støtter opp om de enkelte høytidsdagens særegne profil og plassering i kirkeåret, og bidrar til å strukturere menighetens liv.

Samfunnsutvikling og inspirasjon fra andre verdensdeler gir dessuten nye arenaer og kollektive hendelser som følger årets gang. Nye kalenderritualer oppstår. Etter årtusenskiftet har karnevalsgudstjeneste i februar, skolestartgudstjenester for seksåringer i august, halloween-markeringer i oktober og høsttakkefest i november blitt etablert som kalenderriter i mange menigheter i Den norske kirke. Etableringen av nye kalenderritualer gir kirka mulighet til å knytte evangeliets budskap til nye begivenheter som vokser frem på regelmessig basis i samfunnet for øvrig, og prestens rituelle funksjoner utvikles i tilknytning til utviklingen av storsamfunnets årssyklus.

Utvekslings- og forsoningsritualer

En tredje gruppe ritualer er *rites of exchange and communion*. Disse innbefatter noen av de mest universelle ritualene i tradisjonell religion, hvor selve ritene innebærer en utveksling mellom mennesker og gud(er). Antropologen Edward Tylor (1832–1917) kalte selve ritens logikk for «gave-teorien», hvor mennesket gir for å få noe tilbake (*do ut des*). Denne grunnleggende rituelle funksjonen har vi allerede vært inne på i tilknytning til offerprestrollen og da primært som anstøt mot evangeliet i kristen sammenheng. I luthersk

41 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 102–108.

perspektiv knytter gavelogikken både an til gjerningsrettferdigheten og til offerkultpraksisen. Offerhandlinger baseres også på en utvekslingslogikk, hvor hensikten er å forsones med guddommen og å oppnå dens gunst. Gunsten kan bestå i ulike ting: å unngå guddommens vrede, få gode avlinger, eller få evig liv og frelse.⁴² «More than any form of ritual, sacrifice has been considered a type of universal or nearly universal 'institution' that can be explained in terms of principles applicable to all cultural examples.»⁴³ *Sacrifice* kommer av det latinske *sacer facere*, som betyr å gjøre hellig, og den underliggende logikken i forsoningsriten er skape et fellesskap av mennesker og guder. «The purpose of this form of cosmic union is usually explained as a matter of renewing the universe and reordering the human-divine relations that sustain it.»⁴⁴

Selv om kristendommen har avskaffet forsoningsritualene i sin tradisjonelle kultiske form, har denne formen for logikk alltid slumret i bakgrunnen, for eksempel i middelalderens votivmesser og privatmesser. Her reflekteres rester av forsoningstenkningen videre. Men også i luthersk praksis bygger man på forestillinger fra denne tenkningen. Et eksempel er forestilling om at offeret blir deltakende i det guddommelige, en forestilling som preger tanken om Kristi realpresens i nattverden.⁴⁵ Likeledes finnes en rest av denne forestillingen dåpssakramentet, hvor den dømte forenes med Kristus og gis personlig del i frelsesløftet. Men i kristen sammenhengen er det likevel ikke noen utveksling i *offerkultens* forstand, kun i den forstand at Kristus går inn i denne logikken når han tilintetgjør offerkulten innenfra. Dermed viderefremidles stadig spor av offerkulten i kirkas ritualer og språk, for eksempel i offerterminologien som fortsatt preger gudstjenestespråket.⁴⁶ «Slik er dåpen en handling hvor vi ikke ofrer Gud noe, men der Gud døver oss, [...] her tilbyr og gir Gud syndenes forlatelse osv. i samsvar med løftet», sier Melanchton.⁴⁷ Historisk sett henger den kirkelige utgaven av offerprestrollen særlig sammen med forestillingen om nattverden som forsoningsrite i Bells forstand.

Liturgikeren Gordon Lathrop påpeker at den kristne nattverden har lett for å misforstås som en offerrite, ikke bare historisk sett, men også i dag. Misforståelsen gjøres nærliggende gjennom nattverdsterminologien: Måltidsbordet kalles alter, brødet kalles oblat (offergave), innsamlingen av

42 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 108.

43 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 112.

44 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 112.

45 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 112–113.

46 Luther, *Frihetstraktaten*, 286.

47 Melanchton, *Apologi for den augsburgske bekjennelse*, 204.

penge kalles ofring og skjer under en offertoriumsalme, og menighetssangen som sådan kan kalles sangoffer.⁴⁸ Også reformatorene fortsatte bruken av offermetaforikk om gudstjenestefeiringen. Offerterminologien er også innarbeidet i liturgiske fagbøker i Skandinavia. Helge Fæhn kaller gudstjenesten som sådan en offerhandling: «Guds og menighetens handling i liturgien er så sammenvevet at alle ledd samtidig er både Guds handling (Sacramentum) og vår handling (Sacrificium)».⁴⁹ Den svenske liturgikeren Martling deler inn gudstjenestens ulike ledd i *sacramentum* og *sacrificium*. Førstnevnte må man være ordinert for å lede fordi de representerer Kristi handlinger overfor menigheten, som følgelig impliserer at presten opptrer *in persona Christi*. Dette innbefatter for Martling syndstilgivelsen, skriftlesningene, forkynnelsen, velsignelsen og fremfor alt nattverden. *Sacrificium*, menighetens offer til Gud, er salmesangen, syndsbejnelsen, lovsangen, trosbejnelsen, forbønnen, offertoret og takksigelsen.⁵⁰ Samtidig innebærer denne terminologien en risiko for at metaforene skal gli over i bokstavelige offerforestillinger, og Martlings offerterminologi er eksempel på en tenkning som går mye lenger i denne retningen enn Lathrop mener det er teologisk grunnlag for med hensyn til ritualets kommunikasjon av evangeliet.

Forsoningsritens logikk er Lovens logikk, hvor man må gi for å få. Faren med forsoningsritenes språkbruk er at den risikerer å tilsløre evangeliet, ifølge Lathrop. Det skjer i øyeblikket der offerterminologien ikke lenger fungerer metaforisk, men tas bokstavelig. Da får gudstjenesteritualet forsoningsritens karakter, hvor det er menneskets ofring, ikke Guds allmektige handling, som gjenoppretter gudsforholdet og danner forutsetningen for Guds nåde.⁵¹ Om forsoningsritens logikk får forme fortolkningen av gudstjenestefeiringen utøver ikke gudstjenesten sitt grunnleggende mandat, nemlig å kommunisere evangeliet om Guds ubetingede aksept av det ufullkomne menneske.

Hvis den nevnte offerterminologien ikke simpelthen skal forkastes av kirka, hvordan kan den brukes på en måte som er teologisk legitim? Dette spørsmålet drøftes utførlig av Melanchthon i *Apologien*. Han sier det kun finnes to grunnleggende typer offer: sonofferet og takkofferet. Sonofferet er ifølge Melanchthon fullbyrdet av Kristus, det eneste egentlige sonofferet i historien, som forsonet verden med Gud en gang for alle. Skulle sonoffer-tenkningen ta plass igjen i kirka ville den fortrenge gyldigheten av Kristi

48 Lathrop, *Holy Things*, 139–140.

49 Fæhn, *Messe med mening*, 22.

50 Martling, *Liturgik*.

51 Lathrop, *Holy Things*, 140–141.

offer, og Loven ville fortrenge evangeliet.⁵² Derfor er det avgjørende for Melanchthon at gudstjenesten ikke misforstås som et sonoffer. «Det er i høy grad nødvendig å holde disse to typer offer fra hverandre i denne kontrovers, man må vokte seg med den største påpasselighet at de ikke blir blandet sammen.»⁵³

I motsetning til sonoffer, utføres takkoffer av dem som allerede er forsonet med Gud. «Dette gjør vi fordi vi har mottatt syndenes forlatelse og for andre gaver vi har mottatt av nåde. Slik gir vi vår takk.»⁵⁴ I denne tolkningen representerer Melanchthon en årtusenlang liturgisk fortolkningsstradisjon som blant annet i østkirka klarte å holde seg levende uten noen gang å gli over i sonofferforestillinger. I bokas første del så vi hvordan dette derimot skjedde i middelalderens nordeuropeiske liturgier, og det på en så omfattende måte at det var en viktig motivasjon for Luthers reformasjon. Lathrop er derfor mer kategorisk enn Melanchthon i sin avvisning av enhver offertenkning om gudstjenesten i bokstavelig forstand, fordi veien er så kort til misforståelser som underminerer evangeliet.

Christian worship is not sacrifice, however, at least not in a literal sense of the word. [...] Christian worship is rather a communal gathering that enacts or remembers the baptismal bath, reads and interprets the scriptures, and holds the meal of bread and wine. Under no definition of sacrifice as a cultic procedure can this ritual of the Christians be regarded as included.⁵⁵

I den grad en skal holde fast på talen om et kirkelig takkoffer, så får det ikke bare utløp i gudstjenesten, det får utløp i alle sider av den kristnes liv i verden. Alle former for nestekjærlighet og tjeneste for nesten kan forstås som uttrykk den kristnes takknemlighet, men takknemlighet er fortsatt ikke et offer i bokstavelig forstand. Lathrop fortsetter:

Christian worship is not sacrifice. Neither was the death of Christ, at least when looked at as a historical event. Neither is the moral life. Christian ethics are about the loving service of the neighbor and care of the world, quite secular affairs. Facing this *no* is important for a renewed understanding of the relationship of worship to both Jesus' death and to ethics.⁵⁶

52 Melanchthon, *Apologi*, 203–211.

53 Melanchthon, *Apologi*, 205.

54 Melanchthon, *Apologi*, 204.

55 Lathrop, *Holy Things*, 140.

56 Lathrop, *Holy Things*, 141.

Med sin avvisning av alle former for offerbaserte forsoningsriter var kristendommen i nytestamentlig tid en religionskritisk religion. Likeledes er gudstjenesten et ritualekritisk ritual: «Participants in the Christian worship are invited to experience ritual that criticizes ritual.»⁵⁷ Kirkas historiske hang til å tilsløre evangeliet på dette punktet gir grunn til å spørre i hvilken grad den metaforiske offerterminologien hører hjemme i kristen rituell praksis.

Ritualer for helbredelse og renselse

Ritualer for helbredelse og renselse (*rites of affliction*) har ifølge Bell til hensikt å gjenopprette noe som er gått galt eller blitt forstyrret: De helbreder, kaster ut onde ånder og beskytter.⁵⁸ I Den norske kirke kan både det kollektive og det private skriftemålsritualet plasseres under denne kategorien. Skriftemålsritualene tjener til en renselse i åndelig og moralsk betydning, fra opplevd synd og skyld hos den som avgir sin bekjennelse. Slike riter kan imidlertid også forstås som helbredende eller rensende i en konkret fysisk forstand, hvor det er tale om å helbrede fra sykdom eller rense ut onde ånder. Her impliserer de oppfatninger av virkeligheten og årsaks-sammenhenger som gjerne avviker fra moderne vitenskap. Samtidig synes riteforskningen å bekrefte at også denne typen ritualer har en funksjon i moderniteten, blant annet på et psykologisk nivå: «Ritual responses to illness have proven quite capable of effecting psychotherapeutic cures. A number of psychological mechanisms appear to come into play.»⁵⁹ Det er med andre grunn til å forholde seg til denne typen riter med mer enn naturvitenskapelig snusfornuft, også fra et vitenskapelig standpunkt, og ikke minst ut fra sjelesørgeriske hensyn.

Reformasjonen innebar et omfattende oppgjør med middelalderens rituelle kombinasjoner av magi og kristentro, og la føringer for en mer rasjonalistisk form for kristendom på 1600- og 1700-tallet.⁶⁰ Ritualer for helbredelse og renselse ble likevel ikke borte. I et postmoderne og post-sekulært klima finnes en større åpenhet for denne typen ritualer enn tidligere. I 2013 vedtok Kirkemøtet for første gang en «Liturgi for velsignelse av hus og hjem», blant annet inspirert av samiske tradisjoner. Til forskjell fra en tradisjonell eksorsisme formuleres ikke ritualen som en renselse, men som en forbønn for menneskene det gjelder og deres hjem. Hensikten, å

57 Lathrop, *Holy Things*, 139.

58 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 115.

59 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 117.

60 Taylor, «What Was the Axial Revolution?», 367–380.

bidra til opplevelse av ro i huset, er likevel den samme som eksorsismens, men uten å bekrefte eksorsismens virkelighetsoppfatning. Å ha respekt for menneskers livserfaringer er viktig i lys av evangeliet, men ritualer bør av samme grunn unngå å bekrefte elementer som bidrar til frykt.

Også helbredelsesritualer viser seg å ha aktualitet i vår tid. Spesialprester møter ønsker om forbønn, salving og andre former for ritualer som kan styrke menneskers håp om helbredelse. Mange menighetsprester opplevde at koronapandemien (2020–2022) aktualiserte etterspørselen av denne typen ritualer i menighetene.⁶¹ Også i dette tilfellet reiser denne typen riter spørsmålet om helbredelsesritenes legitimitet i møte med en moderne virkelighetsforståelse.⁶²

Denne typen riter kan dels være problematiske med henblikk på ritens underliggende virkelighetsforståelse og spørsmålet om sannhet. Dels kan slike riter implisere forestillinger av virkelighet og kausalitet som også er etisk problematiske, for eksempel at moralsk skyld forstås som årsak til sykdom som har rent medisinske årsaker. Ukvalifisert praktisering av denne typen ritualer kan virke negativt inn på livskvaliteten til den det gjelder hvis handlingen sementerer illegitime trosforestillinger, for eksempel om prestens religiøse makt eller om forholdet mellom mennesker og Gud.

I denne typen situasjoner kan evangeliet kanskje først og fremst være implisitt. I et samfunn gjennomsyret av en sekulær og vitenskapelig fornuft, kan presten være en profesjonell som representerer en åpenhet for at vitenskapen ikke har alle svarene, den som tar menneskers åndelige erfaringer på alvor med en ikke-dogmatisk og ikke-fordømmende holdning. Det kan i seg selv erfares som et «godt budskap», et implisitt evangelium i diakonal forstand. Videre trenger et helbredelses- eller renselsesritual verken bekrefte eller avkrefte deltakernes virkelighetsforståelse. Ritualet kan legge menneskers problematiske erfaringer frem for Gud i bønn på en måte som holder fremtiden åpen, ikke lukker den, og som styrker håp uten å love visshet. Dette er imidlertid ikke en lett balansegang. Guds omsorg kan aldri kontrolleres, men evangeliet kaller alltid til tillit.

61 Astrup, «Mindfulness som kirkelig praksis», 325–327; Johannessen. «Prest i det sekulære», 125.

62 Grandy-Teig. «Grunnlaget for liturgisk forbønn i det seinmoderne – nokre teologiske moment», 56–65.

Fest, faste og festivaler

Ritualer i kategorien *feasting, fasting and festivals* innebærer offentlige uttrykk for religiøse følelser, symboler og verdier. Selve poenget ved dem er å dele dem i et fellesskap. De kan innebære en opphevelse av vanlig moral og omsnuing av hierarkier, som i karnevalene.⁶³ Faste handler gjerne om å disiplinere kroppens behov for å kunne fokusere på åndelige verdier, og er i luthersk sammenheng tradisjonelt en tid for diakonalt engasjement. Måltidsriten bekrefter at fellesskapet har både en sosial, åndelig og kosmisk dimensjon, og gjennom å spise sammen, forankres den enkelte deltaker i denne fundamentale og flerfasetterte relasjonen.⁶⁴

Nattverden er en måltidsrite som både bekrefter fellesskapet mellom individer og deres fellesskap med det guddommelige.⁶⁵ I måltidet gestaltes fellesskapet med Kristus, menighetens fellesskap og den verdensvide kirke, noe som gir hver søndagsgudstjeneste affinitet med denne typen rite.⁶⁶ Nyere rituelle praksiser sorterer under denne kategorien, som agapemåltid skjærtorsdag, og mer uformelle familiemiddager i menighetens regi kan også få en affinitet til denne typen riter.

Politiske ritualer

Cathrine Bells sjette og siste ritualtype er politiske riter (*political rites*). Dette er en ganske løs kategori som bidrar til å konstruere og befeste politisk makt eller visse gruppers politiske interesser.⁶⁷ For det første involverer de symbolske handlinger for å fremstille mennesker som en koherent gruppe basert på delte verdier og formål, og for det andre bekrefter de legitimiteten til disse formålene og verdiene ved å etablere gruppens status som ikoniske representanter for dem.⁶⁸ Denne kategorien fikk et eksemplarisk uttrykk i biskopen av Canterburys kroning av kong Charles III i Westminster Abbey 6. mai 2023. Politiske ritualer befinner seg i randsonen av presters funksjoner i Den norske kirke, men er ikke fraværende. Man finner vi spor av det i gudstjenester knyttet til politiske saker og nasjonale høytidsdager som 17. mai. Av nyere dato er 1. mai-gudstjenester, gudstjenester på samefolkets dag, for verdens forfulgte og for vern av skaperverket. I de sistnevnte har

63 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 120.

64 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 123–126.

65 Lathrop, *Holy Things*, 173.

66 Lathrop, *Holy Things*, 140.

67 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 128.

68 Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 128–129.

ritualene en diakonal profil samtidig som de knyttes til saker som står på den politiske dagsorden, og knytter gjennom ritualet det diakonale til det politiske. I denne typen ritualer vil det alltid være en balansegang mellom evangeliet, aktuelle verdispørsmål (*policy*), det politiske (*politics*) og det partipolitiske. Jo lenger ned i den nevnte rekken man kommer, jo mer konkrete og komplekse blir vurderingene, og jo større blir muligheten for å konkludere ulikt, selv om man har samme teologiske verdigrunnlag. Politiske ritualer fordrer klok navigering mellom fellesskap og gruppe, og i spørsmålet om hva som ligger innenfor prestens kompetanse, offentlige ansvarsområde og mandat i lys av evangeliet, og hva som ligger utenfor i form av personlig engasjement, egne synspunkt og vurderinger.

I det foregående har vi redegjort for de pastorale oppgavene som handler om riter og sakramenter, først med fokus på teologiske forestillinger om nattverdens realpresens. Dernest har vi drøftet hvilken funksjon ritualer har generelt og i kirkelig kontekst, ved hjelp av enkelte teologiske og ritualteoretiske perspektiver. Ved å se ritualer som modellerfaring kom vi inn på performative sider ved ritualet og det vi kan kalle realpresens i fenomenologisk forstand. Til slutt har jeg presentert de viktigste kirkelige ritualer som prester har ansvar for, kategorisert ved hjelp av Cathrine Bells ritualtypologi. Mens ritualer i all hovedsak er kollektive og offentlige handlinger preget av en gjenkjennelig struktur, skal vi nå vende oppmerksomheten mot en pastoral praksis hovedsakelig orientert om det private rom og den enkelte, som tradisjonelt er preget av både diskresjon og improvisasjon.

Sjelesorg og veiledende samtaler

Sjelesorg blant veiledningstradisjonene

Sjelesorgsfaget hører hjemme blant de klassiske veiledningstradisjonene. Det er bare den filosofiske veiledningspraksisen som er eldre, og det er først ved fremveksten av de pedagogiske og terapeutiske veiledningsformene på henholdsvis 1700- og 1800-tallet at sjelesorgsfaget får nye faglige slektninger.¹

Samspillet mellom sjelesorgsfaget og de nye veiledningstradisjonene stimulerer fagets utvikling i en ny retning på 1900-tallet. Frem til da hadde faget forholdt seg til sin egen klassiske fagtradisjon preget av teologiske tenkere som Augustin, Khrysostomos, Gregor den store og Luther, som gav faget identitet som teologisk disiplin.² Dette ble dels videreført i ny form innenfor den dialektiske teologien i første halvdel av 1900-tallet, som utviklet den *kerygmatiske* sjelesorgsmodellen. Dette omtales gjerne som den ene av de to hovedmodellene for moderne sjelesorg.³ Samtidig blir fagets kontinuitet med den klassiske teologiske sjelesorgstradisjonen også brutt på 1900-tallet ved nye faglige impulser. Amerikanske sjelesorgsteoretikere som Seward Hiltner og Howard Clinebell trekker hovedsakelig veksler på den psykoterapeutiske tradisjonen etter Sigmund Freud, Carl Jung og Carl Rogers.⁴ Denne retningen gir opphav til såkalt *konfidentorientert* sjelesorg, som utgjør den andre toneangivende modellen for moderne sjelesorg. Etter årtusenskiftet er praksisfeltet fortsatt dominert av den konfidentorienterte modellen, men videreutviklet i ulike retninger som dialogisk sjelesorg, narrativ sjelesorg og sjelesorgsmodeller inspirert av LØFT-pedagogikk.⁵

1 Skagen, *I veiledningens landskap*, 165.

2 Oden, *Care of Souls in the Classic Tradition*, 28–32.

3 Stifoss-Hanssen et al., «Sjelesorg i bevegelse».

4 Oden, *Care of Souls in the Classic Tradition*, 28–32.

5 Se eksempelvis Espedal, *Løsningsfokusert sjelesorg*.

Samtidig finnes det også såkalte teosentriske modeller som søker å reartikulere sjelesorg i dialog med systematisk teologi.

I det følgende skal vi se nærmere på hva sjelesorg er med særlig henblikk på fagets relasjon til prestens mandat. Deretter skal jeg gå nærmere inn på et utvalg aktuelle modeller i moderne sjelesorgsteori, før jeg avslutningsvis drøfter sjelesorgens funksjon i en sekulær kultursituasjon.

Sjelesorgens mandat

Også sjelesorgsfagets opprinnelige forankring og viktigste teologiske utgangspunkt er Kristi utsendelse av apostlene for å forkynne evangeliet. Mens oppdragets *offentlige* form tradisjonelt blir gestaltet i gudstjenestens forkynnelse, sakramentsforvaltning og undervisning, forutsetter oppdraget også en *personorientert* praksis som ivaretas av sjelesorgen. Evangeliet om den ubetingede aksept av det ufullkomne mennesket er et løfte til konkrete mennesker, ikke bare som fellesskap, men i sin individualitet. Johannesevangeliets versjon av Kristi utsendelse av apostlene betoner denne personlige dimensjonen: «Dersom dere tilgir noen syndene deres, da er de tilgitt. Dersom dere fastholder syndene for noen, er de fastholdt.»⁶ Evangeliets måte å formulere oppdraget på forutsetter at mennesker betror seg – og *kan* betro seg – åpent om sine liv. Samtalens personlige dimensjon fordrer en samtalepraksis som utøves i privatsfæren under streng konfidensialitet. I CA 12 sier Melancton at «troen [...] avles av evangeliet eller avløsningen», forutsatt muligheten for å gi personlige betroelser. Sjelesorg blir arenaen hvor den personlige formidlingen av evangeliet utøves i form av budskapet om aksept og forsoning av enkeltmennesket. Fremveksten av sjelesorg som veiledningspraksis, dens personlige karakter og strenge juridiske krav til presters taushetsplikt i nordiske folkekirker, er forankret i disse teologiske føringene.

Sjelesorg som teologisk informert samtalepraksis

Evangeliet om ubetinget aksept kommuniseres flerdimensjonalt. Kommunikasjonssituasjonen involverer holdninger og fremferd, eksempelvis om presten er til stede for den andre på en respektfull og ikke-fordømmende måte. Slik sett åpner sjelesorgens teologiske begrunnelse for konfidensielle

6 Joh 20,23, jf. Matteusevangeliet: «Alt dere binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og alt dere løser på jorden, skal være løst i himmelen.»

samtaler i langt videre forstand enn de som skjer ved hjelp av teologiens språk. Sjelesorgens tema kan både være om åndelige og eksistensielle temaer som livskriser, moralske valg og tro, og om hverdagslige og tilsynelatende ubetydelige temaer. I en livssynsåpen virkelighet kan sjelesorgens evangeliske mandat omformuleres i form av Jesu åpne spørsmål til den blinde ved Jeriko: «Hva vil du jeg skal gjøre for deg?»⁷ Som vi skal se, leder denne evangeliske forankringen til en konfidentorientert sjelesorgspraksis som er livssynsåpen. I møte med livets ambivalens er ikke sjelesorgens oppgave å fastholde teologiske læresetninger, men heller ikke å forlate den teologiske tenkningen til fordel for sekulære hjelpedisipliner. Derimot fordrer sjelesorgens praksis at presten kreativt nyfortolker ressursene i den teologiske tenkningen, påpeker Michael Meyer-Blanck, som er professor i praktisk teologi i Bonn. Slik kan samtalen fungere forløsende for mennesket i dets konkrete livssituasjon.⁸ I en livssynsåpen virkelighet er det teologiske språket utgangspunktet, men ikke det eneste eller nødvendigvis det beste språklige redskapet, som samtalen kan benytte.

Allmenne erfaringer av samlivsbrudd, identitetskrise, isolasjon, sykdom, kulturell fremmedgjøring og grenseoverskridelser i mellommenneskelige relasjoner, kan i teologisk perspektiv forstås som problemer relatert til de ti bud som vi var inne på i bokas andre del. Dekalogens andre tavle handler om beskyttelsen av det sårbare livet.⁹ Luthers lære om lovens første og andre bruk innebærer at loven er til for å beskytte livet, samtidig som den også har potensial til å skade livet. At nestekjærlighetsbudet ikke overholdes, fører til at det sårbare livet sammen med andre ødelegges. Samtidig kan også loven med Paulus' ord «slå i hjel» det sårbare livet, når livsregler praktiseres tvangsmessig, ikke tillater kompleksitet og innskrenker egen og andres livsutfoldelse. Evangeliet beskriver Gud som en barmhjertig Gud som tar imot mennesket nettopp som sårbart og ufullkomment.¹⁰ Evangeliets Gud fordømmer falskheten og hykleriet, men forbarmer seg samtidig over mennesket som handler falskt; gjenoppveier og rettferdiggjør det.¹¹ Løftet «dine synder er deg tilgitt» er det bare kirka som kan gi, og dette er ifølge Bayer den fundamentale forskjellen mellom sjelesorg og psykoterapi.¹² Å gripe evangeliets karakter i den partikulære sjelesorgsamtalen fordrer ikke

7 Luk 18,41.

8 Meyer-Blanck, «Theologische Implikationen der Seelsorge», 47.

9 Meyer-Blanck, «Theologische Implikationen der Seelsorge», 44.

10 Meyer-Blanck, «Theologische Implikationen der Seelsorge», 45.

11 Meyer-Blanck, «Theologische Implikationen der Seelsorge», 46.

12 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 135.

bare teologisk fortolkningskompetanse men også evne til kontekstfortolkning, nestekjærlighetens holdning og improvisert klokkskap (*fronesis*).¹³

I sin konkrete utforming vil sjelesorgen forholde seg til sin teologiske forankring på ulike måter. Vi skal nå se på hvordan ulike sjelesorgsmodeller gestalter fagets teologiske karakter på ulike måter, før vi avslutningsvis går videre inn på sjelesorgens muligheter innenfor en sekulær kultur.

Teosentriske sjelesorgsmodeller

Teosentriske sjelesorgsmodeller forankres i selve gudsbildet. Blant de teosentriske sjelesorgsmodellene kan man skjelne videre mellom *inkarnatoriske*, *kristologiske* og *trinitariske* sjelesorgsmodeller.

En eksponent for den *inkarnatoriske* modellen er Howard Clinebell, som definerer sjelesorg som inkarnasjonen av Guds kjærlighet overfor det lidende mennesket. På denne måten er utgangspunktet teosentrisk, men i praksis hevder Meyer-Blanck at det inkarnatoriske idealet har en tendens til å gå så langt opp i det menneskelige at sjelesorgen i praksis reduseres til psykologi.¹⁴

Den *kristologiske* modellen tar utgangspunkt i to-naturlæren som fikk sin klassiske utforming på kirkemøtet i Kalkedon. Modellen skiller tydeligere mellom det guddommelige og det menneskelige enn den inkarnatoriske modellen, men har i praksis en tendens til å projisere læren om Kristi to naturer over på sjelesorgshandlingen og de troende, noe som gjør den vanskeligere å forene med et helhetlig menneskesyn, hevder Meyer-Blanck.

Den *trinitariske* sjelesorgmodellen, slik vi finner den hos blant annet den praktiske teologen Leif Gunnar Engedal ved MF, modellerer sjelesorgen etter ideen om Gud som et treenig og relasjonelt vesen. Dermed settes menneskets relasjonaltitet i sentrum for sjelesorgens praksis. Det gir sjelesorgen et holistisk fokus på konfidentens relasjoner til seg selv, til andre og verden, og til Gud.¹⁵

Blant de teosentriske modellene synes den trinitariske modellen å lykkes best med å kombinere ivaretagelsen av sjelesorgsfagets særpreg med et helhetlig menneskesyn og en tydelig åndelig dimensjon. Samtidig kan man spørre seg om ikke teosentriske modeller risikerer en hypostatisering av sjelesorgens praksis med utgangspunkt i utvalgte aspekter ved gudsbildet. En

13 Meyer-Blanck, «Theologische Implikationen der Seelsorge», 45.

14 Meyer-Blanck, «Theologische Implikationen der Seelsorge», 54.

15 Engedal, «Guds hjerte og menneskets sjel»; Meyer-Blanck, «Theologische Implikationen der Seelsorge», 55.

kan dessuten spørre seg om en slik forståelsesramme er velegnet i livssyns-åpne sjelesorgssituasjoner, eller om rammen snevrer inn synsfeltet i møte med utfordringer fra en plural og sekulær erfaringsvirkelighet. Prinsipielt er det ingen grunn til at utformingen av sjelesørgerisk praksis skal kunne deduseres ut fra gudsbildet, selv om mange sjelesorgsteorier bruker det som forankring.

Sjelesorg som samtalepraksis kan alternativt anses som en kirkelig form for kommunikativ praksis, på linje med forkynnelse, men bare i dialogisk form, personorientert og betinget av konfidensialitet. Sjelesorg som kommunikativ og dialogisk praksis trenger ingen dogmatisk begrunnet form. Men den trenger å legge til rette for evangeliets erfaring innenfor de kommunikative rammene som den konkrete situasjonen fordrer. Det fordrer at sjelesorgen har en kombinasjon av evangelisk forankring for egen del, og en grunnleggende *åpenhet* for konfidentens situasjon, livssynsmessige forståelsesrammer og behov.

Den konfidentorienterte og den kerygmatiske sjelesorgmodellen

Vurderer vi sjelesorg som kommunikativ praksisform, er det vanlig å skjelne mellom den kerygmatiske og den konfidentorienterte modellen. I nyere sjelesorgslitteratur beskrives disse gjerne som to suksessive faser.

Den kerygmatiske modellen med utgangspunkt i tyskspråklig, dialektisk teologi hadde stor innflytelse i første del av 1900-tallet. Fra og med 1960-tallet ble den gradvis fortrent av den engelskspråklige konfidentorienterte modellen, som lente seg tungt på de fremvoksende samfunnsvitenskapene.¹⁶ I nyere norsk og engelskspråklig resepsjon fremstilles den kerygmatiske modellen gjerne som ensidig fokusert på forkynnelse for den enkelte ved hjelp av det tradisjonelle kirkelige språket.¹⁷ Men hvis prestedtenestens uomgjengelige mandat er å forkynne evangeliet, hvordan gjøres det uten hjelp av kirkas språk og teologiske forestillinger? Og samtidig: Hva hjelper det om presten oppfyller alle teologiske og kirkelige kriterier i sin formidling, hvis tilhørerne overhodet ikke finner budskapet relevant? Resultatet vil uansett ikke være tilegnelse, tillit eller en forløsende selvforståelse. Like lite som man kan helt utelukke det konfidentorienterte aspektet ved sjelesorgen, kan man

16 Stifoss-Hanssen et al., «Sjelesorg i bevegelse», Josuttis, *Die Einführung in das Leben*, 12–17.

17 Gerkin, *Introduction to Pastoral Care*, 69; Stifoss-Hanssen et al., «Sjelesorg i bevegelse».

helt utelukke det kerygmatiske aspektet.¹⁸ Langes selvkritiske erkjennelse, som vi behandlet i relasjon til forkynnelsen, er like relevant for sjelesorgen. Begge deler handler grunnleggende sett om kommunikasjon av evangeliet inn i fortolkningskontekster som er i stadig endring.

Evangeliet som sjelesorgens grunnleggende mandat, er et kerygmatiske utgangspunkt som samtidig fordrer at sjelesorg må være nettopp konfidentorientert. Det er ved å begynne hvor konfidenten er, at samtalen kan etablere en ny horisont over konfidentens livsfortelling som kan erfares som evangelium i vid forstand.

Sjelesorg i en sekulær kultur

Allerede på 1960-tallet argumenterte den amerikanske teologen Thomas Oden for at det kristne kerygma formidles *implisitt* i den aksepten som den uakseptable møter i psykoterapeutisk sjelesorgspraksis.¹⁹ Samtidig som han senere advarte sjelesorgen mot å bli absorbert av terapiens egne idealer, er dette et eksempel på en fortolket tilnærming som i møte med sekulære mennesker velger andre språklige rammer enn de kirkelige og teologiske, nettopp fordi kommunikasjon av evangeliet krever oversettelse – en kulturhermeneutikk – for å sirkle inn hva erfaringen av evangeliet kan handle om i den konkrete situasjonen. Den tyske praktiske teologen Isolde Karle bruker begrepet «praktisert rettferdiggjørelseslære» i tilsvarende betydning, når fengselsprester formidler aksept av fangenes ødelagte liv. Selv når det kristne språket ikke brukes kan likevel en betingelsesløs og fundamental aksept av mennesket kommuniseres.²⁰ Pastoralteologen Manfred Josuttis berører noe av det samme når han understreker at presterollen i seg selv er et forsonende symbol på det hellige med lindrende potensial.²¹ Dette potensialet trenger presten å være bevisst på at er virksomt, selv under hverdagslige samtaler, fordi det hører med til kommunikasjon som kroppsliggjort hendelse.²²

Teologiens kristne språk gir den eksplisitte begrunnelsen for sjelesorgens praksis og beskrivelsen av innholdet i den. Like fullt er sjelesorgens kommunikative praksis dialogisk av natur, noe allerede Gregor den store understreket: Kommunikasjonen av evangeliet må alltid tilpasses konfidentens

18 Okkenhaug, *Når jeg ser ditt ansikt*, 24–27; Stifoss-Hanssen et al., «Sjelesorg i bevegelse».

19 Gerkin, *Introduction to Pastoral Care*, 70.

20 Karle, «Gefängnisseelsorge», 665–667.

21 Josuttis, *Die Einführung in das Leben*, 19–20, 35, 47.

22 Meyer-Blanck, «Theologische Implikationen der Seelsorge», 43.

språklige og religiøse sted.²³ Begrepene «implisitt kerygma» og «praktisert rettferdiggjørelseslære» belyser at kommunikasjonen av evangeliet i Ernst Langes forstand kan skje også overfor konfidenter som ikke er kristne eller som ikke har noe definert livssyn. Ifølge kristen antropologi er Lovens dynamikk allmenmenneskelig, ødelegger livsrelasjoner og driver mennesker frem i jakten på anerkjennelse. Sjelesorgsamtalens «praktiserte rettferdiggjørelseslære» kan ramme denne Lovens logikk og virke forløsende, bidra til å reetablere konfidentens relasjoner til andre, til verden og til seg selv, og bistå dannelsen av et nytt menneske som opplever seg akseptert og anerkjent. Kommunikasjonen av evangeliet er en hermeneutisk og situert hendelse, hvor nettopp sjelesorgens kerygmatiske mandat gjør den konfidentorientert i sin form.

Vi skal nå flytte blikket fra den minst offentlige delen av prestatjetenesten til ledelse som et helhetsperspektiv på alle prestens funksjoner. Ledelse er samtidig et tema for seg selv som har fulgt rollen siden de nytestamentlige menighetene tok form, og som i dag har fått nærmest eksplosiv oppmerksomhet ikke minst utenfor kirkelig sammenheng.

23 Gregory the Great, *Pastoral Care*, 89–90.

Ledelse som oppgave og helhetsperspektiv

Ledelse er et tradisjonelt aspekt ved presterollen, som i dag har blitt et *buzzword* i både privat og offentlig sektor. Organisasjon og ledelse er i dag et populært fagfelt som kan studeres ved så å si alle universiteter og handelshøgskoler. Ledelsesforskeren Tom Karp betegner trenden som «lederisme». Ordet innebærer at ledelse i det senkapitalistiske Vesten ikke bare er et fag, men også en ideologi, ifølge Karp.¹ Samtidig er ledelse som fagfelt relativt ungt. Det moderne ledelsesfaget vokste først frem på 1900-tallet, blant annet i kjølvannet av sosiologen Max Webers (1864–1920) autoritetsteori.²

Til tross for en kort faghistorie har lederroller og -funksjoner vært en del av menneskelige fellesskap til alle tider. I bokas første del så vi at lederfunksjonen er innvevd allerede i den etymologiske roten til ordet prest (*eldste*). De fleste andre nytestamentlige titler på denne kirkelige funksjonen (*utsending, tilsynsman, hyrde, leder*) gjør det naturlig å undersøke presterollen fra et ledelsesperspektiv.³ Allerede det eldste ordinasjonsritualet som er bevart, sier at prestens ansvar er å «lede [Guds] folk med et rent hjerte».⁴ Luther påpeker at det er lederrollen i menigheten som skiller presten fra andre døpte, og på grunn av sitt lederansvar må den som velges til å være prest være «velutdannet og from».⁵ Til sist er det også verdt å påpeke at da teologi ble etablert som moderne profesjonsutdanning tidlig på 1800-tallet, var ikke navnet på studiet teologi, men «kirkeledelse» (ty. *Kirchenleitung*). Faget bygget på tanken om at lederkompetanse må være basert på fagkunnskap om kristendom, i kombinasjon med personlig religiøs engasjement.⁶

1 Karp, *Lederisme*, 5. Karp påpeker blant annet at lederismen innebærer en ny sentralisering av makt i egne ledersjikt samtidig som den umyndiggjør fagprofesjonene (Karp, *Lederisme*, 66–69).
2 Bolman og Deal, *Nytt perspektiv på organisasjon og ledelse*, 384.
3 Lynch, «In 1 Peter 5:1-5, who are the Πρεσβύτεροι?», 538.
4 Bradshaw et al., *The Apostolic Tradition*, 56.
5 Luther, *Til den kristne adel av tysk nasjon*, 47; Luther i Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 635.
6 Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, hhv. §§ 3 og 8 / s. 2 og 4.

Dermed er det klart at det vi skal tale om i det følgende ikke er hvilken som helst type ledelse, men det som mer presist kan kalles fagledelse, og som i kirkelig sammenheng også kalles åndelig ledelse.

Ordet prest (*prebyteros*) har overlevd som betegnelse på den kirkelige lederfunksjonen siden de første menighetene ble etablert. Kirkeledelse har siden den gang vært grunnleggende knyttet til forvaltningen av det apostoliske oppdraget i kirkas fellesskap. Kunnskapen om og forpliktelsen til evangeliet har hele tiden vært forutsatt som to grunnleggende kilder til autoritet.

I det følgende skal vi undersøke hvordan prestatjenesten fortoner seg i moderne ledelsesteoretisk perspektiv. Jeg skal først trekke veksler på noen sentrale punkter i enkelte sentrale innføringsverk i moderne ledelsesteori, før vi går nærmere inn på spørsmålet om autoritetens kilder som her er så vidt nevnt.

Ni former for makt

Professor Jan Ketil Arnulf ved BI sier at «ledelse handler om å påvirke innsatsvilje og samarbeid mot et felles mål», noe som innebærer å «skape oppslutning blant folk som i hvert fall prinsipielt kunne ville noe annet».⁷ Et slikt ledelsesbegrep innebærer at de som ledes iallfall i prinsippet har en viss autonomi, en frihet til å følge eller å la være å følge lederen. Ledelse er som sådan forbundet med utøvelse av makt og autoritet. Dette påpeker også Tian Sørhaug, en annen norsk ledelsesteoretiker: «Ledelse er uløselig og innvendig forankret i utfoldelse og forvaltning av makt og autoritet. Makt og autoritet er alltid, men selvsagt aldri 'bare', formidlet gjennom tegn og språk.»⁸ Med henblikk på det vi har sagt om presters ledersrolle innledningsvis i dette kapitlet er det interessant å merke seg at makt og autoritet fremfor alt medieres gjennom språk og tegn, som står sentralt i presters teologiske kompetanse.

Makt rommer et element av ufrihet hos de som ledes, og en mulighet fra lederens side til å bruke tvang. «Makt er evnen til å få andre til å gjøre som en selv vil, uavhengig av hva disse andre vil», sier Arnulf.⁹ I standardverket *Nytt perspektiv på organisasjon og ledelse* skjelner Bolman og Deal mellom ni kilder til makt, som kan hjelpe oss å identifisere hvilke typer makt prester har til rådighet som ledere.

7 Arnulf, *Hva er ledelse?*, 9.

8 Sørhaug, *Managementlitet og autoritetens forvandling*, 26–27.

9 Arnulf, *Hva er ledelse?*, 8.

- 1 Posisjonsmakt (for eksempel lærere som har ansvar for å sette karakterer)
- 2 Kontroll over belønninger (som ledere som kan gi jobber eller lønnsøkninger)
- 3 Tvangsmidler (for eksempel fagforeninger som streiker)
- 4 Informasjon og ekspertise (akademikers formelle ekspertise på et felt øker for eksempel betydningen av deres vurderinger)
- 5 Renomme (er en konsekvens av ekspertise, og handler om måten man er kjent for å demonstrere sin ekspertise på i praksis)
- 6 Personlig makt (som talegaver, karisma og andre egenskaper som først og fremst er personlige og ikke tillærte)
- 7 Allianser og nettverk (for eksempel lobbyvirksomhet som gir støtte hos andre enkeltpersoner og grupper med makt)
- 8 Tilgang til og kontroll over agendaer (som utarbeidelse av sakspapirer, referater, å kunne sette dagsorden)
- 9 Fortolkningsmakt – kontroll over meningsdannelse og symboler¹⁰

Det finnes ulike typer prestestillinger, og i luthersk forstand er også biskop en type prestestilling med utvidet lederansvar. I Den norske kirke har biskoper lenge hatt arbeidsgiveransvar, og med det følger posisjonsmakt, kontroll over belønninger og tvangsmidler. Sogneprester har posisjonsmakt som faste medlemmer av menighetsrådet, og forrettende prester har posisjonsmakt som gudstjenesteledere. Men generelt gir presterollen minimal tilgang til de tre første og hardeste kildene til makt, hvor en leder kan få mennesker til å gjøre som en vil uten at disse vil det selv. En gruppe som besitter disse tre maktformene i Den norske kirke er kirkevergene, som med kirkeloven av 1997 overtok arbeidsgiveransvar og styringsrett for alle ansatte på kommunenivå utenom prestene; diakoner, kateketer, kantorer, daglig ledere, menighetsforvaltere, menighetspedagoger med mer. Prester besitter derimot tilgang på mykere maktformer, som vi skal gå nærmere inn på i det følgende.

Informasjon og ekspertise er en mykere kilde til makt som kirka alltid har krevd av prester, om enn i ulik grad. Det seksårige (før syvårige) profesjonsstudiet i teologi er blant landets lengste og eldste profesjonsutdanninger. I et ledelsesperspektiv sikret dette maksimal tilgang til informasjon og ekspertise. Innføringen av alternative kompetansekrav for prester i henholdsvis

10 Bolman og Deal, *Nytt perspektiv på organisasjon og ledelse*, 230–233.

1999/2000 og 2021, innebærer at kravet til studiepoeng i teologi kan halveres under visse forutsetninger. Selv om også alternative veier til prestetjeneste gir mer teologi enn andre kirkelige utdanninger, svekker ordningen prestenes tilgang til denne kilden til makt sammenlignet med tidligere. Det gjelder i første omgang prestene, som selv ordineres uten ekspertisen som et profesjonsstudium gir. I andre omgang vil prestenes generelle nivå på teologisk ekspertise i samfunnet kunne prege oppfatningen av profesjonen som sådan. Dette vil i så fall ha med renomme å gjøre, som Bolman og Deal kaller den femte formen for makt: en lederrolles «renomme oppstår av ekspertise».¹¹ Hvis samfunnets forventning om en profesjons ekspertise synker, synker profesjonens renomme, ifølge Bolman og Deal. I motsetning til svekkelsen av ekspertise svekkes ikke denne kilden til makt umiddelbart, det er en langtidsvirkning.

Personlig makt er den sjette kilden til makt hos Bolman og Deal. Et renomme kan også være personlig, ved at man demonstrerer at man er dyktig i jobben. Mange prester har stor grad av personlig makt, og den er ikke direkte avhengig av nivået på teologisk kompetanse, men av andre faktorer, som erfaring. Personlig renomme handler først og fremst om personlige egenskaper som utstråling, utholdenhet, veltalighet og sosiale ferdigheter. Graden av personlig makt har med personen å gjøre, men vil kunne farge det kollektive inntrykket av profesjonen dersom majoriteten av prester fremstår dyktige og godt skikket.

Angela Timmann-Mjaalands studie av sokneprester som ledere i endringsprosesser dokumenterer at tjenesten som menighetsprest gir stor tilgang til *allianser og nettverk*.¹² Dette er Bolman og Deals syvende kilde til makt. Det er mange grunner til at prester har tilgang på dette. Presten er flere steder den eneste fulle stillingen blant menighetens ansatte, og tjenestens karakter gjør presten lokalt tilstedeværende og tilgjengelig. Gjennom dåp, vigslar, gravferd og sjelesorg etableres en svært bred kontaktflate i lokalmiljøet, og presten får dermed rollen som kirkas ansikt utad. Samtidig knyttes tette bånd til kjernemenigheten gjennom regelmessig gudstjenestearbeid, deltakelse i menighetsråd, grupper og utvalg. Vurdert ut fra sin tjenesteordning er presten den yrkesgruppen som samarbeider mest med andre ansatte i menigheten. Gudstjenestereformen i 2011 førte til at prestene samarbeider enda mer enn før med andre ansatte og frivillige. Disse aspektene ved tjenestens karakter gjør presten til et flerdimensjonalt knutepunkt for det Bolman og Deal kaller allianser og nettverk.

11 Bolman og Deal, *Nytt perspektiv på organisasjon og ledelse*, 230.

12 Timmann-Mjaaland, «Kall og autoritet», 71–72.

Samtidig har flere utviklingstrekk etter årtusenskiftet svekket prestenes kilder til allianser og nettverk. Omorganiseringsprosesser trekker prestene bort fra lokalmenigheten til sentraliserte menighetskontorer. Prostereformen gjør at menighetsprestene trekkes mer ut av menigheten for å betjene andre deler av prostiet. Bortfallet av boplikten i kombinasjon med innføring av fast arbeidstid er strukturelle grep som også gjør prestene mindre tilstedeværende lokalt, som i denne sammenhengen er en avgjørende forutsetning. Alt dette svekker tilgangen til denne formen for makt, og Timmann-Mjaaland viser at det i praksis også har ført til en svekkelse av presters handlingsrom som ledere.¹³

En åttende kilde til makt er tilgang til og kontroll over agendaer. Når presten sitter i menighetsrådets arbeidsutvalg og andre komiteer, vil vedkommende også være med å sette dagsorden, bestemme hvilke saker som skal drøftes og ikke, utforme saksfremlegg og så videre. I mange av de viktigste sakene som gjelder menighetens arbeid, knyttet til økonomiske tilskudd, stillinger og styring av ansatte, har menighetsprester derimot liten eller kun indirekte tilgang til og kontroll over agendaer. Slike beslutninger er lagt til kommunenivå hvor de tas av fellesrådet under kirkevergens ledelse, og det er kirkevergen som har tilgang til og kontroll over agendaer.

Fortolkningsmakt

Bolman og Deals niende og siste kilde til makt er også det viktigste verktøyet for prestens lederskap. Dette er *fortolkningsmakt*, som innebærer kontroll over meningsdannelse og symboler. Gjennom fortolkningsmakt utformes fellesskapets identitet, grunnsyn og verdier. Det er en maktform som utøves gjennom språket, og som ikke minst gjør bruk av myter, symboler og narrativer.¹⁴ Evangelieforkynnelsen er prestens primære kilde til fortolkningsmakt. Når CA 28 fastslår at evangeliet og sakramentene er kirkas eneste legitime *maktmidler*, bekrefter det indirekte Bolman og Deals beskrivelse av fortolkningsmaktens dynamikk. Evangeliet er formidlet gjennom tekster som har blitt til på fremmede språk, i en annen tid, på andre steder og innenfor rammene av andre virkelighetsforståelser enn vår egen. Uten at kildene til evangeliet *fortolkes*, er evangeliets makt heller ikke virksom. CA 28 impliserer at Ord og sakrament kontinuerlig trenger å fortolkes for at evangeliets blivende vilje – *perpetuo voluntas evangelii* – skal fortsette å være en virksom fortolkningsmakt i menneskers erfaringsvirkelighet, livsanskuelse og tro.

13 Timmann-Mjaaland, «Kall og autoritet», 72.

14 Bolman og Deal, *Nytt perspektiv på organisasjon og ledelse*, 232.

Dette innebærer at prestens fortolkningsmakt ikke tilhører presten, men Kristus og kirka. Prestetjenesten er i prinsippet bare kirkas kvalitetssikrede og ordnede/ordinerte tjeneste for å forvalte evangeliets fortolkningsmakt, et instrument for evangeliet. Prekestolen er kirkas fremste uttrykk for denne makten, men evangeliets fortolkningsmakt utøves ikke bare i prekenen. Gjennom prestetjenesten utøves evangeliet gjennom sjelesorg med den enkelte, gjennom diakonalt arbeid overfor sørgende og utsatte grupper, gjennom møtevirksomhet og utvalgsarbeid, gjennom undervisningsaktivitet og bibeltimer, gjennom liturgisk arbeid, salmevalg og ritualisering. Gjennom alle de pastorale grunnfunksjonene utøver evangeliet ideelt sett sin fortolkningsmakt med hensyn til menneskers livstolkning og moralske verdier. Dette gjelder også for de implisitte og praksisorienterte kommunikasjonsmåtene som ble beskrevet i tilknytning til sjelesorg; de gestalter evangeliets måte å være til på i verden. De er som sådan også virksomme overfor menneskers erfaringsverden og fortolkningshorisont, selv om de er lite eksplisitte.

Kravet om teologisk utdanning understreker hvor viktig det er at utøvelsen av evangeliets fortolkningsmakt kvalitetssikres av eksterne krav om *sannhet*. Sørhaug har påvist det problematiske ved en fortolkningsmakt som kun er forankret i de mytene som nettverket selv skaper seg til enhver tid. Han argumenterer for at fortolkningsmakten må holdes i sjakk av et sannhetsbegrep som kan virke uavhengig av nettverkets maktspill, som sikres gjennom ekspertise forvaltet av faglige kollegier.¹⁵ Overført på kirkelig kontekst kan man si at den som forvalter den kirkelige fortolkningsmakten må ha tilstrekkelig ekspertise til å kunne lede i tråd med det som er kirkas egentlige identitet og mandat. Dette er gjerne et omstridt spørsmål, også blant fagteologer. Kompetent ledelse sikrer at kirka forblir kirke i en ny tid, og ikke forandres av konteksten den er en del av, eller av sterke lederes egeninteresser, til å bli noe annet enn den er. Kritisk teologisk faglighet forankrer makten i kirka i kirkas eget mandat. Derfor er teologi *som sådan* umistelig for kirka.

Autoritet og kilder til autoritet

I det foregående har jeg drøftet kirkelig ledelse med utgangspunkt i Bolman og Deals teori om makt. I det følgende vil jeg nyansere begrepsbruken ved

15 Sørhaug, *Managementlitet og autoritetens forvandling*, 314–323.

å skjelne mellom makt og autoritet, noe Bolman og Deal ikke gjør. I tråd med definisjonen av makt over – «evnen til å få andre til å gjøre som en selv vil, uavhengig av hva disse andre vil» – gjør pastoralteologen Jackson Carroll en nyttig distinksjon mellom makt, som kan involvere tvang, og autoritet, som involverer samtykke:

Power is a resource that enables individuals or groups achieve their purposes, with or without the consent of others who are affected by its use. [...] In contrast, authority is legitimate power. When individuals in a group *consent* to the directives of a leader, [...] they are acknowledging the authority – the right – of the leader, constitution, or scripture to give direction to the group's life.¹⁶

Forenklet sagt er makt noe man har, mens autoritet er noe man får. Makt utøves ovenfra, mens autoritet må bygges nedenfra. For at en leder skal ha autoritet, må vedkommende gjøre seg fortjent til den. Når kirkevergen utøver arbeidsgivers styringsrett overfor sine ansatte, utøver hun makt – de ansatte har ikke annet valg enn å finne seg i det. Presten besitter andre former for innflytelse som forutsetter at tilhørerne er frie til å lytte og frie til å la være. Det betyr i Carrolls forstand at presten forvalter få kilder til makt, men flere kilder til autoritet. Når Arnulf definerer ledelse som det å «skape *oppslutning* blant folk som i hvert fall prinsipielt kunne ville noe annet», impliserer det ledelse basert på autoritet fremfor makt.¹⁷

Dette leder imidlertid til et av spørsmålene som har opptatt autoritetsteoretikere siden Max Weber: Hva får mennesker til å *ville* følge en leder? Hva skaper lederens autoritet?¹⁸ Med utgangspunkt i Weber argumenterer Carroll for at autoritetens kilde allerede finnes i fellesskapet, autoritet er av moralsk karakter. Autoritetens kilde er det han kaller fellesskapets kollektive oppfatning av det hellige (*the sacred*), fellesskapets mest grunnleggende verdier. Hva det hellige forstås som, varierer fra fellesskap til fellesskap, og det hellige er her en nøytral og analytisk term, ikke normativ, og det kan være relatert til religion, men det trenger ikke å være det. Det hellige i denne betydningen kan være alt fra miljøvern til *the American dream*, samlivsetiske standpunkt, for den saks skyld kommunistenes klasseløse samfunn eller nazistenes *Blut und Boden*. Carrolls poeng er at ethvert fellesskap vil tilskrive autoritet til den som *representerer* det som

16 Carroll, *As One With Authority*, 36.

17 Arnulf, *Hva er ledelse?*, 9 (min kursivering).

18 Carroll, *As One With Authority*, 40–41.

fellesskapet holder for hellig. Det inkluderer også ting, skrifter og tradisjoner som representerer det hellige.¹⁹

Bibelen er de lutherske kirkenes *autoritative tekst* fordi den representerer det kirkas fellesskap holder for hellig – åpenbaringen av evangeliet. Slik er det også med presten, sier Carroll. Presten får autoritet som leder i kirka fordi prestetjenesten representerer evangeliet. Det betyr også at presten ikke har noen autoritet i kraft av seg selv, men må gjøre seg fortjent til det. Luther observerte det samme, ifølge Timothy Wengert: «The authority resides in the Word and thus in the office, not in the person.»²⁰ Dersom presten ikke er i stand til å representere evangeliet, har heller ikke presten kirkas autoritet lenger. Evangeliet er den eneste egentlige autoritet kirka besitter. Enhver kirkelig leder må gjøre seg fortjent til denne autoriteten.²¹

På grunnlag av det hellige som autoritetens ultimate basis, utvikler Carroll en teori om to sekundære kilder til autoritet: *representing the sacred* og *expertise and authority*, som begge har en personlig og en offentlig dimensjon. Dermed ender Carroll opp med en firedelt typologi over autoritetens kilder som i senere tid har blitt brukt i flere norske empiriske studier av kirkelig ledelse.²² Her presenterer jeg en modifisert utgave av Carrolls autoritetstypologi: Med utgangspunkt i at det hellige er den ultimate basis for alle de fire typene, oversetter jeg *representing the sacred* med «forpliktelse på det hellige» og *expertise and authority* med «ekspertise på det hellige». Begge deler har, som hos Carroll, en formell og en personlig dimensjon.²³ Dette gir følgende typologi:

19 Carroll, *As One With Authority*, 42–44.

20 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 105.

21 Grane, *Protest og konsekvens*, 119–120.

22 Se Timmann-Mjaaland, «Kall og autoritet»; Sirris, *Profesjoner og ledelse i Den norske kirke*, 192–194.

23 Carroll uttrykker seg litt annerledes. *Representing the sacred* fremstilles som forankret i det hellige, mens *expertise and authority* fremstilles som relativt løsrevet fra det hellige. Den siste kategorien synes å være basert på moderne vitenskapelige idealer. Min fremstilling tar derfor utgangspunkt i at også ekspertise på det hellige handler om representasjon av det hellige, nærmere bestemt om kvalifisert eller sannferdig representasjon av det hellige. Det Carroll kaller *representing the sacred* handler i mine øyne bare om en annen form for representasjon enn kunnskap, nemlig at man også lar seg personlig forplikte på det hellige.

	FORMELL AUTORITET	PERSONLIG AUTORITET
FORPLIKTELSE PÅ DET HELLIGE	A Sakramental / ordinasjon	B Personlig fromhet
EKSPERTISE PÅ DET HELLIGE	C Sertifisert kompetanse	D Demonstrert kompetanse

Figur 4. Fire kilder til autoritet basert på Carroll (1991)

Det vil alltid finnes ulike typer mennesker og fellesskap innenfor en folkekirkemenighet – fellesskap som har ulike verdier som forener dem innenfor det større kirkelige fellesskapet. Eksempler kan være synet på sosial rettferdighet, på skeives rettigheter, på menighetsvekst, miljøvern eller en forestående menighetssammenslåing, for å nevne noe. I lys av Carrolls autoritetsteori bør en leder tilstrebe en ikke-fordømmende holdning for å forstå ulike gruppers interesser og verdier fra deres eget ståsted. Samtidig er forståelse bare første trinn for å gjøre seg fortjent til autoritet. Man må også tilstrebe å representere gruppens definerende verdier. Hvis dette ikke lar seg gjøre fordi man har en annen oppfatning av det aktuelle spørsmålet, så har en fortsatt et lederansvar som er avhengig av menighetens autoritet for å fungere. Hva gjør man da?

Carrolls teori impliserer at man må lete under de moralske verdiene som skaper skillelinjer etter noe som er hellig i mer fundamental forstand. Som hellig i kirkas fellesskap i ultimat forstand, utgjør evangeliet et verdimesig fundament som evner å binde sammen ulike kirkelige grupperinger, for den saks skyld den verdensvide kirke, om man skal smøre litt tjukt på. I den grad presten representerer evangeliet overfor fellesskapet, vil presten også tilskrives autoritet fra fellesskapet på tvers av mer overfladiske skillelinjer, og derigjennom gjøres i stand til å utøve lederskap overfor mange grupper. Om presten derimot tydelig representerer noe som er viktig bare for en bestemt gruppering i fellesskapet, vil det kunne gi autoritet innen den aktuelle grupperingen, men svekke prestens autoritet i andre deler av menigheten. Det vil alltid være verdimesige, moralske og åndelige spenninger i en menighet. Når presten lykkes i å representere det hellige i fellesskapets på en troverdig måte, vil presten også tilskrives autoritet, ifølge Carrolls teori.

Om vi løfter blikket fra prestetjenesten og ser på kirkelandskapet, er store deler av kirkas beslutningsmyndighet i dag lagt til byråkratiske strukturer og politiske prosesser uten de samme formelle krav til beslutningstakernes teologiske kompetanse (profesjonsutdanning) og forpliktelse på evangeliet (ordinasjonsløfte). Dette skaper en ny og instrumentell lederskikkelse i vår tid, som har formell makt og som tilstreber rent demokratisk autoritet, men som mangler tilgang til kirkas tradisjonelle kilder til autoritet. Denne figuren har blitt karakterisert som «kirkebyråkraten».²⁴ Ledere som sikres høy grad av autoritet, som prester og biskoper, gis strukturelt sett lite formell makt, ikke minst hvis biskopene skulle miste arbeidsgiveransvar for prestene, som tidligere har vært foreslått. Kirkelig makt og kirkelig autoritet lokaliseres med andre ord ulike steder i organisasjonsstrukturen. Gitt Max Webers erkjennelse av at «autoritet er legitim makt», kan denne tendensen være problematisk i et ledelsesperspektiv.²⁵ For at makten kan fremstå legitim og autoriteten fremstå virkekraftig, er det behov for å koble autoritet og makt sammen. Ledelsesteorien hjelper oss å se at utfordringen med makt uten autoritet er at den risikerer å oppfattes som illegitim i fellesskapet, mens autoritet uten makt risikerer å fremstå uintegret i organisasjonsstrukturen. Ingen av delene fremmer effektiv ledelse.

Samtidig forutsetter også effektiv ledelse at kompetanse knyttes sammen med forpliktelse.

Overordnet sett utgjør foreningen av faglighet og forpliktelse kjernen i enhver profesjon. Formelle krav om kirkelig ordinasjon og sertifiserte teologiske kvalifikasjoner er ganske enkelt en standardisert måte å sikre begge deler på i et fellesskap som ledes av evangeliet. En kirke som skal ledes i lys av evangeliet, krever ledere med både teologisk ekspertise og personlig forpliktelse på evangeliet. Disse to kildene til autoritet, kompetanse og forpliktelse, har vi allerede sett i pastoralbrevens understrekning av at menighetsledelse forutsetter en kombinasjon av etisk livsførsel (forpliktelse) og innsikt i kirkas lære (kompetanse).²⁶ Også Luther krever at den som kirka kaller til å være prest, må være lærd og from, altså vise seg kompetent og forpliktet på kirkas budskap.²⁷ Når Schleiermacher etablerer profesjonsstudiet i teologi som en utdanning i kirkeledelse (*Kirchenleitung*), påpeker han at ledelse hviler på en kombinasjon av to egenskaper: vitenskapelig forankret kunnskap om kristendom (kompetanse) i kombinasjon

24 Sigurdson, *Vad är teologi?*, 27.

25 Timmann-Mjaaland, «Kall og autoritet», 65.

26 Tit 1,5–9; jf. 1 Tim 3,2.

27 Luther sitert i Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 635.

med personlig religiøst engasjement (forpliktelse).²⁸ De nevnte tekstene, som alle på hver sin måte har vært formative for den kristne og protestantiske forståelsen av presterollen, bekrefter Carrolls teori om at lederen må representere det hellige på en troverdig måte for å få autoritet til å lede, og at dette etableres gjennom kompetanse og forpliktelse på det fellesskapet holder for hellig. Hvis lederen kun har kompetanse, men ikke selv er forpliktet på fellesskapets grunnverdier, vil vedkommende også ha problemer med å tilskrives autoritet fra fellesskapet. Hvis man motsatt identifiserer seg med det hellige (er troende), men ikke har kompetanse, vil man også ha utfordringer med å etablere autoritet. Med henvisning til Sørhaugs analyse av autoritet er det mulig å si at uten faglig tilgang til sannhet om det hellige vil myter om det hellige overta, og som Schleiermacher også påpeker vil ledelsen følgelig miste begrunnelse og retning.²⁹

I de neste kapitlene skal vi gå inn på forutsetningene for å kunne bli prest, som handler om nettopp teologisk kompetanse og personlig forpliktelse på det kirka holder for hellig, med andre ord om å sikre ledelsens to viktigste kilder til autoritet. I bokas innledende situasjonsbeskrivelse så vi at begge deler er omdiskutert og i endring, men også at offentlige diskusjoner om presterollen i tillegg kretser rundt muligheten for en tredje forutsetning som handler om prestens personlige kvaliteter. Dette spørsmålet skal derfor også drøftes i det følgende.

28 Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, hhv. §§ 3 og 8 / s. 2 og 4.

29 Sørhaug, *Managementlitet og autoritetens forvandling*, 314–323.

Kompetanse: Prestetjenestens første forutsetning

Teologiutdanningens kombinasjon av et konstruktivt og et kritisk aktørperspektiv gjør den til en profesjonsutdanning. Valide fortolkninger av det kristne budskapet er viktige i ledelsen av lokalmenighetens fellesskap så vel som i kirkelig ledelse på nasjonalt nivå. Det er viktig for storsamfunnet som ønsker å bygge på «vår kristne og humanistiske arv», så vel som for hver enkelt som navigerer livet i lys av det kristne budskapet. Ved å la teologifagene utforske evangeliets kilder, virkningshistorie og tankemessige konsekvenser som frie og vitenskapelige kunnskapsfelt i academia, forankres folkekirkas evangelieforståelse i vitenskapens generelle krav til validitet og *sannhet*. Jeg har allerede påpekt Sørhaugs innsikt, at uten en fri teologisk faglighet risikerer kirka, som ethvert «kunnskapsregime», å erstatte sannhet med politiske myter.¹ En kirkelig leder uten noen form for teologisk kompetanse vil ikke kunne lede, sier Schleiermacher, uten å bli en retningsløs utøver av makt.² I en tid preget av hurtige endringer bidrar teologifaget til at kirka holder seg nær sannheten om den tro den har valgt å bekjenne seg til.

Teologiens konstruktive funksjon i praksis

Jeanrond påpeker at teologi er et grunnleggende hermeneutisk fag. Teologisk fortolkningskompetanse omfatter langt mer enn valide bibeltolkninger, det kjennetegner både fagets helhet og alle dets enkeltdeler.³ Teologi gir redskaper til å forstå samtidskultur, historie og menneskelig eksistens, og

1 Sørhaug, *Managementlitet og autoritetens forvandling*, 314–323.

2 Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, § 12.

3 Jeanrond, *Kyrkans framtid*, 124–126.

til å fortolke dette ut fra kristne så vel som allmenne perspektiver. Faget skaper forutsetningene for å kunne orientere seg eksistensielt, intellektuelt og sosialt i den verden hvor Gud og mennesker møtes, sier Ola Sigurdson.⁴

Teologifagets funksjon i prestatjenesten handler om å knytte forbindelser, å etablere nervebaner, mellom evangeliet og den konkrete livsverden mennesker befinner seg i. I luthersk tradisjon anses ikke teologisk fortolkningsvirksomhet som en sak forbeholdt akademikere. Teologi er i bred forstand et pågående prosjekt for alle døpte. I protestantisk tradisjon har teologisk kunnskap derfor hatt en fremskutt plass i en bredere humanistisk dannelsesstenkning om mennesket, eksemplifisert gjennom 1700-tallets allmenne krav til lese- og skriveferdigheter som del av konfirmasjonsopplæringen, krav om regelmessige husandakter i hjemmene og læreprekener om religiøse og praktiske spørsmål i kirkene.⁵

Mennesket er et «selvfortolkende dyr», for å bruke et begrep fra filosofen Charles Taylor.⁶ Uavhengig av livssyn utøver alle mennesker en praktisk livstolkning, enten det forholder seg refleksivt eller urefleksivt til måten det fortolker livet på. Mennesket strever kontinuerlig med å tilskrive *betydning* til sine aktiviteter, sin livsverden og seg selv. Bak denne erkjennelsen ligger ifølge luthersk teologi menneskets grunnleggende behov for aksept og anerkjennelse.⁷ I tolkningsprosessene er ikke alt like viktig, mange av våre fortolkninger er uvesentlige for hvordan vi ser på oss selv og verden. Tro og livssyn kan derimot utgjøre fortolkningsressurser på et grunnleggende nivå, og er ofte knyttet til identitetsspørsmål. Teologisk kompetanse retter seg mot dette grunnleggende nivået ved menneskets selvfortolkende aktivitet. Som profesjonsutdanning i et livssynsåpent samfunn gir teologien kompetanse i å forvalte evangeliet som frigjørende ressurs i menneskers selvfortolkning, og en mer generell kompetanse i å bistå mennesker i deres søken etter mening og retning i lys av sine egne verdier og forestillinger.

Teologiens kritiske funksjon i praksis

Samtidig som prestens teologiske kompetanse har en konstruktiv funksjon i henhold til menneskers pågående arbeid med livstolkning, så impliserer teologisk kompetanse i prestatjenesten samtidig en kritisk funksjon. Filosofen og vitenskapsteoretikeren Gunnar Skirbekk sier at fagteologien har bidratt

4 Sigurdson, *Vad är teologi?*, 8.

5 Se bl.a. Sigurdson, *Vad är teologi?*, 8.

6 Taylor, «Self-interpreting animals».

7 Bayer, *Living by faith*, 7–8; Saarinen. *Recognition and Religion*, 88–98.

til en «modernisering av medvitet» i kirka, en «lutring» av det kristne budskapet i møte med samtidens forståelsesrammer.⁸ Kritisk faglighet hindrer at kirkas budskap kapsles inn i autoritær konservatisme. Skal evangeliets levende stemme fortsatt kommunisere med samtiden (*viva vox evangelii*), er det behov for kontinuerlige nytolkninger av evangeliets kilder.⁹ Det er dette Lindbeck er inne på når han sier at «often the only way to convey the same message is to proclaim it differently».¹⁰ Det apostoliske oppdraget forutsetter at kirka arbeider kritisk med sitt eget språk og sine tankemodeller for å holde evangeliet på talefot med sin samtid.

Alle fortolkninger av kristen tro er ikke nødvendigvis verken sanne eller gode, og historien lærer oss at kirka på ingen måte er utstyrt med noen form for autopilot som holder den på rett kurs. Kirkeledelse fordrer teologisk kompetanse til å avdekke det som er kritikkverdigg ved kirka i lys av dens eget budskap, påpeker Schleiermacher.¹¹ Teologi gir kompetanse i å skjelne mellom velbegrunnede og ubegrunnede trosforestillinger, mellom legitim og illegitim religiøs makt, mellom religiøse livstolkninger som frigjør og frigjør mennesker, og religiøse livstolkninger som binder og holder mennesker nede. Denne formen for kritisk åndelig lederskap innebærer at hele teologifaget til syvende og sist er et praktisk fortolkningsfag, hvor praktisk teologi bare bygger videre på innsiktene fra de andre teologiske disiplinene.¹² Helhetskonsepsjonen av teologi som Schleiermacher legger til grunn når han etablerer teologi som moderne profesjonsstudium på tidlig 1800-tall, gir fortsatt gjenklang i Brownings helhetskonsepsjon av teologi som et fundamentalt praktisk-teologisk fag på 1990-tallet.

De teologiske disipliner

Evangeliets innebygde krav til fortolkningskompetanse preger alle de tradisjonelle teologiske disiplinene. *Grunnspråkene* gresk og hebraisk (tidligere også latin) gjør det mulig å gi kvalifiserte fortolkninger av kirkas autoritative tekster; bibeltekstene (og bekjennelsesskriftene). *Bibelfagene* gir kunnskaper om den historiske betydningen av bibeltekstene, deres bakgrunn og tilblivelse, og gir kompetanse i å fortolke dem i lys av samtidens teori- og metodemangfold. *Kirkehistorie* gir forståelse for Bibelens

8 Skirbekk, *Religion i moderne samfunn*, 60.

9 Skirbekk, *Religion i moderne samfunn*, 32–35.

10 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 79.

11 Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, § 40 jf. § 25.

12 Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, §§ 9 og 336.

virkningshistorie, utviklingen av kristen tenkning og praksis, og for kristendommens rolle i utviklingen av kultur og samfunn. *Systematisk teologi* gir redskaper for å fortolke den kristne troslæren i lys av vår egen tidsalders virkelighetsoppfatning, etiske horisont og vitenskapssyn. *Praktisk teologi* gir kompetanse i rolleforståelse og kirkeforståelse, og ferdigheter i å kommunisere evangeliet til moderne mennesker, i forkynnelse, undervisning, sjelesorg og gudstjenesteledelse. Fortolkningskunst som konstruktivt og kritisk verktøy for kirkelig tjeneste går som en rød tråd gjennom alle de teologiske disiplinene.

Teologisk profesjonsutdanning under press

I år 2000 ble den første ikke-teologen ordinert til prestedtjeneste i Den norske kirke.¹³ Hendelsen fikk beskjeden oppmerksomhet i dagspressen, men innevarslet en historisk endring i forståelsen av presterollen i tiårene som fulgte. I over 350 år hadde teologisk embetseksamen fra universitetet vært påkrevd for den som skulle bestige landets prekestoler, og i 500 år hadde det vært en forventning om at vedkommende skulle kunne beherske pretekstene på grunnspråket.¹⁴ Etter 1999 kunne man bli ordinert uten verken profesjonsutdanning eller klassiske språk. Endringen i forskrift om kvalifikasjonskrav innebar også gjennombruddet av et annet syn på hvilken kompetanse som var *nødvendig* for tjenesten. Forskriftens paragraf 6 etablerer en forestilling om at det finnes en gruppe mennesker som ikke trenger annet enn praktisk-teologisk trening, fordi de har «personlige forutsetninger som gjør at han eller hun utvilsomt er særlig kvalifisert for å utføre prestedtjeneste i Den norske kirke».¹⁵ Hvilke personlige kvaliteter gjør teologisk kunnskap overflødig? Biskopens ordinasjonstale i år 2000 kan tolkes som et forsøk å svare på dette spørsmålet. Han sier: «Alle prestekvaliteter kan kokes ned til

13 *Fædrelandsvennen*, «Ikke-teolog blir prest», 1. Ordinasjonen var mulig gjort av at kvalifikasjonskravet for tilsetning som prest i Den norske kirke hadde blitt endret året før. Endringen bestod i at forskriften om kvalifikasjonskrav ble supplert av to nye paragrafer, som sa at i tillegg til kandidater i teologi kunne kirka også ordinere personer med annen tilsvarende kompetanse på mastergradsnivå (§ 5), og personer som hadde «personlige forutsetninger som gjør at han eller hun utvilsomt er særlig kvalifisert for å utføre prestedtjeneste i Den norske kirke». Kompetansekravet til den siste gruppen ble satt til kun ettårig praktisk-teologisk utdanning (*Forskrift om kvalifikasjonskrav for tilsetning som prest i Den norske kirke*, § 6).

14 Kolsrud, *Presteutdanning i Noreg*, 81–84.

15 *Forskrift om kvalifikasjonskrav for tilsetning som prest i Den norske kirke*, § 6.

to: En prest må ha kjærlighet til Gud og kjærlighet til medmennesker.»¹⁶ Her fremstilles presten først og fremst som en kristen rollemodell. Å være rollemodell forutsetter ikke formell kompetanse, men derimot personlig tro og fromhet. I bokas første del identifiserte vi en avgjørende kilde til denne typen rolleforståelse i pietismen på slutten av 1600-tallet. Men forestillingen om at personlig tro og forpliktelse kan erstatte teologisk kompetanse slo først og fremst rot med lekmannsbevegelsene på 1700- og 1800-tallet, da fenomenet lekpredikanter vokste frem.

Det er flere problemer knyttet til denne grunnforestillingen. For det første er personlig forpliktelse og teologisk kompetanse to kvalitativt ulike ting. Verken teoretisk eller praktisk kan det ene erstatte det andre. Bokas første del viste at både pastoralbrevene, Luther og Schleiermacher på ulike måter understreker at tjenesten forutsetter en kombinasjon av begge. Vi har deretter sett at ledelsesfaget gir teoretiske argumenter for hvorfor det må være slik: Dette er de to beina som autoriteten står på i fellesskapet. Uten begge vil lederen være ute av stand til å lede, og med kun ett av dem vil ledelsen verken stå støtt eller kunne bevege fellesskapet. For det andre impliserer evangeliet at presten ikke er en særskilt hellig person, presten er utpekt blant likeverdige til en særskilt funksjon. Og som alle funksjoner i samfunnet forutsetter prestetjenesten formell kompetanse og kvalitetssikring for å kunne fungere etter formålet, i dag kalt profesjonalitet. Evangeliets konsekvens for rolleforståelsen leder dermed tilbake til det samme behovet for en kombinasjon av formell kompetanse og personlig forpliktelse.

Kirkerådets nye revisjon av kompetansekrav for prester i 2021 imøtekom i realiteten noen av disse utfordringene. Det innebar startskuddet for etableringen av toårige erfaringsbaserte mastergradløp uten klassiske språk for andrekariereprester, for å sikre at alle i det minste skulle få halvparten av den teologiske kompetansen som et profesjonsstudium gir. I 2023 hadde ett av disse programmene til sammen flere prestestudenter enn alle landets teologiske profesjonsstudier til sammen. Ordningen var slik sett en effektiv hjelp mot prestemangelen på kort sikt. Men gitt at teologisk profesjonsutdanning er en av prestens to viktigste kilder til autoritet, kan ordningen vise seg å få mindre heldige konsekvenser på lang sikt for forståelsen av presten som profesjon og for den allmenne aktelsen for rollen.

16 *Fædrelandsvennen*, «Ikke-teolog blir prest», 1. Utsagnet står i en viss kontrast til det Skjevesland samme år skriver i sin artikkel «Det pastorale lederskap»: «Menighetslivet som helhet vinner på at presten konsentrerer seg om sine teologifaglige og ordinasjonsdefinerte grunnfunksjoner» (Skjevesland, «Det pastorale lederskap», 218).

Først og fremst må kirka spørre seg om halverte kompetansekrav påvirker kvaliteten på tjenesten.

Profesjonsstudiet i teologi gir kompetanse til å forvalte ansvaret for alle deler av den kirkelige kjernevirksomheten: forkynnelse og undervisning, sakramentsforvaltning og ritualer, sjelesorg og veiledning og kirkelig ledelse. Sammenlignet med andre kirkefaglige utdanninger er teologistudiets bredde særegen, da den dekker alle sider ved kirkas kjernevirksomhet eller embete. Samtidig er denne bredden en dyd av nødvendighet for de menighetene som kun har én full stilling til å opprettholde alle deler av sin kjernevirksomhet. Teologifagets helhetsspektiv er dessuten nødvendig for store staber som trenger en helhetlig faglig ledelse av de ulike aktørene som utøver hver sine spesialiserte deler innenfor den kirkelige kjernevirksomheten. Teologifagets unike bredde er samtidig forankret i en unik dybdeforståelse av evangeliet som alle sider ved kjernevirksomheten springer ut fra og som den dypset sett er til for å kommunisere. Denne dybdekompetansen er kirka avhengig av fra lokalt til nasjonalt nivå for at evangeliet skal fungere som meningsfullt peilemerke i et uoversiktlig farvann preget av raske værendringer.

I det følgende skal vi vende oppmerksomheten fra teologisk kompetanse, som den ene forutsetningen for evangeliets tjeneste, til den andre forutsetningen, som handler om personlig forpliktelse på budskapet – nemlig prestens kall. I kapitlet om kirkelig ledelse så vi at det er kombinasjonen av disse to kildene som tilfører lederen autoritet, ved sammen å gestalte vedkommende som representant for evangeliet.

Forpliktelse: Prestetjenestens andre forutsetning

Uten et slikt indre kall er ingen i sannhet verken teolog eller prest.¹

Friedrich Schleiermacher

*Præste Ordening er inthet andet end een Skick vdi Kircken,
at kalde nogen til at tiene vdi Guds Ord oc Sacramenter.²*

Johannes Bugenhagen

I forrige kapittel undersøkte vi teologistudiet som kompetansemessig forutsetning for prestedtjeneste. Det moderne profesjonsstudiet i teologi ble grunnlagt av Schleiermacher. Schleiermacher mente imidlertid ikke at kompetanse alene var nok for utøvelse av kirkelig ledelse (*Kirchenleitung*). Kirkeledelse krever den optimale kombinasjon av teologisk kompetanse og personlig kall (*Beruf*).³ I nyere tid har påstanden om autoritetens doble forankring fått støtte fra ledelsesteori utviklet på helt andre teoretiske premisser, blant annet på bakgrunn av Max Webers autoritetsbegrep.⁴ I det følgende skal vi utforske kall og ordinasjon som to nært relaterte uttrykk for prestens personlige forpliktelse på Kristi oppdrag. Men hva betyr begrepet kall?

1 «Ohne einen solchen innern Beruf ist niemand in Warheit weder Theologe noch Kleriker» (Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, § 13, min oversettelse).

2 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxiii.

3 Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, § 9.

4 Webers autoritetsteori er av langt nyere dato. Selv om Carrolls teori ligger tett opp til Schleiermachers, finnes ingen referanser til Schleiermacher i Carrolls bok. Se Carroll, *As One With Authority*, 40–60.

Kall som teologisk begrep

Tilfanget av nyere teologisk faglitteratur om prestekall er så skrint i de siste tiårenes norske faglitteratur at det fremstår omtrent som et teologisk ikke-tema. Årene etter 2015 preges imidlertid av en fornyet interesse for kallet som pastoralteologisk tematikk.⁵ Kall er dessuten et viktig begrep i teologihistorien, som opererer med flere ulike forståelser av kallsbegrepet. Blant disse har vi allerede har vært indirekte i berøring med de to viktigste: Når Schleiermacher sier at en ikke kan bli prest uten å ha et kall til det, taler han om et *indre* kall (ty. *innern Beruf*); ordet betegner her en form for subjektiv kvalitet.⁶ Når Bugenhagen på sin side definerer ordinasjon som en «Skick vdi Kircken, at *kalde* nogen til at tiene vdi Guds Ord», så taler han om et *ytre* kall fra *kirka*, et kall ritualisert gjennom biskopens ordinasjon. I ordinasjonen representerer ikke biskopen seg selv, men den hele og ene kirke, et poeng som i dag understrekes ved deltakelse av prester, rådsmedlemmer og andre bidragsytere under handlingen.⁷ I den kirkelige tradisjonen kalles disse to for henholdsvis det indre og det ytre kall (lat. *vocatio interna et vocatio externa*), og det er særlig disse to som plukkes opp av den pastoralteologiske litteraturen i dag. I det følgende skal vi gå inn i disse to, men også se på fire andre forståelser av kallsbegrepet som har hatt teologisk historisk betydning.

Indre og ytre kall

De pietistiske vekkellesbevegelsene fra 1700- til 1900-tallet representerte en følelsesorientert fromhetskultur som også formet forståelsen av indre kall i sammenheng med prestetjeneste. Den amerikanske pastoralteologen Thomas Oden sier at det ikke er vanskelig å finne eksempler på pastoralteologisk litteratur av nyere årgang som fremstiller kallet som et *vocatio interna* i form av følelse eller åndelig fornemmelse.⁸ Ifølge Oden overlater dette kallsbegrepet det til den enkelte å skjelve om følelsen faktisk er fra Gud eller ikke. En slik skjvelning er av åpenbare grunner en krevende øvelse.⁹ Kanskje er behovet for å distansere seg fra nettopp dette kallsbegrepet også en grunn til at kallet som sådan lenge har vært et ikke-tema i teologien.

5 Interessen for indre kall gjenspeiles i dag både i den kirkelige offentligheten og i teologiske forskningsprosjekter, som Angela Timmann-Mjaalands «Kall og autoritet» (2019), «Kall og arbeidsgiveransvar i ledelsen av prester» og Bjarte Hetlebakkes ph.d.-prosjekt *Eit ganske uventa kall?* (pågående).

6 Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, § 13.

7 Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxiii.

8 Oden, *Pastoral Theology*, 18–19.

9 Oden, *Pastoral Theology*, 20.

Går man bakenfor den pietistiske tradisjonen til Luthers egen tenkning, er det i hovedsak det ytre kallet han er opptatt av. Utover 1520-tallet opplevde reformatorene at svermere og entusiaster vektla den subjektive kallsopplevelsen stadig mer ensidig, noe som truet ordenen i menighetene og muligheten for å kvalitetssikre prestene.¹⁰ Dette er noe av bakgrunnen for bekjennelsens understrekning av at kun den som er *rite vocatus* – rettelig *kalt* av kirka – kan ha ansvar for evangeliets tjeneste (CA 14).¹¹ Samtidig kan det påpekes at Luther selv hadde en religiøs og livsforvandlerende opplevelse som ung, som førte til at han avsluttet jus-studiene, avla munkeløftene og ville la seg ordinere til prest. Også dette kan forstås som en form for indre kall i teologisk forstand.¹²

Med henblikk på kirkas behov for å kvalitetssikre den som settes til å lede menigheten, er åpenbart det ytre kallet det primære. Å være prest er å forvalte et bestemt ansvar som fordrer en teologisk kompetanse og riktige personlige forutsetninger, om tjenesten skal fungere etter formålet. Samtidig er den personlige motivasjonen og viljen til å la seg forplikte på evangeliet viktig, ikke bare for den som går inn i tjenesten, men også for kirka og for kvaliteten på tjenesten. Dette, som Schleiermacher gjerne kaller «interesse», er også et indre kall. Uten en form for indre kall vil en normalt ikke søke dette ansvaret.¹³

Kallet har både en indre og en ytre dimensjon som begge må være til stede for å være genuint. I lys av dette er det mulig å si at ordinasjonshandlingen rituelt gestalter *samklangen* mellom det indre og det ytre kallet gjennom biskopens kall til tjeneste, ordinandens respons på kallet og deres håndslag.

Uformidlet og formidlet kall

I tillegg til det indre og ytre kall opererer førmoderne dogmatikk også med et *uformidlet* og et *formidlet* kall (lat. *vocatio immediata* og *vocatio mediata*).¹⁴ Denne distinksjonen handler om den kaltes relasjon til Kristus selv, kallets ultimate opphav gjennom apostelutsendelsen. For Luther var det kun apostlene som fikk et uformidlet kall, fordi de mottok det direkte fra Jesus, mens alle som senere har trådt inn i tjeneste har gjort det på

10 Barth, *Church Dogmatics* IV.3, 515; Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 294.

11 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 294.

12 Schilling, *Martin Luther*, 73.

13 Indre kall forstås her som et bredt spekter som går fra interesse, lyst, og opplevelse av å passe til oppgavene som prest på den ene siden, til konkrete personlige erfaringer av livsforvandlerende karakter på den andre. Selv om kallet er forankret i en sterk personlig opplevelse må det like fullt være i samsvar et ytre kirkelig kall for å være genuint.

14 Barth, *Church Dogmatics* IV.3, 515–521.

grunnlag av et formidlet kall.¹⁵ Igjen, prestedtjenestens *vocatio* er for Luther uløselig forbundet med *ordinatio* og er i realiteten kirkas ytre kall. At kallet er formidlet betyr imidlertid ikke at det er rent menneskelig. Tvert imot, for troens øye kan Kristus anses å være personlig til stede i og gjennom den menneskelige handlingen. Vi har allerede sett denne forståelsen av Kristi realpresens komme til uttrykk i synet på forkynnelsen, sakramentene og absolusjonen. Barth driver dette poenget så langt at han sier det ikke finnes et formidlet kall; Guds kall er alltid uformidlet og skjer alltid gjennom menneskelig kommunikasjon, Jesu kallelse av disiplene er intet unntak.¹⁶ Mellom disse posisjonene er det kanskje mulig å si at kallet fra menneskets synsvinkel alltid er formidlet, i den forstand at det alltid er kirka som kaller gjennom menneskelig handling. Samtidig er kallet også uformidlet fra evighetens eller troens synsvinkel, i den forstand at Kristus for troens øye handler gjennom kirka.¹⁷

Det ene og det fortsatte kall

Også skjelningen mellom *det ene kall* og *det fortsatte kall* (lat. *vocatio unica et vocatio continua*) tar utgangspunkt i Kristi opprinnelige kallelse av apostlene. Kirkas fortsatte kallelse kan enten forstås som *etterligninger* inspirert av den ene (*unica*) historiske hendelsen, eller som redskapet Kristus *fortsetter* å kalle mennesker gjennom (*continua*). Den siste betydningen innebærer at kjernen i kirkas fortsatte kall, uavhengig av alle ytre ulikheter, er det samme som Kristi kall til apostlene.¹⁸ Igjen, selv om Kristi kall til evangeliets tjeneste er ett fra et menneskelig og historisk synspunkt, kan det samtidig anses som et fortsatt kall fra evighetens eller troens synsvinkel.

De seks ulike kallsbegrepene som Barth finner omtalt i den teologiske tradisjonen kan etter min oppfatning ikke forstås som seks helt ulike typer kall; distinksjonene mellom dem må snarere forstås som ulike aspekter ved samme kall. Forskjellene mellom dem henger sammen med hvilket hermeneutisk perspektiv man anlegger. Kallet til prestedtjeneste manifesterer seg

15 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 290–293.

16 Barth, *Church Dogmatics* IV.3, 515. Poenget for Barth, som for Luther, er at *kraften* i menneskets vitnesbyrd og kall ikke er menneskets. Like fullt: Som enhver menneskelig kommunikasjon er kallet situasjonsbetinget, mulig å tolke på ulike måter, mulig å misforstå. Men poenget for Barth er også at det ikke finnes noe guddommelig kall utenom det menneskelige, Guds direkte kall er alltid i det menneskelige kall.

17 Dette tilsvarer den latinske distinksjonen mellom *sub specie humanitatis* og *sub specie aeternitatis* som ble presentert i bokas andre del. I vår sammenheng kan det imidlertid være mer hensiktsmessig å skille mellom kallet sett under menneskelig synsvinkel (*sub specie humanitatis*) og kallet under troens synsvinkel (*sub specie fidei*).

18 Barth, *Church Dogmatics* IV.3, 515–521.

på ulikt vis om det fortolkes i lys av historien eller i lys av samtiden, om det betraktes fra en menneskelig (empirisk) synsvinkel eller fra troens synsvinkel. En teologi om kallet bør kunne forholde seg til, og holde sammen, disse perspektivene samtidig.

Resonans: Prestekall i sosialfilosofisk perspektiv

Det er ingen grunn til at kallsbegrepet skal befinne seg i en egen dogmatisk boble – kallet til prestetjeneste gir som sagt også mening under allmennmenneskelige synsvinkler. Den tyske sosiologen Hartmut Rosas (1965–) teori om menneskets resonans-forhold til verden tilfører teologien et fruktbart perspektiv i så henseende.

Rosa tar utgangspunkt i at mennesker er relasjonelle vesener som har evnen til å bli berørt av verden. Vi påvirkes, settes i stemning og forandrer oss i møte med andre mennesker, landskap, kulturuttrykk og religiøse praksiser. Slike interaksjoner, mellom den ytre verden og individets indre verden, kaller Rosa resonans. Resonansopplevelser har fire kjennetegn: På det første trinnet blir en grepet av noe, for eksempel en vakker melodi, en slående idé eller et landskap som gjør inntrykk. Rosa kaller dette aspektet ved resonans for «kall» (*beruf*).

Man kan også oversette punktet, hvor man bliver berørt, med «kaldelse». Pludselig er der noget, der kalder på én, noget, som udenfra bevæger én og får betydning for én for dets egenverdi. Sagen eller det menneske, som vi oplever en kalden fra, virker også indefra (intrinsic) [...] subjektet [bliver] afficeret av verden, det vil sige *påvirket eller bevæget* på en måde, så det udvikler en interesse, der kommer indefra.¹⁹

Rosa beskriver det andre trinnet i resonansopplevelsen som reaksjonen eller ens eget umiddelbare respons på «kallet». Denne «selvvirksomheten» er starten på ens bearbeiding av «kallet».²⁰

Det tredje trinnet kaller Rosa forvandling eller transformasjon, som handler om at en resonansopplevelse endrer hvem vi er. Forvandlingen kan være fundamental, noe et kall til prestetjeneste eller et annet karrierevalg vil være et eksempel på, men forvandlingen kan også være knapt merkbar, som en forbigående endring i stemning. Resonansopplevelsen gjør både

¹⁹ Rosa, *Det ukontrollerbare*, 32.

²⁰ Rosa, *Det ukontrollerbare*, 32–33.

noe med oss og med hvordan vi oppfatter det ytre som gjorde inntrykk på oss; ingenting er helt det samme som før møtet.²¹

Rosas kobling av ytre påvirkning og indre interesse avdekker aspekter ved dynamikken mellom ytre og indre kall til prestedtjeneste, som både Schleiermacher og Carroll peker på.²² En kirkeleder som er totalt uberørt av det kristne budskapet, uten *kall*, vil også ha problemer med å kunne lede. Her er det også interessant å merke seg Rosas utsagn om at uten et resonansforhold til en sak, så er den «død» og «stum» for oss.²³ Et kall, forstått som en resonansrelasjon til evangeliet, lar seg slik sett forklare også filosofisk som en nødvendig forutsetning for prestedtjeneste. Kallet er for Rosa det første trinnet i en resonansopplevelse.

Det andre trinnet er selvvirkksomhet, ens egen respons på det å oppleve seg kallet. I ordinasjonshandlingen uttrykkes responsen i kandidatens «ja» til kirkas ordinasjonsløfte, og det påfølgende håndslaget gestalter både kall og respons i en og samme handling.

Denne responsen leder i ordinasjonen til en *forvandling*, som i Rosas analyse er det tredje trinnet i enhver resonansopplevelse. Forvandlingen er en samklang mellom det ytre og indre som forvandler oppfatningen av begge deler. For kandidaten innebærer forvandlingen en ny sosial status, en ny rolle, et nytt ansvar og en ny funksjon. I ordinasjonen gestaltes forvandlingen kroppslig med håndslaget etterfulgt av forbønn under håndspåleggelse, før forvandlingen bekreftes performativt gjennom kandidatens forkynnelse av evangeliet og forvaltning av sakramentet for menigheten.

For det fjerde kan resonans aldri kontrolleres, sier Rosa. Vi kan aldri vite om og når den oppstår før den griper oss, og lar seg bare beskrive i etterkant. Resonansopplevelsen er per definisjon *ukontrollerbar*.²⁴ «Måske er det ikke en tilfældighed, at begrebet det ukontrollerbare oprindeligt stamme fra en teologisk kontekst», sier Rosa, «kernen i det jødisk-kristelige gudsbillede [er] en resonansteoretisk forestilling».²⁵ I motsetning til magiske praksiser som søker å manipulere det guddommelige, forstås Gud og menneske som to størrelser som står i en gjensidig relasjon hvor den ene aldri kan tvinge den andre. Begge er henvist til å kalle og svare, eller å være

21 Rosa, *Det ukontrollerbare*, 34–35.

22 Schleiermacher. *Kurze Darstellung*, §9

23 Rosa, *Det ukontrollerbare*, 34.

24 Rosa, *Det ukontrollerbare*, 335–337.

25 Rosa, *Det ukontrollerbare*, 52. Her er det verdt å påpeke at den tyske teologen Gerd Theißen (1943–) utviklet en teori om religiøs resonans allerede på slutten av 1970-tallet som foregriper Rosas innflytelsesrike teori på en rekke punkter, se Christoffersen og Gregersen, «Resonance, Risk, and Religion. Gerd Theißen and Hartmut Rosa on Religious Resonance» (2019).

stumme for hverandre. Evangeliet om Guds nåde er det fremste uttrykk for denne resonansrelasjonen, idet nåde gis uten betingelser og mottas i frihet.²⁶ Enkelte tyr til forestillinger om Guds inngripen for å beskrive sin opplevelse av indre kall, en forestilling som selv innebærer at kallet er utenfor menneskelig kontroll. Forestillingen av kallets ukontrollerbarhet er også ritualisert i ordinasjonsliturgien, i form av påkallelsen av Den hellige ånd (epiklesen), og bønnen om at ånden må fylle ordinanden og tjenesten.²⁷ Denne kvaliteten kan man bare ydmykt *be* om, vel vitende om at den aldri står til menneskelig disposisjon – den er ukontrollerbar.²⁸

Hos Luther og Bugenhagen kan ordinasjonen forstås som det egentlige og ritualiserte kallet til prestetjeneste. Med utgangspunkt i Rosas resonans-teori kan ordinasjon anses som en *ritualisert resonanshendelse* som visker ut forskjellene mellom indre og ytre kall gjennom en dynamisk prosess mellom kall, respons og forvandling overfor det ukontrollerbare.

Vi har nå belyst kall til prestetjeneste fra et dogmatisk og resonans-teoretisk perspektiv. Det første perspektivet åpnet opp seks ulike konsepsjoner av kall under troens synsvinkel, som på ulike måter peker mot ordinasjonshandlingen som kallshendelse. Med utgangspunkt i dette ritualiserte kallet har det siste perspektivet bidratt til å utforske kall som menneskelig fenomen. Nært beslektet med ordinasjonsløftets gestaltning av presterollen, som vi undersøkte innledningsvis i denne tredje delen av boka, er ordinasjons- og vigslingstegn i form av liturgiske klær. Disse har vært i endring siden reformasjonen, og som ritualets utforming bidrar også klesdrakten til å prege presterollen på en bestemt måte.

Liturgiske plagg som ordinasjons- og vigslingstegn

Prestens gamle svarte samarie ble innført med reformasjonen og var en sekulær doktorkappe. Den signaliserte opprinnelig ikke en bestemt religiøs status i vertikal forstand, derimot signaliserte den at man hadde universitetsutdanning og forvaltet et læreansvar.²⁹ Klesdraktens mangel på religiøse konnotasjoner markerte også et brudd med den katolske kirkes

26 Rosa, *Det ukontrollerbare*, 52–53.

27 «Vi ber deg at du ved din Hellige Ånd vil opplyse og veilede, trøste og styrke denne din tjener, som i dag vigles til prestetjeneste i kirken» (Kirkerådet, *Kirkelige handlinger*, 2). Som epiklesebønn brukes bl.a. formuleringen «Kom, Hellig Ånd med skaper makt, opprett hva synd har ødelagt, og glede i hvert hjerte giv som du har født til evig liv» (Kirkerådet, *Kirkelige handlinger*, 3).

28 Rosa, *Det ukontrollerbare*, 34–54.

29 Lundby, *Liturgiske klær*, 10–12.

offerprest-tenkning. Ved å tydeliggjøre prestens særlige horisontale stilling, var samarien også noe distinkt annet enn den hvite dåpskjolen, som på sin side symboliserte at alle døpte tilhører samme vertikale stand for Gud, «kledd» i Kristi rettferdighet. Samarien ble byttet ut med den hvite albaen som liturgisk plagg i 1980, og med stola som ordinasjonstegn. Den hvite albaen er et økumenisk plagg. I motsetning til samarien, og i likhet med dåpskjolen, som den for øvrig ligner på, er albaen samtidig et rent religiøst plagg.

Det er grunn til å spørre om overgangen til særskilt religiøse plagg for prester bidrar til å styrke den seiglivede forestillingen om at presten har en annen vertikal status i forhold til Gud enn andre døpte. En slik presterolle kan dels oppleves illegitim (med rette), og dels skape behov for kompenserende anerkjennelse blant andre døpte og kirkelig ansatte. I 2013 fikk også diakoner alba som liturgisk drakt med skråstola som vigslingstegn, etterfulgt av kateketer og kantorer i 2015.³⁰ En utilsiktet konsekvens av dette kan være en praksisforankret forestilling om at prester og andre vigslende har en særskilt vertikal status, som i neste omgang kan skape behov for kompenserende anerkjennelse blant nye grupper kirkelig ansatte igjen. En slik forestilling er prinsipielt sett ute av kurs med den lutherske tanken om alle døptes fundamentale likhet overfor Gud, den fremmede rettferdighet og det allmenne prestedømme.

Når Luther kritiserer ordinasjonsritualet for prester i sin egen samtid, er det nettopp alle tegnene på en illegitim vertikal anerkjennelse som er målskiven:

Dere [blir ikke] det minste bedre enn lekfolk på grunn av ordinasjonssakramentet. For det å lese tidebønner er jo egentlig ingenting. Og å fremsi messen er det samme som å motta sakramentet. Hva er det da dere har i dere som ikke hvilken som helst lek person har i seg? Raket isse og en spesiell klesdrakt? I så fall en skropelig prest, som ble holdt oppe av sin bare isse og sine klær!³¹

Som jeg har påpekt en rekke ganger, endrer verken ordinasjon, vigsling eller spesielle klær noe som helst på den døptes relasjon til Gud for Luther. Slikt signaliserer kun den døptes horisontale funksjon overfor sine medmennesker.³²

30 Lundby, *Liturgiske klær*, 14.

31 Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 176.

32 Luther, *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap*, 178.

Følger vi Luther er det prinsipielt sett ingenting i veien for at en moderne prest kunne feiret gudstjeneste i dress, kjole eller et annet sivilt plagg som egner seg i en offentlig tjeneste i samfunnet ellers. Det ville i det minste synliggjort at ordinerte og vigslende er ingenting mer enn andre døpte mennesker i relasjon til Gud, og at den kristne kirke består av én hellig stand, ikke en stand av vigslende og en annen stand av døpte. Samtidig kunne gudstjenesteledelse i sivile klær gitt gudstjenestehandlingen et mer sekulært preg. Det kunne utfordre en del menneskers religiøse sensibilitet i en sekulær kontekst hvor mange verdsetter kirka som et annerledes og hellig rom. Den lutherske tanken om Kristi realpresens i nattverden, som allerede er utfordret i vår tid, kunne stått i fare for å bli ytterligere underminert med en slik praksis. Også tidligere forrettet presten tross alt nattverd med messeskjorte og messehake utenpå samarien. Men gitt at prestens oppgave er å kommunisere evangeliet, trengs det en kritisk bevissthet om at også klær er kommunikasjon: Hva ønsker man å kommunisere og hvorfor?

Ordinasjon eller vigsling?

Før diakoner, kateketer og kantorer fikk liturgiske albaer lik prestens, fikk disse yrkesgruppene også vigselforordninger modellert etter prestenes ordinasjonsritual. Bispemøtet anbefalte i 2023 at begrepet «ordinasjon» av prester skulle gå ut av bruk til fordel for begrepet «vigsling» for alle. Dette innebar språklig likestilling mellom ulike typer kirkelige tjenester, som er et ideal i den såkalte tjenestetologien.³³ En fare ved denne endringen er at Kristi oppdrag med evangeliet og sakramentene kan komme i skyggen av «mangfoldet av tjenester». Å unngå at dette skjer er én grunn til å holde fast på ordet ordinasjon.

Ordet ordinasjon kommer av det sekulære latinske ordet *ordinare*, som har samme rot som det norske «ordne», og som kan bety å organisere noe, men som også brukes om en offisiell kallelse og autorisering (jf. *rite vocatus*, CA 14). Vi har tidligere sett at Luther gav eksplisitt uttrykk for en slik nøktern forståelse av kirkas ordinasjonsritual, i en definisjon som Bugenhagen deretter inkorporerer i det danske og norske ordinasjonsritualet.³⁴ Vi har også sett at Bugenhagen nevner en rekke kirkelige roller, tjenester og funksjoner, og at han også kaller flere av disse embeter. Men

33 Hegstad, *Den virkelige kirke*, 128–129.

34 «Præste Ordning er inthet andet end een Skick vdi Kircken, at kalde nogen til at tiene vdi Guds Ord oc Sacramenter» (Bugenhagen, *Den rette Ordinants*, xxxiii).

fordi Kristi utsendelse med Ord og sakrament var kirkas egentlige oppdrag, var det følgelig kun dette ansvaret Bugenhagen brukte ordet «ordinasjon» om. Når «ordinasjon» utgår fra det kirkelige vokabularet og erstattes med «vigsling», tilsløres også forskjellen mellom ansvaret for Kristi oppdrag og andre stillinger og roller som kirka til enhver tid er avhengig av.

Ordet vigsling har på norsk vært brukt om ordinasjon i flere hundre år, men skal det eksempelvis oversettes til engelsk, blir det fortsatt hetende *ordination*. Begrepet «å vie» har røtter i det norrøne *ve*, som kunne bety å sette noe av til gudene eller et blotested. Det er et religiøst begrep som betyr å gjøre noe hellig.³⁵ På tysk viser ordene *Weihe* og *Ordination* til henholdsvis katolsk og protestantisk praksis, hvor det første betegner et sakrament og det andre ikke. Vigsling betegner etymologisk sett en vertikal status i forhold til Gud, mens ordet ordinasjon definerer en horisontal status. I dette perspektivet er det mer nærliggende å se dåpen som det egentlige kristne vigslingsritualet, mens det gir nok en grunn til å fastholde ordinasjon om kirkas autorisasjon til evangeliets tjeneste.

En kristen kirke kan ganske enkelt ikke komme utenom at evangeliets tjeneste er konstituerende for kirkas virksomhet. Andre verv, oppgaver og tjenester som kirka til enhver tid trenger er også viktige, men ikke kirkekonstituerende. Fordi den som kirka utpeker til evangeliets tjeneste får ansvaret for den offentlige forvaltningen av kirkas embete, som er innstiftet av Kristus selv, samtidig som vedkommende fortsatt har samme relasjon til Gud som alle andre døpte, forblir ordinasjon et mer saksvarende begrep enn vigsling.

Overdragelsesteorien og ordinasjonsritualet

Etter 1977 ble vigslingsløftene for kantor, kateket og diakon tilpasset etter ordinasjonsritualet for prester, hvor alle på sin måte gis del i ansvaret for forkynnelsen av Guds ord.³⁶ Det nye med alle disse ritualene er at de utleder evangeliets tjeneste fra det allmenne prestedømme, før Kristi oppdrag med evangeliet.

³⁵ Caprona, *Norsk etymologisk ordbok*, 922.

³⁶ Kantoren skal eksempelvis «gjennom salmer, hymner og åndelige sanger la Guds ord lyde klart og rent, slik det er gitt oss i Den hellige skrift, og som vår kirke vitner om det i sin bekjennelse», mens diakonen lover å «i vitnesbyrd og sjelesorg legge fram Guds ord», og kateketen lover å legge frem Guds ord i «forkynnelse og undervisning».

I dåpen ble vi innlemmet i Guds folk, og vi ble alle vigset til å være tjenere for Gud. For Skriften vitner om at hele Guds folk er et kongelig presteskap, et hellig folk, et folk som er Guds eiendom, for at vi skal forkynne hans storverk, han som kalte oss fra mørket til sitt underfulle lys.

Gud har også innsatt en særskilt tjeneste med å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene, for at vi skal få del i den frelsende tro og bli bevart i troen.³⁷

I økumenisk sammenheng er det norske ordinasjonsritualet ganske alene om å forankre evangeliets tjeneste i det allmenne prestedømmet. Den danske praktiske teologen Hans Raun Iversen kaller det for «a rather isolated example of an explicit relationship to baptism».³⁸

Rent innholdsmessig uttrykker ritualet et hovedpoeng i overdragelsesteorien som ble formulert i Erlangen på 1850-tallet, hvor prestetjenesten forstås som en funksjon av *menigheten* fremfor av evangeliet. Som vi så i bokas første del innebar dette at presten ble underlagt menighetens autoritet fremfor evangeliets. Det gjør også prestens horisontale ansvarsområde uklart eller omstridt, fordi det allmenne prestedømme tilskrives det primære ansvaret for det som presten kalles til å gjøre. Dette gjelder også de andre vigslende stillingene, som på samme måte forankres liturgisk i det allmenne prestedømmet, mens Kristi oppdrag til apostlene blir sekundært. I Kirkerådets forslag til nye vigslingsløfter (2024) er denne tendensen ytterligere forsterket og den liturgiske gestaltningen av overdragelsesteorien enda tydeligere.³⁹ Samtidig sier Lindbeck: «The thesis that all Christians through baptism have all the inherent powers of priests [...] are widely thought to be fundamental to the Lutheran doctrine of the ministry, but the Confessions never refer to them either as a basis or restriction of the ministerial office.»⁴⁰ Bokas første del viste derimot at det bibelfaglige grunnlaget for tanken om det allmenne prestedømme gav grunn til å stille spørsmålstejn ved forestillingen om det allmenne prestedømmet som prestetjenestens utgangspunkt. I gjennomgangen av Luthers oppfatning av det allmenne prestedømme, identifiserte vi en kjerne i dette problemet som trolig knapt kan overdrives: Den presterollen som Luther forholdt seg til i 1520 da han skriver at «alt som er krøpet ut av dåpen, kan rose seg av allerede å være viet til prest, biskop og pave» er offerpresterollen (*hierevs*) som dominerte i hans egen samtid. Reformasjonens evangeliske presterolle, slik vi senere

37 Kirkerådet, *Kirkelige handlinger*, 163.

38 Iversen, *Rites of Ordination*, 556.

39 Den norske kirke. «BM 2024 - 2027 47/24. Arkivsaksak: 20/01358-37»

40 Lindbeck, «The Lutheran Doctrine of the Ministry», 598.

kjenner den fra de lutherske folkekirkene, er ikke etablert når han skriver dette. Det er følgelig heller ikke den egentlige, horisontale presterollen som Luther sikter til i dette sitatet, men den vertikale, som man kun kan døpes til. Lindbeck uttrykker en tilsvarende erkjennelse når han skriver:

The doctrine of the universal priesthood is not in fact helpful in understanding the special ministry, especially when this is understood as primarily service of the Word. The universal priesthood, because it is common to the whole people of God, cannot be used to explain what differentiates one ministry from another in the church. [...] Further, it leads to transference theories which tend to make ministers servants of the church rather than the gospel.⁴¹

Som vi så i første del, handler det allmenne prestedømme ganske enkelt om noe annet enn tjenesten med Ord og sakrament. Derfor kan heller ikke spesifikke kirkelige tjenester utledes fra det allmenne prestedømme. Kirkas grunnleggende oppdrag, slik det er beskrevet i evangeliene, er heller ikke en funksjon av menigheten, det er en funksjon av evangeliet. Som Kristus utpekte mennesker til å forvalte ansvaret for denne funksjonen, kaller kirka, Kristi kropp, mennesker til å forvalte denne funksjonen, som er kirkas embete.

Inge Lønning har bidratt til en presis forståelse av forholdet mellom kirkas overdragelse og Kristi innstiftelse i ordinasjonen: «Men ved å la seg velge til 'forkynner' [...] mottar man et konkret arbeidsoppdrag, som etter sin *form* er overdratt av menigheten, men etter sitt *innhold* (evangeliet og sakramentene) er gitt av Gud selv.»⁴² Ordinasjon er både en overdragelse av kirkas embete i kraft av sin form, men kirkas embete er i kraft av sitt innhold innstiftet av Kristus. Det er Kristi autoritet menigheten utpeker presten til å stå under, ikke menighetens.

At det allmenne prestedømme i lys av begrepets bibelske kilder først og fremst må forstås i et vertikalt register, som en kvalifisering av den døptes gudsrelasjon, innebærer selvsagt ikke at det ikke kan ha kirkelig funksjoner. Tvert om handler det allmenne prestedømme om en ny måte å være til på i verden som er så grunnleggende at den ikke kan begrenses til det rent kirkelige – selv om den også angår det kirkelige. Poenget er at det allmenne prestedømmets horisontale avtrykk ikke må forstås snevert som evangeliets tjeneste eller som spesifikt kirkelige «tjenester», men som noe

41 Lindbeck, «The Lutheran Doctrine of the Ministry», 598–599.

42 Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 637.

som bestemmer den menneskelige eksistens i verden i en grunnleggende og altomfattende forstand.

Formålet med de foregående kapitlene har vært å utforske det som gjennom kirkehistorien fremtrer som to grunnleggende forutsetninger til prestedtjeneste, som ledelsesteoretikere også identifiserer som lederens to kilder til autoritet: kompetanse og forpliktelse på det som fellesskapet holder for hellig. I bokas innledning så vi at begge disse forutsetningene var omdiskutert og i endring, og det på en måte som virker inn på rolleforståelsen. Men innledningen identifiserte også en tredje forutsetning som hittil ikke har vært diskutert i denne sammenheng: Spørsmålet om prestens personspesifikke forutsetninger, som ikke bare angår spørsmål rundt prestens personlige hellighet, men også angår prestens kjønn og legning som mulige forutsetninger.

Personspesifikke forutsetninger for prestedtjeneste?

Kan et menneskes personlige kvaliteter, enten medfødte eller personspesifikke på andre måter, anses som forutsetninger for prestedtjeneste? Dette spørsmålet ligger under diskusjonen om kvinners og homofiles prestedtjeneste, og etter 2020 dukker det opp igjen i diskusjonen om transpersoners prestedtjeneste. Noe av diskusjonen er forankret i forestillingen om at presten representerer Kristi person, presten er *in persona Christi*, og må derfor ha personlige kvaliteter som svarer til Kristi fysiske person. Det er denne forestillingen vi skal først vie oppmerksomhet.

In persona Christi?

Påstanden om at presten er Kristi stedfortreder er mest utbredt i katolske sammenhenger, men kan også dukke opp i luthersk kontekst. Ifølge denne logikken opptrer presten i Kristi person, i det minste i spesifikke situasjoner som for eksempel nattverden. Stedfortrederrollen stiller krav til at prestens person må ha personlige karakteristika som tilsvarer Jesu person, for eksempel være mann.¹

Det kan være nærliggende å la den sentrale forestillingen om *Christus praesens* i Ord og sakrament spille over i en forestilling om et spesielt Kristusnærvær i prestens person. Melancton understreker for eksempel i *Apologien* at sakramentene er gyldige selv om de forvaltes av onde prester, «for tjenerne handler i Kristi sted, de representerer ikke sin egen person».²

1 «Når presten hilser menigheten: Herren være med dere! Og menigheten svarer: Og med deg være Herren! gir menigheten sin tilslutning til at presten opptrer på Kristi vegne («in persona Christi»).» Dette brukes her som argument for at mannlig kjønn er en forutsetning for prestedtjeneste (Langeland, «Da Gud ble menneske valgte han å bli mann», s. 16–17).

2 Melancton, *Apologi*, VII og VIII, 136.

Offerpresten preger fortsatt kulturelle minner om presten, og forestillinger om prestens hellighet lever fortsatt videre i mange kirkelige sammenhenger. Fenomenologisk bidrar også gudstjenestehandlingen til å koble presten til det hellige gjennom sine liturgiske klær og sin eksklusive tilgang til alteret, kirkerommets helligsted, og ved å innvie sakramentene, hvor Kristus er til stede. Presten holder Bibelen i hendene og forkynner Guds Ord fra prekestolen.³ Hvis kirkas praksiser gestalter presten *in persona Christi*, så er det også nærliggende å tenke at en prest faktisk opptrer *in persona Christi* i teologisk forstand, med de følgene det har for forståelsen av forholdet mellom prest og andre døpte. Prinsipielt sett er det ikke veldig langt fra begrepet *in persona Christi* til forestilling om *vicarius Christi*. Ideen om paven som Kristi stedfortreder på jord ble i middelalderen brukt som teologisk legitimering av kirkas politiske makt.⁴ Kirkehistorien viser at hvis kirkas representanter gir etter for fristelsen til å identifisere Kristus for entydig med seg selv, så kjører de seg også fort fast i store teologiske problemer.

Den systematiske teologen Ola Tjørhom ved VID peker på en generell protestantisk skepsis mot forestillingen om at presten opptrer i Kristi person:

Nå har man i den reformatoriske tradisjon vært tilbakeholden med å beskrive prestens embete i et kristologisk perspektiv. Det beror blant annet på et høyst berettiget ønske om å verne om Kristi unike midlerposisjon mellom Gud og mennesker. I lys av dette må det avvises at embetet i og for seg, eller prestebærerens person lar seg oppfatte som en representasjon av Kristus. Men i kraft av *tjenesten* med ord og sakrament [...] handler presten virkelig *in persona Christi*, og i dette perspektiv arter presteembetet seg som en form for Kristus-representasjon – *repraesentatio Christi*.⁵

Det latinske *persona* betyr opprinnelig en maske eller rolle, det å spille ut handlingene til en annen enn den man selv er. I denne opprinnelige forstand gir det mening å snakke om at presten fungerer *in persona Christi* i og gjennom evangeliets performative *handling*er som Tjørhom påpeker, hvor Kristi løfte om Guds ubetingede aksept gis konkrete mennesker gjennom absolusjon, forkynnelse, dåp og nattverdsutdeling. Men denne forståelsen av personbegrepet innebærer en funksjonalistisk forståelse; «person» sier absolutt ingenting om prestens *faktiske* person, men om handlingens validitet som Kristi handling. I vår tid går disse nyansene tapt, fordi begrepet «person» i dag brukes ontologisk; min «person» betegner hva jeg er.

3 Johannessen, «Ordinære gudstjenester som sted for det hellige», 206–209, 216–223.

4 Christensen, «Evangelium og verden», 10–11.

5 Tjørhom, *Kirken – troens mor*, 163 (første kursivering er min).

Det eneste som kan gi presten ontologisk deltakelse i Kristi person er prestens dåp, ikke ordinasjonen. I dåpen blir alle podet på Kristus på en måte som endrer forståelsen av hva personen dypet sett *er*. Her er personen rettferdiggjort uten hensyn til egne personlige kvaliteter.⁶

Det er bare i, under og gjennom evangeliets konkrete *tjenester* at Kristus kan sies å være nærværende i prestedtjenesten. Prestens person er ikke *in persona Christi*, men prestens tilsigelse av evangeliets løfte til mennesker er like fullt *actio Christi*. Barth formulerer det slik: «Jesus Christ makes use of them. Their authority, power and mission consist in the fact that He does this. [...] Without Him they would only be a pile of sand.»⁷ Presten er i beste fall evangeliets instrument, ikke på grunn av noen personlige kvaliteter, men fordi Kristus har valgt å handle med ufullkomne mennesker gjennom ufullkomne mennesker. Akkurat som prestens rettferdighet er en fremmed rettferdighet, er Kristi handling en fremmed handling. Den er aldri noe mennesker kan eie eller ha kontroll, kun legge til rette for.

Ny diskusjon om kvinners prestedtjeneste

Vi har sett at spørsmålet om kjønn og prestedtjeneste har fulgt kirka helt siden de første menighetene ble etablert og frem til en situasjon hvor rundt halvparten av norske prester og biskoper er kvinner. Diskusjonen om kvinners prestedtjeneste blusset opp igjen høsten 2020 som resultat av at prester mistet retten til å reservere seg mot samarbeid med kvinnelige kolleger, noe som viste at det ikke var teologisk konsensus til tross for langvarig kirkepolitisk konsensus. I forbindelse med at landets første ikke-binære prest ble ordinert i 2024, fikk diskusjonen om prestens person enda en omdreining.⁸

På 1960- og 1970-tallet hadde argumentasjonen mot kvinners prestedtjeneste vist til skaperordningen, Bibelens ord og tradisjonen, argumenter som verken lyktes i å skape fagteologisk eller kirkelig overbevisning den gang. Like fullt kom samme type argumentasjon tilbake i leserinnlegg og kronikker over femti år etterpå.⁹ I tillegg ble også nye argumenter frem satt, og et av disse var argumentet om at prestens person opptrer *in persona Christi*.¹⁰ Et annet var argumentet om at de nytestamentlige skriftene

6 «Her er ikke jøde eller greker, her er ikke slave eller fri, her er ikke mann og kvinne. Dere er alle én i Kristus Jesus» (Gal 3,28).

7 Barth, *Church Dogmatics* IV.1 §§ 62 og 719.

8 *Vårt Land*, «Kan ikke-binære være prester?».

9 Disse tre argumentative strategiene finnes for eksempel i Bruun, «Nei, Lægdene, vi er ikke i mot kvinner»; Langeland, «Mening, handling og samvittighet»; Langeland, «Da Gud ble menneske».

10 Langeland, «Da Gud ble menneske», 17.

reflekterer en todelt ansvarsstruktur (forankret i skaperordningen), hvor kvinner har ansvar for bønn, profeti og evangelisering, mens menn har ansvar for dommen gjennom den offentlige forkynnelse og sakramentsforvaltning.¹¹ Som i flere av argumentene på 1960- og 1970-tallet er problemet også med denne strategien at hensynet til loven (skaperordningen) fortrenger evangeliet som fortolkningsnøkkel til bibeltekstene. Argumentenes konkrete holdepunkter i det bibelske materialet er få. Det tar heller ikke høyde for bibeltekstenes beskrivelser av kvinner i evangeliets tjeneste som vi utforsket i første del av denne boka. Argumentasjonen diskvalifiserer etter min oppfatning ikke det fagteologiske forsvaret for kvinners prestedtjeneste som ble fremsatt femti år før, forankret i Kristus som Skriftens sentrum og fortolkningsnøkkel, i hensynet til evangeliets frie løp, og i det allmenne prestedømmets nivellering av alle personspesifikke kvaliteter i Kristus.

Spørsmålet om ikke-binære prester

Den første ordinasjonen av en ikke-binær prest skjedde i januar 2024, og dreide diskusjonen om personlige forutsetninger for prestedtjeneste inn på et nytt spor. Igjen henviste motstanderne til Bibelens autoritet og Guds skaperordning. På nytt ble de to argumentene kombinert ved at man påberopte seg å kunne lese evige og allmenngyldige skaperordninger ut fra Bibelens ulike fortellinger.¹² Igjen ble kritikken kontret med velkjente argumentative strategier. Den ene var påminnelsen om det lutherske skriftsynet: «at Bibelen ikke er Guds ord, men at den bærer Guds ord.»¹³ Det andre var hensynet til evangeliets frie løp fremfor lovbud: «Det er ikke viktig hvem som er prest, men at vi har mennesker, som følger kallet, og at de ikke blir holdt igjen og forhindret fra å følge kallet.»¹⁴

Spørsmålet om personavhengige forutsetninger for å bli prest fortsetter å hjemseke kirka i ulike former, men rent innholdsmessig er ikke disse diskusjonene vesensforskjellige fra diskusjonen om kvinners prestedtjeneste på 1960- og 1970-tallet. Inge Lønnings posisjon, opprinnelig formulert i diskusjonen om kvinnelige prester, gir et teologisk peilemerke å navigere

11 «På samme måte som menn ikke gis ansvar for barnefødsel og oppdragelse av små barn, gis ikke kvinnene ansvar for sakramentsforvaltning og gudstjenesteledelse [...] Poenget for Paulus er at etter Jesu ord og befaling er det menns oppgave å ta seg av gudstjenesteledelsen, fordi kvinner har andre og like viktige ting å bruke tid og krefter på.» (Alfsvåg, *Bibelen uten filter*, 129–130).

12 Ådna, «Ekteskap og kjønn er bibelsk forankret»; *Vårt Land*, «Kan ikke-binære være prester?»; *Vårt Land*, «Reagerer på biskopens uttalelse om ikke-binære prester».

13 Runesson, «Hva er teologi og hva er kirke».

14 Runesson, «Hva er teologi og hva er kirke».

etter i de ulike variantene av spørsmålet om prestens personlige forutsetninger. Spørsmålet er ikke bare et pastoralteologisk spørsmål, påpeker Lønning, det er et fundamentalteologisk spørsmål.

Forskyver man forståelsen av kirkens embete, har det den uunngåelige følge at forståelsen av kirken, av dåpen, av evangeliet også forskyves. [...] Å hevde at en kvinne fordi hun er kvinne ikke *kan* betros den tjeneste vår kirkes bekjennelse kaller ministerium ecclesiasticum eller das Predigeramt, er vranglære. [Det] rokker ved selve det fundament som gjør kirken til kirke (jf. CA VII).¹⁵

Det som står på spill i diskusjonen om prestens person, er til syvende og sist troen på evangeliets kraft og de døptes enhet i Kristus.¹⁶ Det finnes noen nødvendige forutsetninger for å tre inn i prestetjeneste. Disse forutsetningene springer ut fra evangeliet selv og fra tjenestens formål, og medfødte eller andre personlige kvaliteter er ikke blant dem.

Den som skal forkynde evangeliet rett og forvalte sakramentene i samsvar med evangeliet (CA art. VII), trenger kunnskap som setter vedkommende i stand til å utlegge Den hellige skrift og må føre et liv som ikke står i åpenbar strid med det budskap som det offentlige forkynneroppdrag omfatter. Andre krav kan ikke og skal ikke stilles til menighetens tjener.¹⁷

Vurdert ut fra prestetjenestens karakter som en tjeneste med evangeliet for at mennesker skal komme til tro, kan det ikke finnes noen personavhengige forutsetninger for å utøve tjenesten så fremt det ikke hindrer noe av tjenestens mandat, funksjon eller formål. På generelt grunnlag avhenger ikke tjenestens nødvendige *tro-verdighet* av prestens personspesifikke kvaliteter. At ikke alle personer nødvendigvis er skikket eller egnet til en slik tjeneste, er et annet spørsmål. På generelt grunnlag forutsetter tjenestens funksjon i kirke og samfunn at presten er teologisk kompetent til å fortolke evangeliet gjennom sin utdanning, og personlig forpliktet på evangeliet gjennom kirkas kall og ordinasjon.¹⁸

15 Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 638.

16 Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 638.

17 Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 638.

18 Lønning, «Evangelium og kirkeordning», 639.

Utblikk: Evangeliet bak, i og foran prestedtjenesten

Hva betyr det å forvalte den offentlige tjenesten med evangeliet i pluralistisk sosial kontekst som på en og samme tid er kirkelig og sekulær? Problemet er ikke nytt. Wingren hevder allerede i *Evangeliet och Kyrkan* fra 1960 at prestens største problem i samtiden er å formidle evangeliet, mens menneskene det skal formidles til har begrenset mulighet til å forstå det. Presten trenger å forholde seg til mottakerens forutsetninger for å kunne realisere sin formidlingsoppgave og står derfor hele tiden i et dilemma når det gjelder bruken av det kirkelige språket, de kirkelige tankemodellene og fortellingene som evangeliet tradisjonelt sett formidles gjennom.¹ I 2025 er situasjonen akutt på en helt annen måte, i en situasjon hvor folkekirka på mange måter er sekularisert og kunnskapsnivået om kristen tro og praksis er langt lavere i menighetene. «Vad är till exempel poängen med vad man i den lutherska kyrkan talar om som den villkorlösa nåden?» spør Ola Sigurdson og fortsetter: «Utan kunskap om poängen med nåden blir den inte villkorlös utan irrelevant.»²

Mest presserende er det i spesialprest-tjenesten, hvor prestedtjenesten utøves på livssynsåpne institusjoner, og evangeliets tjeneste ofte har liten eller kanskje ingen mulighet til å bruke kirkas språk, fortellinger og ritualer dersom ønsket er å *kommunisere* evangeliet. Hva betyr evangeliets funksjon i en sekulær kontekst?

For å forsøke å svare på dette spørsmålet må vi tenke større om evangeliets kommunikasjon enn det rent verbale. I tråd med Karles teori om spesialprestens «praktiserte rettferdigjørelseslære» er det behov for å belyse livssynsåpne praksiser og holdninger som kommunikative redskaper for

1 Wingren, *Evangeliet och Kyrkan*, 131.

2 Sigurdson, *Vad är teologi?*, 31.

evangeliet, en kommunikasjon som i større grad er henvist til å formidle et implisitt evangelium snarere enn eksplisitt evangelium.³

For å etablere et mer analytisk blikk på hvordan evangeliet kommuniseres på sekulære arenaer, kan vi gå en omvei om filosofen Paul Ricoeur og hans tredelte distinksjon i fortolkningen av tekster. Ricoeur peker for det første på den virkeligheten som finnes *i* teksten (*the world of the text*), som er tekstens mening i seg selv. Dernest peker han på den virkeligheten som finnes *bak* teksten (*behind the text*), som handler om intensjonen tekstforfatteren hadde med teksten. For det tredje finnes det en virkelighet *foran* teksten (*in front of the text*), som er tekstens funksjon som medium for leserens selvforståelse.⁴ En justert utgave av denne modellen kan fungere som heuristisk analyseredskap for forståelsen av hvordan evangeliet kommer til uttrykk gjennom prestetjenesten. Vi kan nærmere bestemt skjelne mellom evangeliet *bak* tjenesten, *i* tjenesten og *foran* tjenesten.

Evangeliet bak tjenesten

Evangeliet bak tjenesten handler om prestens teologiske profesjonsstudium og ordinasjonsløfte til kirka. Alle deler av den teologiske kompetansen er på en eller annen måte relatert til evangeliet – dets autoritative kilder, historiske virkningshistorie, potensielle betydninger i dagens kirke og samfunn, dets formidlingspraksiser med mer. Som teolog har man både en fagkunnskap om evangeliet og man er forpliktet på innholdet i det. Evangeliet ligger i denne forstand *bak* tjenesten og gir de ulike oppgavene en bestemt motivasjon og retning, uavhengig av hvilken type prestetjeneste man står i og hvilke konkrete arbeidsoppgaver man er satt til. Denne delen av prestens kompetanse kan heller ikke skilles fra prestens praksis, men vil spille med i den kompetansen presten bruker til å løse sine oppgaver. Den kommer til uttrykk i holdninger og rolleforståelse, profesjonsetikk, vurderinger og måten en griper oppgavene an på. Evangeliet er i denne forstand *implisitt* til stede i yrkesutøvelsen, i form av forpliktelse, dannelselse og utdanning. Og dermed har vi beveget oss over til evangeliet *i* tjenesten.

3 Jf. Karle, «Gefängnisseelsorge», 665–667.

4 Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 102–105.

Evangeliet i tjenesten

Evangeliet i tjenesten betegner evangeliets eller teologiens rolle i selve yrkesutøvelsen. Det tydeligste uttrykket for det er prekensituasjonen, men også liturgi og sakramentsforvaltning, konfirmantundervisning og kasualia, diakonalt arbeid og sjelesorg er praksiser hvor presten lar evangeliet komme til uttrykk i selve yrkesutøvelsen – eksplisitt til uttrykk. Men evangeliet kan virke implisitt også i selve yrkesutøvelsen. Evangeliet om Guds ubetingede aksept av det ufullkomne mennesket kommuniseres ikke bare gjennom kirkas eget språk og symboler, men også implisitt gjennom holdninger og handlinger i møte med mennesker. Evangeliets kommunikasjonsform og dets *modus operandi* er høyst kontekstbetinget og formes av prestens teologiske fortolkningskompetanse, som ligger *bak* tjenesten. Handlinger kan formidle et budskap om menneskelivets ubetingede hellighet, hinsides språkets begrensninger. Et klassisk eksempel på det implisitte evangelium er Jesu spørsmål til den blinde mannen ved Jeriko: «Hva vil du jeg skal gjøre for deg?»⁵ Jesus forkynner ikke et budskap om Gud eller frelse, etterspør verken tro eller moral, men lytter til den enkeltes behov slik vedkommende selv definerer det. Det er en måte å formidle evangeliet på som samtidig holder tilbake evangeliets eget språk, slik at grensene som tro og livssyn skaper mellom mennesker kan overskrides. Den blinde ønsker å få synet igjen. Han er ikke opptatt av forholdet til Gud, men han har tillit til at Jesus kan hjelpe. Å imøtekomme den trengendes behov reflekterer en ubetinget aksept av det ufullkomne menneske, et implisitt evangelium som forløser og skaper livsmot. I et sekulært og pluralistisk samfunn er dette noen ganger den kommunikasjonen som vil kunne oppfattes som et «godt budskap», gi en opplevelse av «åndelig nærvær» og gi mennesker en opplevelse av ubetinget aksept. Standardiserte kristne fraser kan i tilsvarende situasjoner virke fremmedgjørende og skape avstand – ikke fordi de formidler noe annet enn evangeliet, men fordi forutsetningene for å forstå det kristne språket ikke var til stede. Dermed er vi over til evangeliet *foran* tjenesten.

Evangeliet foran tjenesten

Evangeliet foran tjenesten betegner hvordan budskapet oppfattes av den som hører det, mer presist tilegnelsen av budskapet *som* evangelium; evangeliet som medium for mottakerens selvforståelse. I kirkelige arenaer vil

5 Mark 10,51; Luk 18,41.

en møte mennesker som i ulik grad er fortrolige med det kristne språket, symbolene og ritualene, og som opplever dem som både meningsgivende og som medier for et åndelig nærvær. På livssynsåpne arenaer preget av lite kunnskap og sekulariserte forestillinger, kan det samme oppleves lite kommuniserende, i verste fall invaderende. I slike tilfeller går det an å tale om evangeliet bak tjenesten og i tjenesten, det er eksplisitt til stede, og samtidig vil nettopp en forfeilet måte å kommunisere på medføre at det ikke finnes noen evangelium foran tjenesten. Da tjener budskapet heller ikke hensikten som evangelium, å bli tilegnet som et «godt budskap» som skaper tillit, trøst og forløsning hos mottakeren. Diakoni er en integrert del av presters ordinasjonsløfte, og kalles gjerne evangeliet i handling. Svakheten med en diakonal prestetjeneste er at evangeliet gjerne formidles delvis eller helt implisitt, og tjenesten er vanskelig å identifisere som noen spesifikt kristen tjeneste. Samtidig kan dette også være en styrke på sekulære arenaer.

På sekulære arenaer kan nettopp føringene fra evangeliet *bak* tjenesten lede til at man velger å møte mennesker uten et eksplisitt evangelium *i* tjenesten, for at den som mottar tjenesten skal kunne oppfatte et evangelium *foran* tjenesten. Et slikt implisitt evangelium kan kalles et ufullkomment evangelium fordi det er anonymt, det har ikke forankringen i seg selv. Men hvor det kristne språket ikke kommuniserer eller virker fremmedgjørende, kan det anonyme og det oversatte evangeliet være meningsbærende. Som en refleks av lyskilden kan også et anonymt evangelium kommunisere ubetinget aksept, skape tillit og forløse.

At prestetjenesten er en funksjon av evangeliet kan forstås på ulike måter. Det foregående viser også at måten å forholde seg til og utøve denne funksjonen på, vil være avhengig av prestens profesjonalitet. Det gjelder både fortolkningen av evangeliet som sådan, og fortolkningen av samfunnet, menigheten og de konkrete menneskenes situasjon som presten betjener. Det gjelder hvordan evangeliets budskap kan kommuniseres i spennet mellom dets opprinnelige kilder og konkrete menneskers liv i dag, slik at kirkas budskap tilegnes og erfares som et virkekraftig løfte. Bayer sier:

Luther kom til å forstå evangeliet som en performativ talehandling, eller som et «virkekraftig ord» som han kalte det. [...] Luther oppdaget også denne typen performative ord i dåpens og nattverdets sakrament. Han betrakter disse setningene som løfter (*promissiones*). *De er den konkrete måten som Kristus er nærværende på*, og hans nærvær [...] forløser oss og gjør oss sikre.⁶

6 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 129–130 (min oversettelse og kursivering).

Evangeliet som *Christus praesens*

Jeg innledet bokas tredje del med Trond Skard Dokkas påstand om at preste-tjenesten er en funksjon av evangeliet. I de påfølgende kapitlene har jeg vist hvordan denne funksjonen utkrystalliseres gjennom alle de pastorale kjerneoppgavene, i forkynnelse, undervisning og sakramentsforvaltning, i sjelesorg og omsorgsarbeid og i veiledning og menighetsledelse. Med dette som utgangspunkt har vi dernest drøftet hvilke forutsetninger en slik tjeneste trenger for å fungere etter hensikten. Men selve funksjonen handler om mer enn formidling av et saksforhold. «Prestetjenesten i alle dens deler dreier seg om Kristi nærvær», påpeker Dokka,⁷ og utdyper: «Luther [kunne] uttrykke seg slik at det dypest sett fantes ett sakrament, *Christus praesens*. Dette Kristi nærvær var det samme i forkynnelse, dåp og nattverd.»⁸ Wingren gir uttrykk for en tilsvarende påstand: «Guds ord är Kristus, och när evangeliet ljuder, är den uppståndne Kristus med sitt liv med i ordet, så att Kristus levande stiger in hos den människa, som lyssnar i tro.»⁹ Hvordan er det mulig å forstå dette overskridende og mystiske aspektet ved evangeliets funksjon?

Både Dokka og pastoralteologen Manfred Josuttis viser til språkets iboende evne til å overskride det som er empirisk tilgjengelig, en evne som blir særlig tydelig i poesi og diktning.¹⁰ Språket egner seg til å uttrykke at Kristi nærvær er et skjult, åndelig og samtidig reelt aspekt ved vår livsverden. Dokka tilskriver sakramentene en tilsvarende kvalitet. Ved å kombinere det empirisk nærværende med språkets overskridende egenskap, gestalter de Kristi nærvær i de konkrete tingene.¹¹

Evangeliet som performativ talehandling

Bayer knytter tanken om Kristi nærvær i tjenesten til evangeliets karakter av å være et løfte, *promissio*, og til forkynnelsen av evangeliet som en performativ talehandling. En performativ talehandling er ifølge filosofen John Langshaw Austins talehandlingsteori en deklarasjon fremsatt av en person som har myndighet til å kunne gjøre det, som på en og samme tid både beskriver og forandrer virkeligheten for den det gjelder.¹² Bayer peker på

7 Dokka, *Som i begynnelsen*, 331.

8 Dokka, *Som i begynnelsen*, 337.

9 Wingren, *Predikan*, 12.

10 Josuttis, *Die Einführung in das Leben*, 45–46.

11 Dokka, *Som i begynnelsen*, 331–332.

12 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 126–130, 138.

løfter som et typisk eksempel, og overfører dette til prestens funksjon, som nettopp har myndighet til å forkynne evangeliet og tilgi synder. Jeg kan ikke gi løftet til meg selv, sier Bayer, det blir kun sant om en annen gir meg det.¹³ Dette er en form for idealtypisk situasjon som kommer tydeligst til uttrykk i skriftemålets absolusjon, og som vi også gjenfinner i dåpshandlingen, i nattverden, i velsignelsen og i forkynnelsen.

Som performativ talehandling skaper evangeliets løfte noe nytt for den det gjelder. Det både endrer og beskriver et menneskes grunnleggende relasjon til Gud, og dermed også til seg selv og til verden.¹⁴ Wingren sier: «När predikan målar Kristus så som exemplum *handlar den med världen*. Kristus bor aktivt i ordet och han kommer att bli kött i lyssnarnas vardagsgärningar på jorden.»¹⁵ Luthers reformatoriske oppdagelse av at ordets tegn (*signum*) ikke bare peker på virkeligheten, men *er* selve virkeligheten (*res*), gir en sakramental språkforståelse som gir filosofisk mening i lys av denne talehandlingsteorien. «Evangeliets Ord er intet annet enn Guds rike. Evangeliet *er* Guds rike.»¹⁶

Virkelighetens sakramentalitet

Teologene Graham Ward og George Lindbeck griper også til Austins teori om performative talehandlinger. De påpeker at forkynnelseens performativitet er en skapende praksis som tilfører mottakerne nye metaforiske forståelsesrammer. Dette informerer ikke bare mottakerne rent kognitivt, men bidrar til å forme menneskets sosiale forestillinger (*social imaginaries*) og dets forståelsehorisont på subtile måter som endrer menneskets erfaring av seg selv, sin neste og sin livsverden, dets livsfølelse og vilje (*desire*), og dets måte å være til på i verden.¹⁷ Denne nye måten å være til på i verden har med tro å gjøre, som vi snart skal utforske i bokas siste del.

Hvor møter vi Guds nåde?, spør den amerikanske teologen Bradley Hanson. Han svarer at Gud potensielt kan møte oss gjennom hvilken som helst materiell ting i vår virkelighet. Dette henger sammen med menneskets evne til å tillegge ting symbolsk betydning, en evne som begynner med språket og som via språket potensielt kan innbefatte alt vi forholder oss til.¹⁸

13 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 130.

14 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 126–128.

15 Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, 37 (kursiv i original).

16 Bayer, *Living by Faith*, 50 (min oversettelse); *Theology the Lutheran Way*, 129.

17 Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, 150–152, jf. 117–134; Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 65.

18 Hanson, *A Graceful Life*, 85.

«This enlarges indefinitely the number of words which can be the Word of God», påpeker Tillich, og fortsetter: «Even the spoken word of an ordinary conversion can become a medium of the Spirit – as an ordinary object can acquire sacramental qualities.»¹⁹ Prestens funksjon med evangeliet kan forstås som en forløser av språkets og virkelighetens sakramentale potensial. Det kan smitte over på andre ord, ting og handlinger, utvide deres betydning og gjøre dem til medier for Kristi nærvær – til «media of Spiritual Presence», for å bruke Tillichs begrep.²⁰ Men *hvordan* kan prestens tjeneste med evangeliet skape en denne typen nærværserfaringer?

Evangelium, nærvær og epifani

Et tradisjonelt teologisk svar på dette spørsmålet vil være henvist til pneumatologien, til læren om Den hellige ånd. Samtidig er det også mulig å søke etter svar i helt andre og allmenne forståelsesrammer. Litteraturteoretikeren Hans Ulrich Gumbrecht tar opp en tilsvarende tematikk i *The Production of Presence: What Meaning Cannot Convey* (2005), hvor han forsøker å overkomme hermeneutikkens ensidige fokus på *mening*. Poenget for Gumbrecht er ikke å oppgi hermeneutikken, men å supplere den. Meningsdimensjonen i tekster, taler eller møter suppleres alltid av en *estetisk opplevelse* (ty. *ästetischen Erleben*), som nettopp handler om erfaringen av nærvær. I vår sammenheng vil eksempelvis meningen i en salme være relativt lik uavhengig av fremføring, men opplevelsen av nærværet vil erfares høyst forskjellig om salmen leses i stillhet, resiteres høyt eller synges i en full kirke akkompagnert av orgelets brus. Også nærvær handler om kommunikasjon og tilegnelse. Gumbrecht beskriver nærvær som det å være fullt til stede, om å gå opp i øyeblikket, om å ikke ønske seg noe annet sted enn der man er.²¹ Intense nærværserfaringer kaller han *epifanier*, hendelser som åpenbarer noe av sannheten om virkeligheten uten at vi kan kontrollere når de kommer og forsvinner.²² De er en form for «ekstase» som innebærer «frelse» og «forløsning» (*redemption*).²³ «It could be redemption from the permanent obligation to move and to change, both in the sense of the never-ending 'historical' changes imposed on us [i.e. by society], on all different levels of our existence, and in that of the self-imposed obligation that makes us

19 Tillich, *Systematic Theology III*, 125.

20 Tillich, *Systematic Theology III*, 120–130.

21 Gumbrecht, *The Production of Presence*, 100, 136–137.

22 Gumbrecht, *The Production of Presence*, 111–113.

23 Gumbrecht, *The Production of Presence*, 118.

want constantly to ‘surpass’ and transform ourselves.»²⁴ Med disse formuleringene nærmer han seg også beskrivelsen av evangeliets performative funksjon, når løftet tilegnes i tro.

Ukontrollerbart nærvær og tro

De mest dramatiske nærværsopplevelsene kommer uanmeldt, sier Gumbrecht. Lyn, torden og andre naturfenomener bryter inn og gjør krav på vår fulle oppmerksomhet. Det finnes ingen sikker metode å frembringe opplevelsen av nærvær på, men det er mulig å legge til rette for det for eksempel i en undervisningssituasjon: «Although fully aware that no pedagogical effort will ever guarantee the coming of the actual experience. But we can point to the presence of certain objects of experience and invite our students to be composed, that is, to be both open and concentrated, without letting such concentration harden into an effort.»²⁵ Ved å invitere deltakerne til være åpne og konsentrerte om et bestemt objekt, kan formidlingen av objektets *mening* også utløse opplevelsen av objektets *nærvær*. I teologisk forstand er dette hva en preken er, ifølge Luther: «Prekenen innebærer intet mindre enn *Kristi eget personlige nærvær som den oppstandne* hos menneskene.»²⁶ Den rettferdiggjørende troen skjer når «Ordet er deg nær, i din munn og i ditt hjerte», som Paulus sier.²⁷ Nærværet er alltid utenfor menneskelig kontroll. Presten er henvist til å så kornet på markene i håp om at det vil falle i god jord, vel vitende om at noe vokser opp, mens noe faller på steingrunn og dør. Men hvor erfaringen av Kristi nærvær først skjer har den også potensial til å gjennomstrømme alle dimensjoner av livserfaringen. Dette er noe av det vi skal utforske i bokas siste del.

24 Gumbrecht, *The Production of Presence*, 138.

25 Gumbrecht, *The Production of Presence*, 103.

26 Pedersen, *Prædikenens idéhistorie*, 123 (min oversettelse, kursiv i original).

27 Rom 10,8 jf. 10,6–9.

FORMÅL

For at vi skal komme til denne *tro*, er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet

Hva er tro?

Hva er tro? Spørsmålet er kort, men stort å besvare, og i dette spørsmålet ligger også betydningen av prestatetjenestens formål gjemt. De etymologiske røttene til ordet tro ligger i det norrøne *trúa*, som betyr å stole på, ha tillit til og å holde for sant.¹ *Trúa* er også opphav til engelske *trust* og etymologisk forbundet med ordene trøst og trygg.² I dagligtalen tas betydningen ofte for gitt av dem som bruker ordet, og samtidig brukes ordet på mange ulike måter. Vi støter på det i ord som tiltro, troslære, trosfrihet, troverdighet; vi snakker om å *tro* noen, å *tro på* noe og å være *troende*. Det lille ordet har stor betydning i juridiske og profesjonelle sammenhenger så vel som i våre personlige relasjoner.

Tro som teologisk utfordring

Begrepet tro presenterer oss for flere utfordringer, hvor jeg i det følgende skal peke på tre av dem: utfordringen knyttet til oppfatningen av tro som en form for virkelighetsoppfatning på linje med den vitenskapelige, utfordringen knyttet til at tro er et underbelyst tema i moderne teologi og utfordringen knyttet til at tro fremstår som et erfaringsfjernt begrep.

I religiøs kontekst brukes ofte ordet ensbetydende med det å *tro på* noe, for eksempel religiøse dogmer. Denne oppfatningen er ikke feil, men som isolert definisjon av hva tro handler om vanskeliggjør den kirkas og teologiens tale om tro i vår samtid. Ny-ateisten Richard Dawkins hevder for eksempel at kristen tro handler om en virkelighetsforståelse basert på dogmer, nærmere bestemt troen på Gud som «some kind of mega-manufacturer or cosmic chief executive officer».³ I en slik konsepsjon blir tro en konkurrent til en naturvitenskapelig virkelighetsforståelse, det innebærer en kløft mellom tro og fornuft. Selv om den blotte eksistensen av teologi som

1 Caprona, *Etymologisk ordbok*, 921.

2 Caprona, *Etymologisk ordbok*, 165.

3 Hyman, *A Short History of Atheism*, 119–120.

forskningsbasert universitetsfag tilsier at dikotomien mellom tro og fornuft er falsk, så har forestillingen om motsetningen mellom tro og fornuft stor overbevisningskraft i populærkulturen. Det innebærer også at kirkas tale om kristen tro i offentligheten må forholde seg til kollektive forestillinger om tro som allerede har diskreditert den. Denne kultursituasjonen har fremfor alt Charles Taylor utforsket i sin *A Secular Age* (2007).⁴

En annen utfordring er at teologien selv synes å mangle en pågående diskurs og fagutvikling om temaet. Den systematiske teologen Werner Jeanrond observerer at temaet tro stort sett har glimret med sitt fravær i skandinavisk teologi siden siste del av 1900-tallet, og hevder at teologene «vet inte längre vad tron mera specifikt innehåller och betyder för dem».⁵ Mens fagteologien er opptatt av religion og sekularisering, og kirka drøfter synkende medlemstall og prestenes stilling, ligger spørsmålet om tro i stor grad brakk i både kirka og i akademia.⁶ «Det krävs [...] en ny diskussion kring tro og kring teologi som trosvetenskap», konstaterer han. I fraværet av nyere fagutvikling hevder Jeanrond det er nødvendig at dagens teologi går tilbake til den klassiske perioden i moderne teologi og dens teoretiske diskurs om trosbegrepet, noe som blant andre inkluderer Paul Tillich, Bent Hägglund og Gerhard Ebeling.⁷

En tredje utfordring er at mye av den eksisterende kirkelige og teologiske talen om tro tilslører ordets opprinnelige relasjon til menneskelige erfaringer. Ebeling observerer at i kirkelig sammenheng har troen en tendens til å forvandles til et rent formalt begrep. Kirka snakker om tro som om det var et kirkelig spesialbegrep, og så hypotaseres troen som sådan.⁸ Dermed mister trosbegrepet kontakt med ordinære livserfaringer og blir irrelevant. Barth er inne på det samme: «Er det slik at vi hele tiden ganske enkelt har snakket om en ide, konstruert et idealbilde, gjenfortalt et eventyr, en myte?» spør han retorisk, «en myte som verken mangler mening eller skjønnhet, bare virkelighet?»⁹ Den lutherske tradisjonens tendens til å omtale tro som en guddommelig kvalitet som gis i dåpen, tilsynelatende uten behov for erfaringsmessige berøringspunkt, er selv sårbar for en slik kritikk, selv om den rent prinsipielt kan være korrekt.¹⁰ Et erfaringsfjernt

4 Johannessen, *Sekulariseringens spiritualitet*, 195–197.

5 Jeanrond, «Tro i och utanför kyrkan», 97.

6 Jeanrond, «Tro i och utanför kyrkan», 98.

7 Jeanrond, «Tro i och utanför kyrkan», 98.

8 Ebeling, «Was heißt Glauben?», 230–232.

9 Barth, *Church Dogmatics IV.1*, 610–611.

10 Ikke minst av sjelesørgeriske grunner har luthersk tradisjon ifølge Nørgaard-Højen villet reservere trosbegrepet «imot alle former for psykologisering og avviser forsøget på å gjøre den til del af den menneskelige erkendelse eller til en blot inholdstom holdning» (Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 230).

trosbegrep risikerer at troen mister betydning, hevder Ebeling.¹¹ Uten å knytte an til menneskelige erfaringer risikerer også teologien å miste sin egen sak av syne. Teologien trenger et språk for tro som kan relateres til menneskers faktiske liv, deres livstolkning og spiritualitet – eller mangel på sådan. I klassisk moderne teologi er faktisk Barth, som gjerne kategoriseres som den fremste blant erfaringskritiske teologer, blant dem som er advarer mot tilkortkommenheten ved et rent formalt, kristent trosbegrep. Barth konstaterer ganske enkelt: «Tro er erfaring.»¹² Hvis vi tar utgangspunkt i at trosbegrepet har en erfaringsdimensjon, at det er et praktisk og hermeneutisk begrep som angår menneskers livsverden og hverdagsliv, hvordan kan den så beskrives?

Troens ufrakommelige ufullkommenhet

Før vi utforsker innholdet i trosbegrepet, er det viktig å kvalifisere betydningen av troens erfaringsdimensjon. Tro som erfaringsbegrep leder nemlig raskt til forestillinger om at dette enten er noe kun for de spesielt interesserte, de «personlig kristne», eller at det handler om en form for åndelig prestasjon eller helt bestemt erfaring. Slike forestillinger om troserfaring risikerer å komme i konflikt med evangeliets karakter av å være en *ubetinget* aksept. Luther understreker at troen setter fri fra «syndens og dødens makt», men like fullt at troens opphavsmann er det viktigste: «Det viktigste for oss er ikke om den som døpes tror eller ikke tror, for dåpen blir ikke ugyldig (ty. *unrecht*) av den grunn. Nei, alt står og faller med Guds ord og bud. [...] Min tro skaper ikke dåpen, men mottar dåpen.»¹³ Otto Nielsen forklarer utsagnet slik: «Troen er nemlig intet uten Guds forjættelse, som den klynger sig til. Derfor tror vi ikke på vor egen tro, men på Guds ord, og vi trøster os ikke ved, at vor tro var så stor ved vår dåb, men at Guds forjættelse var der og gælder ganske uanset verdien af min tro. Det er en sådan forjættelse, troen behøver.»¹⁴ Til tross for troens avgjørende betydning for Luther, anerkjenner han også troens ufullkommenhet i relasjon til Guds løfte. Den troende er samtidig synder og rettferdig (lat. *simul iustus et peccator*). Som døpt har mennesket del i Kristi fullkomne rettferdighet

11 Ebeling, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache», 3–28; Barth, *Church Dogmatics I.1*, 230.

12 Barth, *Church Dogmatics I.1*, 230.

13 Oversettelse endret. Den norske utgaven oversetter *unrecht* med «urett». Saksforholdet gjør det nærliggende å følge den danske oversettelsens valg av «ugyldig» (se *Store katekismus*, 206, jf. *Der Große Katechismus*, 218).

14 Luther, *Store katekismus*, 240 n98.

og har oppfylt Guds bud, og like fullt forblir mennesket ufullkomment, og ufullkommenheten gjelder også menneskets tro og mangel på tro. Forklaringen på troens skrøpelige natur ligger for Luther i menneskets natur, en tanke vi også møter hos Schleiermacher.

Chicago-teologen Kevin Hector tar utgangspunkt i Schleiermacher når han fremstiller mennesket som en grunnleggende selv-orientert skapning. For Schleiermacher er motstand mot troen et dypt menneskelig trekk. Menneskets naturlige utvikling handler om å orientere seg i verden ved hjelp av de tingene som omgir det. Viljens begjær og lyst retter seg med en naturlig tilbøyelighet mot materielle ting. Denne orienteringen mot verden er dypst sett er en form for selvorientering, og mennesket lærer det lenge før det er i stand til å reflektere over det. Sosialiseringen forsterker denne grunnorienteringen gjennom vaner, rutiner og interaksjon med andre mennesker. Den fikserer vår horisont og former dermed måten vi automatisk erfarer og forholder oss til verden på.

Det betyr at når mennesket kommer til et utviklingstrinn hvor troen på en transcendent dimensjon blir mulig, en forestilling om Gud, så styrer den selvopptatte grunnorienteringen også forholdet til Gud. Den som er opptatt av penger er tilbøyelig til å tro på en Gud som bringer materiell lykke, og så videre. En tro som virkelig makter å overskride menneskets tillærte grunnorientering mot verden, og istedenfor rette den mot Kristus eller evangeliet, er vanskelig. Hector siterer Schleiermacher, som sier at «in each individual the flesh manifests itself as a reality before the spirit becomes to be such, the result being that, as soon the spirit enters the sphere of consciousness ... resistance takes place.»¹⁵ Troen er alltid en kjempende tro. Barth, som var kritisk til Schleiermacher, er imidlertid enig på dette punktet.¹⁶ Skulle troen være avgjørende, ville mennesket sette seg selv som basis for sin egen rettferdighet. Det ville ført til en ny form for selvorientering, påpeker Barth.¹⁷ Fordi tro som erfaring er menneskelig, finnes det ingen fullkommen tro. Den troende er dermed henvist til å ha blikket festet ikke på sin egen tro, men «på han som er troens opphavsmann og fullender, Jesus».¹⁸

15 Hector, *Christianity as a Way of Life*, 52.

16 Barth, *Church Dogmatics IV.1*, 615, 635.

17 Barth, *Innføring i evangelisk teologi*, 89.

18 Hebr 12,2.

Troen som tror og troen som tros

Når tro like fullt er en del av menneskets erfaringsverden, hvordan skal den forstås? Augustin anvender en nyttig distinksjon i trosbegrepet som videreformidles via reformasjonen frem til moderne tid. Ifølge denne distinksjonen må *fides qua creditur*, som kan oversettes med «troen som tror», holdes adskilt fra *fides quae creditur*, som kan oversettes med «troen som tros». Troen som tror betegner tro som erfaring og fenomen. Det er et verb og samtidig en hendelse, noe som skjer i oss som har med tillit å gjøre. Troen som tros betegner til sammenligning det man tror *på*. Dette er kunnskapsinnhold, som trosforestillinger, læresetninger og dogmer.¹⁹ Vi gjenfinner den samme distinksjonen i Melancthons skille mellom tro som *fiducia* og *notitia*, mellom tro som *tillit* og tro som *forestilling*.²⁰ Det er trosforestillingene i sistnevnte betydning som gjerne får offentlighetens oppmerksomhet i dag, som i en sekulær kultur ofte kritiseres for ikke å være kompatible med et vitenskapelig verdensbilde, og som tradisjonelt har blitt viet mest oppmerksomhet i teologien (i form av dogmatikk). Samtidig var Augustin, som Luther, først og fremst opptatt av tro i førstnevnte forstand, som et eksistensielt og erfaringsmessig begrep. De var opptatt av hvilken forskjell troen gjør i livet, for den som stadig søker etter svar med et «urolog hjerte» (Augustin) og som søker etter en «nådig Gud» (Luther). Det er også dette eksistensielle aspektet ved tro som opptar teologer som Ebeling og Tillich.

Tro som erfaring

Går man tilbake til de nytestamentlige skriftene brukes det greske *pístis* (πίστις) for tro, et ord som betegner en erfaring, noe man gripes av, en hendelse eller tilstand man settes i. *Pístis* er en relasjonell term som i Det nye testamentet sier noe om menneskets erfarte relasjon til Kristus. På linje med det norrøne *trúa* handler *pístis* om tillit, troskap og trygghet, men bruken av ordet i Det nye testamentet handler også om en frigjørende hendelse, knyttet til helbredelse fra sykdom og død, frigjøring og gjenopprettelse av ødelagte relasjoner.²¹

19 Jeanrond, «Tro i och utanför kyrkan», 103. Skjelningen mellom *fides qua* og *quae* går tilbake til Augustin.

20 Melancthon kaller tillit for tro i spesiell forstand (lat. *fiducia*, *fides specialis*) og trosforestillinger for tro i generell forstand (lat. *notitia*, *fides generalis*) (Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 230; jf. Luther, *Store galaterbrevskommentar*, 358–359).

21 «Πίστις» i EDNT 3, 91–93. For eksempler på frigjøring som aspekt ved *pístis* i NT se bl.a. Matt 9, 15,28 og 17,20; Mark 2,5, 5,34 og 10,52; Luk 5,20, 7,50, 8,48, 17,19 og 18,42; Joh 12,34–36 og 14,12; Apg 3,16 og 26,18; Rom 1,17, 3,25–31, 4, 5 og 11,20.

Når reformatorene taler om *frelsende* tro sikter de til tro i kontinuitet med det nytestamentlige *pistis*, det vil si tillit til Guds løfte (*fiducia* eller *fides qua*).²² I moderne teologi aksentueres dette poenget ikke minst av Ebeling. Tro er et verb; «jeg tror» er min respons på et løfte som treffer meg eller hender meg, som setter meg i relasjon til noe utenfor meg selv. Troen er en gave utenfor menneskelig kontroll.²³ Den angår menneskets relasjon til evangeliets løfte og derfor menneskets vertikale relasjon til Gud. Trosrelasjonen angår i samme øyeblikk også menneskets relasjon *til seg selv*, dets grunnleggende selvforståelse, og dets oppfatning av sin relasjon til sine medmennesker.²⁴

Hva vi kan kalle «troens fenomenologi» angår både individets vertikale relasjon til Kristus og seg selv, og den horisontale relasjon til dets medmennesker og til verden. I de to påfølgende kapitlene skal vi utforske betydningen av tro som subjektiv erfaring med utgangspunkt i Luthers teologi. Den teologiske optikken skal også suppleres av sosialfilosofiske perspektiver som hjelper oss å utforske troens fenomen på allmenne premisser. Tro i kristen forstand fordrer «det ytre ordet» som formidles gjennom sosiale praksiser. Foruten den sosiale dimensjonen vil tro heller ikke kunne gestaltes som subjektivt fenomen.

Troens kollektive dimensjon er kirka, fellesskapet av de troende. Dette fellesskapets trospraksiser er igjen innvevd i det sekulære storsamfunnet som overgripende kontekst. Denne delens siste kapitler skal vies tro som kollektivt fenomen. Dette gjøres først med utgangspunkt i folkekirkebegrepet, og dernest ved hjelp av sosiologiske og sosialfilosofiske perspektiver, for å utforske betydningen av fenomenet tro i en sekulær kultursituasjon. Mens teologien kan sies å belyse tro som fenomen i streng forstand, utvider sosialfilosofien perspektivet og beskriver det vi kan kalle tro i en vid forstand av begrepet. Kombinasjonen av teologiske og sosialfilosofiske perspektiver knyttes sammen av erfaringen av ubetinget aksept, i tråd med Luthers forståelse av evangeliets kjerne.

22 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 230; Luther. *Store galaterbrevskommentar*, 358–359.

23 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 102.

24 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 101, 103, 132.

Luther om troens dynamikk

Frihetstraktaten

Det mest kjente verket fra Luthers hånd om temaet tro er *Traktaten om den kristne frihet* (1520). Denne teksten, heretter kalt Frihetstraktaten, er ifølge Luther selv et forsøk på å beskrive «som i et nøtteskall summen av det kristne liv». ¹ Sentralt i Frihetstraktatens konsepsjon av tro, er forholdet mellom lov og evangelium. Frihetstraktaten utfordrer den teologiske forståelsen av hva kristen tro handler om i vår egen samtid, hevder Eberhard Jüngel. Jüngel sier at Frihetstraktatens visjon av troens eksistensielle nerve har en terapeutisk funksjon i en moderne teologisk kontekst hvor tro risikerer å bli redusert til et rent abstrakt begrep. ² Jeg skal la Frihetstraktaten angi tematikken for den følgende redegjørelsen, og den vil også fungere som en avgrensning mot tilstøtende temaer. Tro som fenomen handler i Frihetstraktaten om erfaringer av frihet, tillit, forsoning og nestekjærlighet. Det er erfaringer som angår menneskets hverdagslige og ordinære liv, men som tilfører de ordinære erfaringene noe utenfra, et nytt lys, som endrer dem. Tro er «en erfaring med erfaringen», for å bruke Ebelings og Jüngels begrep.

Erfaringer av Lovens dynamikk

Ifølge Frihetstraktaten har troen sitt utgangspunkt i menneskets tidløse situasjon, preget av streben etter å lykkes og etter anerkjennelse, en kamp for tilværelsen. Som vi var inne på i bokas andre del, innebærer dette erfaringer av ufullkommenhet, fremmedgjøring og en erkjennelse av egen dødelighet. I jødisk-kristen tradisjon kommer situasjonen på en spesiell

1 Luther, *Om den kristne frihet*, 278.

2 Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, 114–115.

måte til uttrykk gjennom de ti bud som menneskets etiske og moralske målestokk, og samtidig er situasjonen allmennmenneskelig. I et sekulært og pluralistisk samfunn kan opplevelsen av å stå under en fordring fortsatt være uendelig krevende, som den ateistiske filosofen Simon Critchley påpeker.³ Det er alltid noe mer man burde gjøre, om så prosjektet er å realisere seg selv. Erkjennelsen av egen ufullkommenhet er et resultat av ens moralske målestokk, uavhengig av hvilken type moralsk målestokk man velger å legge til grunn. «Påbudene holder nok fram for oss det vi plikter å gjøre, men de gir ikke kraften til å utføre handlingen. De er satt der for å vise mennesket hvordan det faktisk er. Gjennom påbudene blir det kjent med sin manglende evne til det gode og gir opp å håpe på egne krefter», sier Luther i Frihetstraktaten.⁴ Erkjennelsen av egen ufullkommenhet er i seg selv en eksistensiell kraft som kan virke destruktivt inn på menneskets selvforståelse. Å frembringe denne selverkjennelsen, og ydmykheten på egne vegne som følger med den, er Lovens eksistensielle funksjon, dens «åndelige bruk». Det er på dette punktet, når man er utlevert til dommen over seg selv, behovet for evangeliet virker i mennesket, behovet for anerkjennelse utenfra: «For når du har innsett dette, da vet du at du trenger Kristus, han som led og stod opp igjen for deg, for at du skulle tro på ham og ved denne troen bli et annet menneske, idet alle dine synder er tilgitt og du selv er blitt rettferdig på grunnlag av en fremmed fortjeneste, nemlig den Kristus er alene om.»⁵

På samme måte som Det gamle testamentets funksjon for den kristne er å tydeliggjøre Lovens krav, slik at menneskets når frem til selverkjennelse og dets ufullkommenhet blottstilles, hevder Luther at Det nye testamentets funksjon er å formidle evangeliet om Guds *fremmede* rettferdighet. Den gis mennesket av nåde, gjennom Kristi stedfortredende oppfyllelse av Lovens uendelige krav.⁶ Nåden er ikke noe mennesket selv kan gjøre seg fortjent til eller kontrollere. Den skjenkes utenfra etter sin form, prestens offentlige tjeneste med evangeliet i Ord og sakrament, og samtidig skjenkes nåden ovenfra etter sitt innhold, Kristi fremmede rettferdighet. Evangeliets løfte er relasjonelt, og treffer «det indre menneske» horisontalt og vertikalt samtidig.

3 Critchley, *Uendelig krevende*, 49, 65.

4 Luther, *Frihetstraktaten*, 283.

5 Luther, *Frihetstraktaten*, 282.

6 Luther, *Frihetstraktaten*, 283–284.

Tro som erfaringen av evangeliets dynamikk

Menneskets tillit til evangeliets løfte er i stand til å endre menneskets grunnleggende selvforståelse. Tilliten gjør at selvforståelsen ikke lenger forankres i menneskets eget selv, preget av ufullkommenhet, men i Kristi ytre, fremmede rettferdighet. Denne kilden til selvforståelse står fast uavhengig av menneskets skiftende åndelige og moralske beskaftenhet. Tro er tillit til evangeliets løfte om ubetinget aksept av det ufullkomne mennesket. Ifølge Luther kjennetegnes troen fremfor alt av tre eksistensielle kvaliteter ved det han kaller «det indre mennesket».

Tros erfaringen innebærer for det første frihet. Det indre menneskets frihet betegner en frihet fra Lovens, syndens og dødens makt. Disse eksistensielle kreftene blir selvsagt ikke borte, Luthers poeng er snarere at Loven og døden mister sin eksistensielle makt, disse får ikke lenger definere erfaringen av egenverdi, selvforståelse, livsretning og opplevelse av egen fremtid.⁷ For det andre innebærer tro en respons på Kristi ubetingede kjærlighet som gir seg uttrykk i tillitsfull takknemlighet og kjærlighet til Gud. Tro innebærer for det tredje menneskets forsoning og forening med Kristus, som innebærer en ny form for eksistens. Luther beskriver dette som et «salig bytte» hvor Kristus tar på seg menneskets ufullkommenhet og skyld og mennesket til gjengjeld får del i Kristi fremmede rettferdighet. Frihet, tillit og forsoning angår alle troens vertikale dimensjon, «det indre menneskets» relasjon til Gud, og samtidig til seg selv. Disse tre konstituerer den subjektive erfaringen av tro.

Samtidig er Luther opptatt av at troen også angår det han kaller «det ytre menneske», den har også en horisontal dimensjon. Denne dimensjonen handler om menneskets praktiske liv i verden gjennom arbeid, sosiale roller, forpliktelser og mellommenneskelige relasjoner. Troen former menneskets liv og måte å være til på i verden. Den «vertikale» tilliten til evangeliet smitter over på den «horisontale» relasjonen som en modell eller et forbilde (*imitatio Christi*). Det indre mennesket erfarer altså frihet over alle ting: «Et kristent menneske er en helt og holdent fri herre over alle ting og ikke underlagt noen.»⁸ Samtidig manifesterer friheten seg utad gjennom det ytre menneskets frivillige tjeneste under sin neste i tråd med idealet om ubetinget kjærlighet. «Et kristent menneske er en tvers igjennom pliktskyldig trell

7 Luther, *Frihetstraktaten*, 283–285.

8 Luther, *Frihetstraktaten*, 279.

under alle ting og underlagt enhver.»⁹ Kjærligheten som setter fri driver en til å praktisere en tilsvarende frigjørende kjærlighet overfor andre. Kontrastene er store mellom frihet og tjeneste, det indre og det ytre menneske, men kontrastene forenes samtidig i erfaringen av tillit.

Med utgangspunkt i denne skissen av Luthers forståelse av den kontrastfylte troserfaringen, skal jeg i det følgende utforske disse nevnte sidene av Frihetstraktatens trosbegrep i dialog med noen av de klassiske tenkerne i moderne teologi. Først skal vi imidlertid stoppe ved et annet paradoks i Luthers trosbegrep, et som han ikke selv tematiserer. Det er troens frihet fra religiøs praksis, samtidig som troen forutsetter forkynnelse av det ytre Ordet.

Praksis som troens forutsetning

«Hvordan kan de tro på en de ikke har hørt om? Og hvordan kan de høre uten at noen forkynner? [...] Så kommer da troen av det budskapet en hører.»¹⁰ Som Paulus understreker i Romerbrevet, forutsetter tro at evangeliet bli forkynt. Når Luther i Frihetstraktaten sier at mennesket er grunnleggende fritt, også fra religiøse forpliktelser, og samtidig sier at «sjelen kan unnvære alle ting bortsett fra Guds ord», så sier han samtidig indirekte at friheten forutsetter nettopp gjerninger.¹¹ Hvordan henger dette sammen?

Friheten oppstår ikke i et vakuum. Uten at friheten opprettholdes gjennom praksiser som formidler evangeliet, vil mennesket glemme nåden og gravitere tilbake til dets naturlige tilstand under Lovens dynamikk. Luthers store og lille katekisme kan forstås som et resultat av denne erkjennelsen: Begge gir innføringer i kristen spiritualitet som gir troen et praktisk og læremessig reisverk. Kjernestoffet i begge katekismene består av de ti bud, den apostoliske trosbekjennelse og Fadervår, dåpen, skriftemålet og nattverden. I tillegg gis anbefalinger for morgenbønn, kveldsbønn og takkebønn for maten. Luther har også inkludert en hustavle med skriftord som angir rollemodeller for menneskers ulike relasjoner; som foreldre, barn, søsken, øvrighet, undersåtter, prester og menighet. Katekismene fordrer *lesningens* praksis, og før folk flest kunne lese fordret de utenat-læring som kirkelig praksis.

9 Luther, *Frihetstraktaten*, 279.

10 Rom 10,14 og 17.

11 Luther, *Frihetstraktaten*, 281.

Trosfriheten er med andre ord ingen innholdstom «sekulær» frihet. Tvert imot forutsetter troen som erkjennelse og erfaring (*fides qua*) en forankring i distinkte kristne praksiser og troskunnskaper (*fides quae*). Praksiser og kunnskaper er dannende, de lar troen ta form i menneskelivet som et kunstverk, sier Luther. I bokas tredje del så vi Luther sammenligne ritualer og seremonier med kunstneres modeller. I denne delen av boka er fokus flyttet fra modellen (praksisen) til selve kunstverket, som er menneskets liv. Man må bare ikke forveksle middelet med målet, eller modellen med kunstverket; de religiøse gjerningene må ikke forveksles med troen de er til for. Modellene er kun midler, men de er nødvendige midler.

Trosfriheten er ingen innholdstom frihet, og friheten handler heller ikke om noen atomistisk individualisme. Den er tvert imot ufrakommelig innvevd i hverdagslige relasjoner til verden, sin neste, seg selv og Gud. I evangeliets praksiser skjenkes en grunnleggende tilhørighet til verden, sine medmennesker, til seg selv og Gud. Friheten leves ut i menneskets grunnrelasjoner, den forutsetter slike relasjoner og oppretter relasjoner som innbefatter praksis.

Kirkas åndelige praksiser er dels forankret i autoritative skrifter, dels viser de stor grad av kontinuitet gjennom århundrene, i form av gudstjenester, messer, tidebønner og livsriter. Samtidig formes kirkas praksiser av den kulturhistoriske konteksten kirka befinner seg i. På et overordnet nivå hevder spiritualitetsforskeren Harald Olsen (1945–2021) at man kan skille mellom fem typer spiritualitet med utgangspunkt i fem typer praksis: (a) verbal-rasjonell praksis, (b) karismatisk praksis, (c) diakonal praksis, (d) kontemplativ praksis og (e) estetisk-rituell praksis.¹² Kollektive praksiser knyttet til forkynnelse og undervisning står sentralt i Luthers katekismer. I den forstand har luthersk spiritualitet en *verbal-rasjonell* profil. Som vi snart skal se, motiverer det verbalt-rasjonelle aspektet en like tydelig *diakonal*, handlingsrettet praksis. Samtidig anså Luther teologi som en *kontemplativ* form for praksis for dem som søker dypere i den kristne troen. I fortalen til første bind av Wittenberg-utgaven av Luthers tyske skrifter, skriver han at det er «bønn, meditasjon og anfeltelse» som gjør teologen.¹³ Olsens egen forskning bekrefter at kontemplative og estetiske praksiser har blitt mer populære i Norge etter årtusenskiftet, mens verbalt-rasjonelle former i dag mister popularitet.¹⁴ Dette preger også Den norske kirkes strategi

12 Olsen, «Fra lærepreken til lysglobe», 121–123.

13 Lat. *oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum*. Luther, «Fortale», 36, jf. 37–40.

14 Olsen, «Fra lærepreken til lysglobe».

for kristen spiritualitet etter årtusenskiftet.¹⁵ I en kultursituasjon preget av åndelig søken, hvor man eksperimenterer med åndelige praksiser uten et artikulert budskap, behandles gjerne selve praksisen som mål i seg selv. En utfordring når det gjelder disse formene for religiøs praksis, kan være at den lutherske forståelsen av mål og middel snus på hodet, med det resultat at evangeliets løfte kan falle ut av synsfeltet.¹⁶ Flere norske teologer har pekt på denne utfordringen etter årtusenskiftet, og samtidig er det imidlertid ikke alltid gitt at alternative praksiser overser betydningen av evangeliets ytre løfte. Nyere forskning viser dessuten at de kirkemedlemmene som engasjerer seg mest i alternativ spiritualitet, også er mest aktive i kirkas tradisjonelle verbal-rasjonelle praksiser.¹⁷

Disse utviklingstrekkene tyder på at luthersk spiritualitet er både en tradisjonsforankret og fleksibel samling av praksiser som ikke har én definert form. I en omskiftelig verden kan heller ikke troens praksis være ferdig definert, så lenge formålet er å kommunisere evangeliet slik at nye mennesker kommer til tro i stadig nye situasjoner. Troen forutsetter praksiser, men Luther beskriver likevel ikke troen i egentlig forstand som praksis. Luthers konsepsjon av tro kan snarere beskrives som en *frihetens spiritualitet*.

15 Johannessen, *Sekulariseringens spiritualitet*, 171–178.

16 Johannessen, *Sekulariseringens spiritualitet*, 72.

17 Sunde og Johannessen, «Sentrerende bønn», 71–87; Ammerman, *Studying Lived Religion*, 51–52.

Frihet

For å bli frelst trenger den kristne ingen gjerning og ingen lov, etter som han ved troen er fri fra enhver lov.

Martin Luther (1520)

Erfaringen av frihet

Luther kaller frihet for troens første styrke, og frihet er også den primære kvaliteten i Luthers konsepsjon av tro. «Tro, i det minste i dens genuine kristne forstand, er rett og slett frihet», sier Ebeling.¹ Hva betyr så frihet? På det mest overordnede nivået betyr den at trykket tas bort fra menneskets streben og bekymringer. Konkret betyr det en befrielse fra bekymringer for mat, drikke, klær og for morgendagen. På et dypere plan innebærer det befrielse fra bekymringer for skyld, ufullkommenhet og død. Under dette igjen, på selve grunnfjellet, hevder Ebeling at friheten til syvende og sist innebærer menneskets befrielse fra seg selv. Alle bekymringer som binder mennesket fast er i siste instans uttrykk for den grunnleggende bekymringen for seg selv.²

Ebeling hevder at menneskets egen strategi i møte med sin egen skyld og død er enten å undertrykke bekymringen gjennom fortrenghing og selvselryt, eller å foregripe bekymringen gjennom fortvilelse. Begge veier fører bare til at man klamrer seg desto mer til seg selv, noe som leder til at man bindes desto tettere til bekymringens kilde.

Hvis tro i denne sammenhengen betyr å settes fri fra bekymringen for seg selv, er det tale om frigjøring i den mest radikale betydningen av ordet. Tro i denne forstand er ikke selvets eget verk, men Guds verk i selvet,

1 «Der Glaube, jedenfalls in seinem genuinen, christlichen, Verständnis, geradezu Freiheit ist» (Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 107–108).

2 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 108.

Åndens gave som får sitt tilsvaret i selvets «jeg tror». Tro som erfaring oppstår i denne dialektikken mellom Guds ubetingede frelsesløfte til mennesket og menneskets respons i tillit, en respons som samtidig innebærer frigjøring.³ I denne sammenheng er det verdt å minne om den etymologiske koblingen mellom frihet og frelse (*frjåls*), som kaster lys over tro erfart som frihet.

Luthers vektlegging av frelse ved tro åpner for å se frihet og frelse som komponenter av troserfaringen. Tro erfares som frigjøring fra Lovens og dødens eksistensielle makt. De nytestamentlige begrepene «frelse», å bli «født på ny» og å få «evig liv», har alle i seg konnotasjoner til eksistensiell aksept og frihet. Som sådan handler disse begrepene ikke kun om en hinsidig virkelighet, men også om kvaliteter ved erfaringen av tro her og nå.⁴ De beskriver ulike typer selvforståelser og mulige livstolkninger. Paul Tillich kaller rettferdiggjørelse for *the New Being* og aksepten av rettferdiggjørelsen for *salvation*.⁵ Tro er å akseptere aksepten; å fatte tillit at man er betingelsesløst akseptert på tross av sin ufullkommenhet. Å tro i denne forstand er konstraintuitivt, men like fullt den eneste måten å unnsnippe Lovens dynamikk på – *sola fide*.

Frihetens forankring

Som en form for menneskelig erfaring er det ikke noe overnaturlig ved troshendelsen, hevder Barth. Tydeligere enn Ebeling understreker Barth at erfaringen av tro er en allmennmenneskelig kapasitet. Barth beskriver troshendelsen som «et selvfølgelig resultat av og svar på den nåde Gud har vist mennesket. Og dette svaret kommet like naturlig som når knoppen åpner seg til blomst og blomsten vender seg mot solen, eller like naturlig som når et barn ler når det foregår noe morsomt».⁶ Skal blomsten blomstre, må sola få skinne på den. Det er i sola det guddommelige nærværet gjør seg gjeldende for Barth: altså ikke i form av menneskets tro, men i form av det forkynte Ordet som treffer mennesket utenfra. Barth beskriver troen som menneskets fjerne ekko av evangeliets løfte, en ufullkommen korrelasjon

3 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 108.

4 Grunntekstens ord for frelse er gr. *sóteria* (σωτηρία), som betyr å bli reddet, ført i trygghet eller utfridd. Ordet for evig liv er *athanasia* (αθανασία) som betyr «ikke-død» eller å bli vekket fra de døde. Begrepet «født på ny» kommer av *gennáo ánothen* (γεννάω ἄνωθεν) som betyr «født ovenfra» eller «født på ny» (Joh 3,3 og 3,6). Begrepene kan sies å betone ulike aspekter av det samme.

5 Tillich, *Systematic Theology II*, 177.

6 Barth, *Innføring i evangelisk teologi*, 88.

til Guds suverene rettferdiggjørelse.⁷ «Det har ingenting med saken å gjøre at [troen] som regel er temmelig svak, mager, temmelig flakkende i livets begivenheter og vindkast.»⁸ Det er Kristi verk som er avgjørende, ikke kvaliteten på min egen tro.

Handler ikke hele talen om en indre frihet da om et ganske skjørt prosjekt som raskt kan overdøves av hverdagslivets støy og Lovens dynamikk? Jo så absolutt, troen lever hele tiden i spenningen mellom frihet og ufrihet. Ebeling hevder at den frihet som troen er, kun er mulig å gestalte som en skjenket frihet, en frihet mennesket tar imot utenfra.⁹ Barth utdyper det slik: Troens blikk ikke kan ikke være festet på seg selv, for tro er et stykke flyktig menneskelig virkelighet som ikke er i stand til å gi seg selv næring. Troen er i den forstand uviktig. Dens blikk er utadrettet, festet på evangeliet. Det er Kristi fremmede rettferdighet og fullkommenhet, som jeg er gitt del i av nåde, som er troens forankring og frihetens næringskilde. Kristi ytre løfte står fast uavhengig av troens indre temperatursvingninger. På grunn av at friheten så raskt glipper, trenger man på ny og på ny å vende tilbake til løftet og skjenkes det på ny. Hvis løftet skulle basere seg på noe mennesket gjør, er eller erfarer, enten før troen, i troen eller om et resultat av den, ville mennesket sette seg selv som basis for sin egen rettferdighet. Da har man i praksis allerede mistet friheten av syne og er innvevd i Lovens dynamikk igjen. Det er den fremmede rettferdiggjørelse som leder til tro, ikke motsatt.¹⁰

Frihetens universelle makt

Barths fokus på Kristi fremmede rettferdighet som troens absolutte basis, innebærer samtidig at rettferdiggjørelsen forstås som en universell virkelighet. Selv om friheten er en erfarbar realitet bare i troen på evangeliet, så har Kristus, fra den troendes synspunkt, rettferdiggjort alle mennesker uavhengig av deres religion, livssyn, erfaringer og ufullkommenhet. Sagt med Luther: «Det er dette som er den kristne frihet, vår tro, [...] som gjør at vi verken trenger lov eller gjerninger for å oppnå rettferdighet og frelse.»¹¹ Troens øye ser verden under forsoningens synsvinkel, ifølge Barth:

7 Barth, *Church Dogmatics IV.1*, 615, 635.

8 Barth, *Innføring i evangelisk teologi*, 89.

9 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 113.

10 Barth, *Church Dogmatics IV.1*, 627.

11 Luther, *Frihetstraktaten*, 285.

He dares to consider all other men in the light of the fact that this judgement has been passed on them, this pardon applies to them. [...] He knows that he is free *realiter*: free from the old which has passed, free for the new that is coming. Faith is the liberation which comes to man in encounter with Jesus Christ in whom God is for him. [...] Faith can never be lived except in a Notwithstanding: notwithstanding all that man finds himself and his fellow-men to be, notwithstanding all that he and his fellow-men try to do.¹²

Levd tro er alltid tro *på tross av*, på tross av alt mennesket er og gjør, på tross av troens egen ufullkommenhet og svakhet. Samtidig er troen uttrykk for Guds allmakt, påpeker Ebeling. Tro er ensbetydende med makt, med seier.¹³ Den som bekjenner Kristi kors, vet hva Guds allmakt er, sier Ebeling, med referanse til Paulus' første brev til korinterne.¹⁴ Frihetens allmakt innebærer å snu på hodet alt man forbinder med makt. Her kommer Guds allmakt til syne: i Jesu *avmakt*. Troens grunn er det sårbare, korsfestede vitnet om Guds kjærlighet. Den er kjærlighetens makt til å ta på seg all verdens skyld, lidelse og død, til å gi frivillig avkall på all makt for andres skyld. Det er denne makten som beseirer Lovens og dødens makt.¹⁵ Korsets allmakt viser seg i menneskers liv, ved at den nedbøyde løftes opp, at synderen blir frigjort fra seg selv, den vantroende kommer til tro, de fremmedgjorte forsones og den bekymrede finner fred, på tross av Lovens og ufullkommenhetens virkelighet.¹⁶

Frihet og sekularisering

Idehistorikere har påpekt at reformasjonens vektlegging av den kristnes frihet var et skritt i den vestlige kulturens utvikling mot en sekulær modernitet. At det finnes et sekulariserende potensial i evangeliet, har kristen tenkning vært observant på siden Paulus.¹⁷ Luther var klar over dette selv, og allerede i Frihetstraktatens appendiks adresserer han muligheten for evangeliets sekulariserende konsekvenser. Han skriver:

12 Barth, *Church Dogmatics IV.1*, 633–634.

13 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 127.

14 1 Kor 1,18 og 25.

15 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 128.

16 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 130.

17 I Romerbrevet påpeker Paulus at det er mulig å tolke evangeliet som påskudd for religiøs likegyldighet: «Dere står ikke under loven, men under nåden. Hva så? Skal vi synde fordi vi ikke er under loven, men under nåden? Slett ikke!» (Rom 6,14–15). Selv om han påpeker at dette vil være et misbruk av evangeliet, knytter han likevel sin egen religiøse ufullkommenhet til evangeliets frihet: «Slik er altså jeg: Med sinnet tjener jeg Guds lov, men med kjøttet tjener jeg syndens lov. Så er det da ingen fordømmelse for dem som er i Kristus Jesus. For Åndens lov som gir liv, har i Kristus Jesus gjort deg fri fra syndens og dødens lov.» (Rom 7,25–8,2).

Det er svært mange som idet de hører om denne trosrettferdigheten, straks vender den om til et påskudd for sanselige lyster. Fluksens mener de å kunne tillate seg alt, og de ønsker ikke å vise seg som frigjorte og kristne på noen annen måte enn ved å forakte og kritisere seremonier, tradisjoner og menneskelover. [...] [De] setter ganske enkelt til side alt det andre som virkelig hører til i den kristne religion.¹⁸

Dette er en feilslutning, påpeker Luther, på samme måte som det er en feilslutning å tro at man kan frelse seg selv gjennom sine egne religiøse prestasjoner: «Ingen er rettferdig fordi han legger vinn på og er bundet til gjerninger og seremonielle ritualer, og tilsvarende vil ingen bli regnet som rettferdig bare fordi han lar dem være og ser ned på dem.»¹⁹ Som vi så i kapittelet om prestens rituelle funksjoner, er religiøs praksis avgjørende for å danne den troen i mennesket som Luther understreker er frigjørende.²⁰ Frihet er ikke det samme som likegyldighet.

Den lutherske tradisjonen rommer en iboende spenning mellom troen på Guds aksept av mennesket uten gjerninger, og samtidig troens avhengighet av praksiser som kommuniserer evangeliet til mennesket. Denne spenningen gjør Frihetstraktatens appendiks nødvendig, og noen år etterpå munner den samme spenningen ut i katekismene, de mest leste skriftene Luther etterlot seg. Luther skriver i forordet til *Den lille katekisme* at han har vært på visitaser og erfart hvor lite kristendomskunnskap menighetene har, inkludert prestene, og at stadig færre verdsetter sakramentene.²¹ «Og nå, når evangeliet er kommet, har de allikevel fint lært å misbruke all frihet på en mesterlig måte.»²² Det fremstår som en utilsiktet konsekvens av reformasjonen. For å forhindre at friheten ikke misbrukes i sekulariserende retning – og dermed at friheten går *tapt* sammen med troen som den springer ut av – utgir han katekismene som et reisverk av kristne kunnskaper og regelmessige praksiser og som kan opprettholde troen og dens frihet gjennom livet.

«Dette var troens første styrke», sier Luther til slutt om friheten. «La oss nå se på den andre. For også dette er en funksjon som tilkommer troen: å ære den man tror på, med den ærbødigste og høyeste av alle tanker, det vil si å holde ham for sanntru og rettferdig.»²³ Troens andre styrke handler for Luther om å stole fast på Guds løfte i takknemlighet og kjærlighet.

18 Luther, *Frihetstraktaten*, 305.

19 Luther, *Frihetstraktaten*, 306.

20 Luther, *Frihetstraktaten*, 309.

21 Luther, *Den lille katekisme*, 145, 154.

22 Luther, *Den lille katekisme*, 145.

23 Luther, *Frihetstraktaten*, 285.

Tillit

Takknemlighet, kjærlighet og overgivelse

Troens andre styrke er ikke så presist beskrevet av Luther som friheten. Innledningsvis omtaler han den som det å ære Gud og å holde ham for sannferdig. Disse formuleringene er ikke lette å identifisere som en bestemt erfaring eller tilstand i seg selv. Snart blir det klart at dette er en erfaring som handler om tillit, om å stole på løftet om ubetinget aksept i ett og alt. Den typen tillit Luther her sirkler inn er noe annet enn en tankemessig tilslutning til et empirisk faktum. Løftet handler om en ubetinget aksept og kjærlighet, løftet angår selvets egentlige vesen og eksistens. Tilliten det her er tale om innbefatter takknemlighet til Gud. Takknemligheten avføder et ønske om gjenytelse og vilje til selvoppofrelse. Takknemlighet og vilje til selvoppofrelse er uttrykk for menneskets kjærlighet som er vekket av evangeliets løfte. Erfaringen av tillit som Luther her skriver frem tar form av en levende relasjon til den ultimate «Andre», en tilstand av *overgivelse* av seg selv til Gud i alle ting.¹ «Her byr sjelen seg villig frem for Guds vilje i alle ting. Her holder den hans navn hellig og lar det gå med seg slik Gud måtte finne for godt. Og det gjør den fordi den henger fast ved Guds løfter [...]».²

Vi har sett at tilliten til løftet om ubetinget aksept kan brukes som selve definisjonen av tro (*fides qua, fiducia*). I den forstand er tillit selve grunnlaget som alle troens «styrker» hviler på. Samtidig omtaler Luther altså tillit som en av troens tre spesifikke styrker. Dette viser at troens ulike elementer henger uløselig sammen med hverandre. Det Luther oppnår med å beskrive tillit som takknemlighet og kjærlighet er imidlertid å få frem hvordan det henger sammen at troen er den egentlige oppfyllelsen av Lovens uendelige krav.

1 Luther, *Frihetstraktaten*, 285–286.

2 Luther, *Frihetstraktaten*, 285.

Lovens oppfyllelse

De praktiske sidene ved troens kjærlighet til Gud kommer hos Luther først og fremst til uttrykk som nestekjærlighet. For Luther er imidlertid tro som takknemlig kjærlighet til Gud et viktig teologisk poeng, som forklarer hvorfor Luther regner den som en av troens tre styrker eller kjerneegenskaper. Hva dette handler om antyder han ved å trekke inn hensynet til lovens innhold, de ti bud. Å overholde budene var for Luther, som for de nytestamentlige forfatterne, kjernen i Guds pakt med israelsfolket, overholdelse av budene var betingelsen i «det gamle testamentet».³ Det første budet er å elske Gud. Når Jesus blir spurt om hvilket bud som er det største, svarer han: «Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av all din makt.»⁴ Jesus kommenterer dette budet slik: «Dette er det største og første budet. Men det andre er like stort: 'Du skal elske din neste som deg selv.' På disse to budene hviler hele loven og profetene.»⁵ Overholdes det første bud om å elske Gud, så overholdes alle budene gjennom dette ene, som er det ene budet «hele loven» hviler på. Troens andre styrke i teologisk forstand er at den makter å gjøre det som mennesket nettopp ikke klarer – å elske Gud. «Er ikke en slik sjel ved denne sin tro absolutt lydige mot Gud i alle ting?» spør Luther. Tilliten til Gud innebærer takknemlighet, kjærlighet og overgivelse til Gud, som i seg selv er oppfyllelsen av det første av de ti budene. Han spør retorisk: «Hvilket bud blir vel tilbake som en slik lydighet ikke har oppfylt til overmål?»⁶

Luther hadde selv erfaringen av å forsøke å overholde alle budene gjennom et strengt asketisk liv som munk – uten å klare det. Forsøket på å leve opp til alle budene forsterket kun opplevelsen av ufullkommenhet. Mangelen på opplevelse av aksept og anerkjennelse fra den Gud han hadde viet livet til som munk, bidro til at Luther brøt det første budet og dermed alle: Han elsket ikke Herren sin Gud av hele sitt hjerte; han hatet Gud, og avskydde samtidig seg selv.⁷ Når Luther forstod budskapet om rettferdiggjørelsen på nytt, som en *fremmed* aksept skjenket ham til tross for hans ufullkommenhet, forsvant også opplevelsen av selvforakt og hat til Gud. Tilliten til løftet om Guds kjærlighet frembrakte kjærlighet til Gud, takknemlighet og overgivelse. Gjennom tillitsfull kjærlighet, ikke enkelthandlinger, ble

3 2 Mos 19, jf. det hebraiske *ha-berit* (הַבְּרִית) som kan bety både pakt, testamentet og de ti bud spesifikt.

4 5 Mos 6,4–5.

5 Matt 22,38–40.

6 Luther, *Frihetstraktaten*, 285.

7 Luther, «Fortale til første bind», 34–40.

lovens første bud overholdt, og gjennom overholdelsen av det første bud også Guds lov i sin helhet.

[Troen] alene oppfyller loven og gjør mennesket rettferdig uten gjerninger av noe slag. For du ser at det første bud, som sier: «Du skal tilbe én Gud», oppfylles ved troen alene. [...] Ikke når vi gjør noe, men når vi tror, gir vi Gud ære og bekjenner at han er sann. Av den grunn er troen alene kristenmenneskets rettferdighet og oppfyllelsen av alle budene.⁸

Med troen blir Lovens dynamikk brutt, isteden trer evangeliets dynamikk inn og oppfyller Loven. Luthers forståelse av tro som tillit diskrediterer altså ikke Guds bud, troen bekrefter dem. Men oppfyllelsen skjer i det «indre» mennesket, ikke det «ytre», det skjer gjennom tillit til Guds kjærlighet og ikke gjennom gjerninger. Frihetstraktatens forestilling om troens andre styrke som en oppfyllelse av Loven, handler ikke om et totalt brudd med (jødedommens) lov til fordel for (kristendommens) evangelium. Forestillingen om troens andre styrke avdekker at det i tillegg til den negative dialektikken mellom lov og evangelium også er en positiv kontinuitet mellom de to.⁹ Det avgjørende er bare at de to stilles i rett forhold til hverandre, for hvis ikke «blir det til lov alt sammen».¹⁰

8 Luther, *Frihetstraktaten*, 288.

9 Dette er en forestilling som kan vise seg å være et tilknytningspunkt mellom Luthers tenkning om loven og et aspekt som vektlegges av nyere Paulus-forskning. Flere forskere leser i dag de paulinske brevene ikke primært som uttrykk for en ny trosretning, men som uttrykk for en utvikling innenfor jødedommen. Paulus' prosjekt er ifølge disse å universalisere jødedommen slik at den også inkluderer ikke-jøder og hedninger. Innenfor denne retningen hevder nytestamentleren Anders Runesson at Paulus' inklusjon av ikke-jøder i den jødiske religion hadde to aspekt. Guds ånd var for det første i stand til å fylle alle mennesker, ikke bare jøder, med *agapē*-kjærlighet. Paulus påpeker at dette er ensbetydende med lovens oppfyllelse (Runesson, *Judaism for Gentiles*, 321). Det andre er at alle mennesker kunne ha tillit (*pistis*) til Guds dom uavhengig av deres identitet i religiøs og etnisk forstand, troen innebar frihet for både jøder og hedninger til å bevare sin identitet (Runesson, *Judaism for Gentiles*, 322).

10 Luther, *Store galaterbrevskommentar*, 401.

Ny væren

Det salige bytte

«En tredje, makeløs nåde fører troen med seg», sier Luther. «Den knytter sjelen sammen med Kristus, som en brud med sin brudgom. I dette mysteriet blir Kristus og sjelen ett legeme. [...] Alt det Kristus har, kan en troende sjel derfor ta til seg og rose seg av, som var det hans eget. Og alt det som tilhører sjelen, det tar Kristus til seg som sitt eget.»¹ Vi møter her Luthers forestilling om «det lykksalige bytte». Hvordan menneskets og Kristi natur kunne være metafysisk relatert til hverandre, medførte atskillig spekulasjon blant ortodoksiens teologer. Vårt anliggende er imidlertid om dette begrepet kan ha implikasjoner for troens erfaringsmessige og eksistensielle dimensjon.²

Til grunn for det salige byttet ligger metaforen om «brud og brudgom» som er forent gjennom en pakt. Det «lykksalige bytte» innebærer at de to utveksler egenskaper (lat. *communicatio idiomatum*). Kristus overtar menneskets ufullkommenhet, synd, skyld, død og dom, og mennesket overtar Kristi fullkommenhet, rettferdighet, evig liv og frelse i bytte. Relasjonen er radikalt asymmetrisk. Kristus beskrives som «den rike og rettskafne brudgommen» og menneskesjelen som «denne fattigslige, ugudelige horjenta».³ Det sterke språket etterlater ikke noe positivt bilde av menneskets kvaliteter overfor Gud, men det er heller ikke poenget. Poenget er å understreke radikaliteten i nåden, Guds aksept av mennesket, at kjærligheten er ubetinget og total. Gud stiger ikke bare ned til det fromme og pyntelige i verden, men ned til det laveste og mest foraktede, forener seg selv med det og gir det uforskyldt del i sitt frelsesløfte. Radikaliteten i Guds ubetingede aksept innebærer at ingenting er utelatt. Det salige byttet løfter hele mennesket, alle mennesker og de verste mennesker, opp til rettferdighet, frihet og frelse på

1 Luther, *Frihetstraktaten*, 286.

2 Luther, *Frihetstraktaten*, 278.

3 Luther, *Frihetstraktaten*, 287.

lik linje.⁴ Kristus på sine side gjør seg selv til den aller verste, «den største synder, syndernes synder».⁵ Denne betingelsesløse kjærligheten forløser menneskets frihet, tillit og nye væren – et nytt menneske.

Tro er i denne forstand et erfaringsmessig tegn på en dypere og skjult virkelighet, som innebærer at mennesket overtar en fremmed rettferdighet. Luther beskriver troen som en giftering, den er et «synlig» tegn på en «skjult» pakt. Den skjulte pakten er definitiv og konstituerende for begge parter, en «forening» av mennesket og Kristus til «ett legeme» som er konstituert i dåpen, ved tilsigelsen av Kristi løfte til mennesket, og som gjentas i nattverdets «erotiske» fellesskap hvor Kristus og mennesket blir en fysisk kropp.⁶ Den finske Luther-forskeren Tuomo Mannermaa argumenterer for at Luthers konsept om Kristi nærvær i troen innebærer en realpresens i ontologisk forstand, analogt med læren om guddommeliggjøring (*theopoesis*) i den østkirkelige tradisjonen.⁷

The presence of Christ in faith is real, and he is present in it with all his essential attributes, such as righteousness, blessing, life, power, peace, and so forth. Thus, the notion of Christ as a «gift» means the believing subject becomes a participant of the «divine nature».⁸

Selv om Mannermaas ontologiske lesning av selve troen er omdiskutert, er den likevel en indikasjon på hvor konkret Luther forestiller seg tro som tegn på en form for realpresens: Kristi rettferdighet er reelt til stede i mennesket og gir det, som vi skal se, en ny identitet.

Fremmed rettferdighet som livsform

Et nøkkelbegrep i det salige bytte er rettferdiggjørelsen. Senere teologihistorie skiller her mellom to aspekter, den «forensiske» og «effektive» rettferdiggjørelsen. Forensisk betyr opprinnelig «rettslig» og innebærer at rettferdigheten tilregnes mennesket utenfra, som gjennom en frifinnelse i en rettssak. Vi har sett at en frifinnelse, både i rettslig og i evangelisk betydning som her, kan kalles en performativ talehandling.⁹ Frifinnelsen blir virkekraftig og *virkelig* for den det gjelder i det øyeblikk den kunngjøres.

4 Luther, *Frihetstraktaten*, 286–287.

5 Lat. *maximus peccator, peccator peccatorum*. Luther sitert i Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 13.

6 Luther, *Frihetstraktaten*, 287.

7 Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 87–88.

8 Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 19.

9 Bayer, *Theology the Lutheran Way*, 129–130.

Når Guds rettferdighet tilsies mennesket gjennom forkynnelsen av evangeliets løfte, i dåp, nattverd og på andre måter, åpnes samtidig muligheten for at den «forensiske» rettferdigheten blir levd virkelighet for mottakeren – den blir en «effektiv» rettferdighet i troen. Allerede tilliten til løftet er en «effektiv» rettferdighet. Tro er menneskets virkeliggjøring av den fremmede rettferdigheten, som Barth sier.¹⁰

En slik subjektiv «effekt» av rettferdiggjørelsen kan imidlertid aldri tas for gitt. Den er flyktig, som resten av menneskelivet, og inntreer hvis, når og i den grad mennesket setter sin lit til løftet. Samtidig er ikke rettferdiggjørelsens «effekt» i mennesket avgjørende. Uansett hvilken tvil og anfektelse den dømte opplever gjennom livet, så kan hun si til seg selv: «Jeg er nå likevel døpt. Men er jeg døpt, da har jeg fått et løfte om at jeg skal være salig og ha det evige liv, både med sjel og legeme.»¹¹ Troen er flyktig, men Kristi løfte står fast. Nå har ikke teologer alltid tenkt slik om forholdet mellom effektiv og forensisk rettferdiggjørelse. Forholdet mellom de to har vært gjenstand for betydelig teologisk diskusjon. Satt på spissen falt pietismen, på den ene siden, i praksis for fristelsen til å absoluttere kravet til den effektive rettferdighet gjennom sitt ensidige fokus på menneskets trosliv, i form av omvendelse, moralsk forbedring og så videre. Dermed fikk også Guds forensiske rettferdiggjørelse mindre betydning i den pietistiske tradisjonen. Det fikk evangeliet om den fremmede rettferdighet til å forsvinne ut av blikkfeltet. Den lutherske ortodoksien, på den andre siden, rendyrket fokuset på Guds forensiske rettferdighet så mye at spørsmålet om troens erfaringsdimensjon ble satt i parentes. Dermed forsvant også fokuset på troens berøringspunkter med levd liv, erfaring og praksis, og etterlot teologien med det som i praksis var et abstrakt og relativt irrelevant trosbegrep.

I forbindelse med den sistnevnte utviklingen identifiserer Gerhard Ebeling det han kaller en «klage over teologiens erfaringsmangel» i teologien, en klage han mener må forstås som intet mindre enn en berettiget etterlysning av «teologiens sak».¹² Troserfaringen skal ikke absolutteres, men teologiens trosbegrep kan heller ikke tenkes uavhengig av allmennmenneskelige livserfaringer.¹³ Ebeling minner om Luthers diktum om at «erfaringen alene skaper teologen», og påpeker at troserfaring er ikke er en helt egen, esoterisk form for erfaring. Det er nettopp gjennom hverdagslige

10 Barth, *Church Dogmatics IV.1*, 615, 635.

11 Luther, *Den store katekisme*, 323.

12 Ebeling, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache», 3.

13 Ebeling, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit», 6.

og allmenne erfaringer at troens dybde dimensjon gir seg til kjenne.¹⁴ Troen er ikke adskilt fra menneskets erfaringshorisont, troen setter derimot menneskets livserfaringer som sådan i et nytt lys. Tro er «en erfaring med erfaringene».¹⁵

Gjennom troens praksiser, kunnskapstilegnelse og refleksjon, formes menneskets fortolkningsrammer og erfaringshorisont. Troen på en ubetinget aksept, på menneskets fremmede rettferdighet, får konsekvenser for livstolkning, livsvalg og selvforståelse.¹⁶ Det er på slike uspektakulære måter «det salige byttet» slår inn som en erfaringsvirkelighet, ifølge Ebeling. Menneskets selvforståelse preges av foreningen med Kristus, sier Luther: «Slik Ordet selv er, slik formes også sjelen av Ordet, akkurat som oppvarmet jern blir rødglødende som ild på grunn av den foreningen det inngår med ilden.»¹⁷ Luthers metaforikk, hentet fra brudemystikken til Bernhard av Clairvaux, illustrerer den eksistensielle forbindelsen mellom rettferdiggjørelsens «forensiske» og «effektive» aspekter. Det salige bytte er for Luther en form for mystikk, en evangelisk, «demokratisert» og hverdagslig form for Kristus-mystikk, hvor dåpen, troen og livet i verden innebærer en form for i-Kristus-væren. Som vi skal se, gjenfinner vi denne forestillingen også i moderne fremstillinger av troens vesen.

Guds spørsmål etter syndefallet er «Adam, hvor er du?». Troens svar er «i Kristus». Ebeling omtaler tro som en gjenopprettelse av menneskets brutte gudsrelasjon.¹⁸ Troen er ikke menneskets eget verk, men Kristi verk i mennesket. Samtidig er det ingen motsetning mellom troen og det menneskelige. Troen avdekker det sant menneskelige, det vil si erkjennelsen av at mennesket ikke har seg selv å takke for den man dypest sett er, men tar imot seg selv fra et annet sted.¹⁹ Intet menneske er sin egen skaper, ingen kan heller befri seg selv. I denne mottakelsen av sin eksistens utenfra ligger menneskets frihet.²⁰

14 «Sola ... experientia facit theologum» (Luther sitert i Ebeling, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit», 10).

15 «Glaube ist diese gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung» (Ebeling, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit», 25).

16 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 231.

17 Luther, *Frihetstraktaten*, 284–285.

18 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 109.

19 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 110.

20 Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 109: «Die wahre Freiheit des Menschen besteht darin, daß er sich selbst von anderswoher empfängt, daß er sich nicht sich selbst verdangt, nicht sein eigener Schöpfer ist und darum auch nicht sich selbst von sich selbst befreien vermag.»

Ekstatisk eksistens

Karl Barth beskriver troserfaringen som «eksentrisk væren», hvor selvets plass som værens sentrum erstattes med Kristus – å tro er å motta seg selv utenfra. «It means that he has found in Him the true centre of himself which is outside of himself.»²¹ Mennesket overgir seg selv og mottar seg selv i Kristus. Eksentrisk væren er også en betegnelse på det salige byttets erfaringsdimensjon. Tilsvarende omtaler Tillich troen som «ekstatisk» væren, i ordets opprinnelige greske betydning som det å stå fast eller ha sin posisjon (*stasis*) utenfor (*ek*) seg selv. For Tillich er ikke troens ekstatiske væren noe ekstraordinært eller spektakulært, slik ordet ekstase brukes i dag. Ordinære trospraksiser, som bønn, utfolder seg i troens ekstatiske bevegelse. I bønningen bevisstgjøres den troende om sitt eget selv og samtidig om verden og sine medmennesker. Når mennesket relaterer seg til Gud i bønn, er det samtidig Gud som relaterer seg til mennesket, bønnens «ekstase» oppløser distinksjonen mellom subjekt og objekt og de to går opp i hverandre. Mennesket ser ikke bare verden med sitt eget blikk. I bønningen ser mennesket også verden gjennom Guds blikk. På denne måten oppøves mennesket i Guds ubetingede kjærlighet (*agape*) til dets medmennesker og til verden, og menneskets væren endres utenfra og innenfra på samme tid.²² En tilsvarende erkjennelse kommer til uttrykk hos Paulus: «Jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg. Det livet jeg nå lever i kjøttet, lever jeg i troen på Guds Sønn, som elsket meg og ga seg selv for meg.»²³ Tillichs tolkning av troens «i Kristus» synes å peke i tilsvarende retning som Mannermaas: «The formula – being in Christ – which Paul often uses, [...] involves an ecstatic participation in the Christ who 'is the Spirit', whereby one lives in the sphere of this Spiritual power.»²⁴ Erfaringen av tro knyttes til en tanke om Kristi realpresens, erfaringen har ontologiske konnotasjoner. Tillich kaller den nye eksistensformen som troen på Kristus muliggjør for *the New Being*, en ny væren i Kristus som seg selv.

Analysen av troens erfaringsdimensjon som vi finner hos Luther og i senere luthersk teologi, er analysen av en dypt eksistensiell erfaring som angår menneskets indre liv, som angår dets selvforståelse og forståelsen av sine grunnleggende livsvilkår. En senere bevegelse innenfor lutherdommen som fremfor alt er kjent for sitt fokus på denne dimensjonen,

21 Barth, *Church Dogmatics* IV.1, 744.

22 Tillich, *Systematic Theology* III, 116–120.

23 Gal 2,20.

24 Tillich, *Systematic Theology* III, 117.

er pietismen. Hvordan forholder den lutherske forståelsen av troen seg til forestillingene om troens indre erfaringsdimensjon som ble utviklet under pietismen? Er Luthers analyse en form for protopietisme, eller er det to ulike konsepsjoner?

Pietisme?

Ebeling påpeker at pietismen hadde rett da den kritiserte akademisk protestantisk teologi for å overse at troen angikk menneskelige erfaringer. Pietismens kritikk er berettiget også når det gjelder modernitetens teologi, hevder Ebeling.²⁵ Men kan ikke fokuset på troens vertikale dimensjon som subjektiv erfaring selv ende opp som en form for pietisme eller ganske enkelt en følelsesreligion? Kan ikke denne formen for erfaringsteologi dessuten ende opp med nettopp en ny variant av den typen hypostasert trosbegrep som Barth og Ebeling kritiserer modernitetens teologi for å konstruere, en idealisert forestilling om tro som i praksis ikke er i kontakt med menneskers faktiske og reelle livserfaringer?

Hvis vi sammenligner den lutherske teorien om troens erfaringsdimensjon som jeg har skissert i det foregående, med den oppfatningen av kristen tro som kommer til uttrykk hos de pietistiske forfatterne, avtegner det seg en logikk som er grunnleggende annerledes.

Mens kirkas største utfordring ifølge pietistene er at troens kristne frihet fører til likegyldighet, er hovedutfordringen for Luther at kristne ikke innser at tro handler om tillit til Guds løfte, noe som leder til ufrihet og gjør mennesket innkrøkt i seg selv. Hvor pietismen tegner et bilde av den subjektive troserfaringen som omvendelse og moralsk forbedring i tråd med «lovens tredje bruk», beskrives troserfaringen hos Luther som eksistensiell frigjøring fra Lovens dynamikk som følge av evangeliet om den fremmede rettferdighet. Den eksistensielle dynamikken er grunnleggende forskjellig.

I forståelsen av gudsrelasjonen vektlegger Luther Guds suverene rettferdiggjørelse av mennesket (forensisk rettferdighet) formidlet som et ytre løfte gjennom Ordet og sakramentene. Pietismen vektlegger menneskets effektive rettferdiggjørelse som gestaltes gjennom dets omvendelse og helliggjørelse.²⁶

25 Ebeling, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit», 11.

26 Francke, «Pure and Unblemished Worship», 162.

Helliggjørelse er også viktig for Luther. Men for ham arter helliggjørelsens seg som en daglig kamp, og dens slutt punkt er ikke noe annet enn dens startpunkt: Guds frelsesløfte i dåpen. For Luther rommer dåpen allerede hele Guds fylde, og det er tilliten til dåpsløftet en må omvende seg tilbake til. Pietismen omtaler derimot dåpen som startpunktet for den troendes gradvise helliggjørelse mot fullkommenhet, som noe helliggjørelsen utvikler seg fra.²⁷ Derfor kan for eksempel August Hermann Francke beskrive det som nytteløst for fortvilede mennesker å sette sin lit til sin dåp: «You ought not to say: 'I am baptized, I go to church, I am a Christian.' The hypocrites do the same. There are many a person baptized who yet went back on his oath and was faithless and fell out of his baptismal covenant.»²⁸

Dermed skifter troen fokus fra tillit til Guds løfte til opplevelsen av sin egen fromhet. «By this shift, 'knowledge' of God was reduced to an 'emotional experience' undergone at conversion and in devotion, and the emphasis on faith soon turned that gift into a near-Pelagian work.»²⁹ Friheten gitt i Kristus fortrenses av forventninger om moralsk renhet og av frykt for ikke å gjøre seg fortjent til Guds aksept – av Lovens dynamikk.³⁰

Både Luther og pietistene var opptatt av tro som en subjektiv og reell erfaringsdimensjon med konsekvenser for menneskets selvforståelse. Måten troserfaringen utmyntes på er likevel grunnleggende forskjellig. Luther beskriver tro som evangeliets dynamikk, mens pietismens renhetsideal i praksis åpner for Lovens dynamikk.

Levd tro som biter og deler

Det teoretiske konseptet «tro» alltid forbundet med faren for å miste kontakten med levd liv, som Ebeling påpeker. Den empiriske virkeligheten er alltid uren og kompleks sammenlignet med teorien om den. Dette er ikke en særskilt teologisk utfordring når det gjelder trosbegrepet, men en risiko med alle typer teoridannelse.

Kunnskapssosiologen Bruno Latour sier at teorier har en tendens til bli *ready-made science*, «fastfrosne» tankesystemer som simpelthen legges til grunn, uten at man spør seg hvordan de egentlig bør forstås.³¹ Elisabeth Tveito Johnsen ved Universitetet i Oslo har forsket empirisk på

27 Luther, *Den store katekisme*, 323.

28 Francke, «If and how one may be certain», 147; Zinzendorf, «Nine Public Lectures», 314.

29 Erb, *Pietists*, 25.

30 Francke, «On the resurrection», 128–129; Francke, «If and how one may be certain», 146–147.

31 Johnsen, «Teologi som ulike biter og deler», 141.

trosopplæring i Den norske kirke, og hennes funn er også relevante for å forstå forskjellen på troens erfaringsdimensjon som teologisk teori på den ene siden og som levd virkelighet på den andre. Hun sier at bibelkunnskap, bønn og gudstjenestefellesskap står i forgrunnen i kirkas teori om trosopplæring.³² I hennes studier av trosopplæring som empirisk virkelighet, finner hun derimot at helt andre ting trer i forgrunnen, som lek i klatrevegger, boller og saft, gjemsel og kjempepapegøyer. Det er ikke nødvendigvis en motsetning, men likevel en tydelig diskrepans mellom trosopplæring som teoretisk konsept og som levd praksis. I praksis fungerer teorien om trosopplæring som ulike biter og deler, som anvendes alt etter hva som gir mening i den gitte konteksten.

Johnsens observasjon av forholdet mellom teori og praksis i trosopplæring, gir oss altså en nøkkel til å forstå dynamikken mellom tro som teori og tro i praksis. Mange kan si «jeg tror», men troen gjestaltes likevel ulikt for den som ligger for døden og for den som er på første konfirmanntime, for den som går jevnlig til gudstjeneste og for den kirkefremmede som kommer for å gifte seg, for den som er teolog og den dømte som er religiøst uinteressert. Like fullt kan de alle kalle seg troende, og kan påberope seg del i samme erfaringsvirkelighet. Hvilke kvaliteter ved den levde troen som imidlertid står frem som sentrale og hvilke som faller ut av blikkfeltet i den subjektive erfaringen, er avhengig av en rekke tilfældigheter som teorien aldri kan sikre full oversikt over. Hvordan tro i praksis betegner et urent og dynamisk samspill mellom ulike biter og deler, har særlig fagfeltet *levd religion* bidratt til å dokumentere gjennom empiriske studier av religiøs praksis siden 2010-tallet.³³ Men er teologiske teorier om troserfaring dermed uvedkommende for tro som levd erfaring i praksis? For det første representerer teoretikerne vi her har henvist til, inkludert Luther, Barth, Tillich, Ebeling og Bayer, innenfraperspektiver på troen de formulerer teorier om. De taler ikke bare som teoretikere, men som dømte og ordinerte teologer med kirkelig forankring og erfaring, og disse posisjonene lar seg ikke løsrive fra hverandre. For det andre lærer kunnskapssosiologien oss at teorier og begreper fungerer normativt. I den grad teorier får gjennomslag, er de i stand til å forme virkelighetsoppfatning og erfaringer i praksisfeltet. Teorier skaper «mer av den virkelighet de beskriver.» Dette gjelder både Paulus, Luthers og Ebelings teorier om troens erfaringsdimensjon.³⁴

32 Johnsen, «Teologi som ulike biter og deler», 138.

33 Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes*, 289.

34 Johnsen, «Teologi som ulike biter og deler», 142.

Vi har i det foregående latt Luthers teori om troens tre styrker – frihet, tillit og ny væren – veilede vår utforskning av den kristne troens erfaringsdimensjon. Felles for troens tre styrker er at de alle tilhører troens vertikale akse. De angår selvets relasjon til Gud i lys av evangeliets ubetingede løfte om aksept, og de beskriver samtidig menneskets nye relasjon til seg selv. Luthers konsepsjon av tro som levd erfaring har imidlertid også annen, like viktig og horisontal akse. Luthers navn på troens vertikale dimensjon er det indre menneske, og troens horisontale dimensjon kaller han det ytre mennesket. Luther beskriver troens horisontale dimensjon som *nestekjærlighet*.

Nestekjærlighet

Takknemlighet og tjenestevilje

Tilliten til evangeliets løfte om ubetinget aksept, hva jeg har kalt troens vertikale dimensjon, impliserer et kall til nestekjærlighet i verden, som jeg her kaller troens horisontale dimensjon. «Uten hensyn til noen som helst fortjeneste har min Gud av ren og fri barmhjertighet i Kristus gitt meg [...] all rikdom på rettferdighet og frelse.»¹ Den som opplever å bli ubetinget akseptert blir også glad og takknemlig. «Hvilket hjerte vil ikke, når det hører dette, glede seg helt inn i sitt innerste og bli ømt og mykt over å ha fått slik trøst? Da vinner det kjærlighet til Kristus.»²

Gjennom det teologiske språket gir Luther her en begrunnelse for denne dynamikken i troslivet som er ganske allmenn. At takknemlighet over det man fritt har fått motiverer til gjenytelse og frivillig tjeneste, er menneskelig. «I ham har det jo fått skutt sammen så store goder og har derfor bare dette ene å gjøre: å tjene Gud med glede og takk i fri kjærlighet.»³ Samtidig trenger ikke Gud i kristen teologi noen gjenytelser. Kristus har oppfylt Guds lov og opphevd offerlogikken. Guds vilje for menneskene oppsummeres derimot i nestekjærlighetsbudet: «Apostelen har satt kristenlivet inn under den regelen at alle våre handlinger skal være rettet inn mot de andres ve og vel. Hver og en har jo ved sin tro så rikelig nok at alle øvrige handlinger og hele livet utgjør et overskudd som kan brukes til å tjene og gjøre godt mot ens neste i ren og fri velvilje.»⁴ Kristus henviser troens gjenytelse ikke til Gud, men til ens medmennesker. Dermed kanaliseres takknemligheten i praksis ikke vertikalt, men horisontalt. «Hvorfor skulle så ikke jeg [...] gjøre alt det jeg måtte vite er velsett og kjærkomment i hans øyne? Derfor vil jeg gi meg som en Kristus til min neste.»⁵ Kallet til frivillig nestekjærlighet er

1 Luther, *Frihetstraktaten*, 301.

2 Luther, *Frihetstraktaten*, 292.

3 Luther, *Frihetstraktaten*, 293.

4 Luther, *Frihetstraktaten*, 300.

5 Luther, *Frihetstraktaten*, 301.

et «overskuddsprosjekt» som springer ut av takknemligheten for løftet om ubetinget aksept. Nestekjærligheten er i seg selv et speilbilde av evangeliet om ubetinget aksept, en *imitatio Christi* og et evangelium i handling. Svein Aage Christoffersen ved Universitetet i Oslo taler i denne sammenheng om «etikken i evangeliet». Han sikter til at nåden setter mennesket fri fra dets innkrøktethet i seg selv, dets iboende hang til å skulle bli anerkjent på grunnlag av prestasjoner (Lovens dynamikk). Evangeliet om Guds ubetingede aksept «sender meg tilbake igjen til denne verden for å realisere den opprinnelige meningen med menneskelivet». ⁶ Alle skal bære hverandres byrder, sier Paulus, og på den måten oppfylle Kristi lov. ⁷

Dette har sosiale og politiske implikasjoner, og er den kristne troens grunnleggende bidrag til samfunnsdannelse, medborgerskap og et samfunn preget av gjensidig tillit. Flere av de følgende kapitlene vil utforske nestekjærlighetens dynamikk, først i den enkeltes liv og dernest i samfunnets kollektive liv. En sentral teologisk erkjennelse som ligger til grunn for disse kapitlene, er at *nestekjærlighet er anerkjennelse*. Nestekjærlighet handler om troens praksisdimensjon og tar stadig nye former. Det finnes ingen nestekjærlighet som ikke også er anerkjennelse. Nestekjærlighetens praksis forutsetter og uttrykker oppfatningen av at den andre er betydningsfull; det er en praksisform som gestalter den andres betydningsfullhet for den andre. Denne funksjonen ved kristen tro har personlige og sosiale implikasjoner som i strekker seg langt ut over kirkas egne fortolkningsrammer.

Nestekjærlighet som kall

Reformatorens betoning av den kristnes kall til tjeneste for sine medmennesker vokser frem i oppgjøret med de middelalderske klosteridealene. Klosteridealene bygget på en forestilling om at det kun er overholdelsen av Bergprekenens strenge levereregler som fører til den sanne *status perfectionis*, et fullkomment kristenliv – og et fullkomment kristenliv var bare mulig for ordensmedlemmer. Vanlige kristne er derimot henvist til «bare» å følge de ti bud og kirkas regler. ⁸ Imot dette hevdet Luther at det samme kallet gjelder likt for alle mennesker. Det kristne kallet dreier seg ikke bare om livet innenfor kirkas eller klosterets murer, det gjelder hele det mangfoldige livet i verden. Kallet til nestekjærlighet finnes i akkurat de

6 Christoffersen, *Handling og dømmekraft*, 150.

7 Gal 6,2.

8 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 262.

relasjonene jeg befinner meg i til enhver tid.⁹ Den danske teologen Leif Grane observerer:

[Kaldet] forstår ikke Luther [som] indre rørelser i det enkelte menneske eller lignende. At være i sit kald vil simpelthen sige at være, hvor man er sat, i arbejde og familie, i forhold til foresatte og undergivne, til foreldre og barn, til ægtefælle og hvad ellers nævnes kan af sociale relationer. [...] Der er ikke brug for at lede efter gode gerninger; der er mere end rigeligt at tage fat på, før man overhovedet får overvejet, hvad man i grunden skal gøre.¹⁰

Vurdert fra troens perspektiv blir sekulære yrker ikke bare en inntektskilde, men en arena å tjene sine medmennesker på.¹¹ Troen setter alle yrker og relasjoner i et nytt lys og gjør at ordinære relasjoner og yrker kan forstås på en ny måte, får en dypere meningsdimensjon og erfares annerledes enn utenfor troen.¹² Fortolket fra troens perspektiv forvandles alle sekulære roller og yrker til diakoni, påpeker Wingren.

Kalleleserbetet i alla yrken och stånd [...] motiveras just utifrån *nästans* behov [...]. Och alla dessa jordiska, kroppsliga kallelser infogas i «det verdsliga regimentet», vilket därmed framstår som ett stort och differentierat diakonat, där alla kristna leva dopets liv på vardagens plan, bärande korset för varandra och kommunicerande at varandra allt skapat gott på jorden: «kläder, föda, hus och hem», kort sagt – «dagligt bröd».¹³

Den lutherske tanken om det allmenne prestedømmets kall til nestekjærlighet og tjeneste i verden skiller seg fra pietismens forestilling om det åndelige prestedømmets kall til pastorale aktiviteter i menigheten, som Spener la grunnlaget for på 1600-tallet, og som i dag fortsatt lever i oppfatninger av det allmenne prestedømmet og av kallet til tjeneste.¹⁴ Selv om Den norske kirke har en spesiell historisk kobling til pietismen, er det langt fra noe særnorsk fenomen. Allerede på midten av 1900-tallet pekte Wingren på at den kristne kallstanken har blitt erstattet av en introvert teologi som skuer inn i kirkerommet, som om de døptes kall utelukkende skulle utfolde seg innenfor kirkas fire vegger.¹⁵ Den pietistiske forestillingen impliserer at

9 Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 104.

10 Grane, *Protest og konsekvens*, 162.

11 Christoffersen, *Handling og dømmekraft*, 151.

12 Wingren sier: «Dopets liv lever i den værdslige kallelsen med dess mödor och motstånd, där sker tjänande av nästan, där är platsen för den nya människans lovsång och offervilja.» (Wingren, *Evangelium och kyrka*, 24).

13 Wingren, *Evangelium och kyrka*, 167–168.

14 Hegstad, *Den virkelige kirke*, 130–146.

15 Wingren, *Evangelium och kyrka*, 168–169.

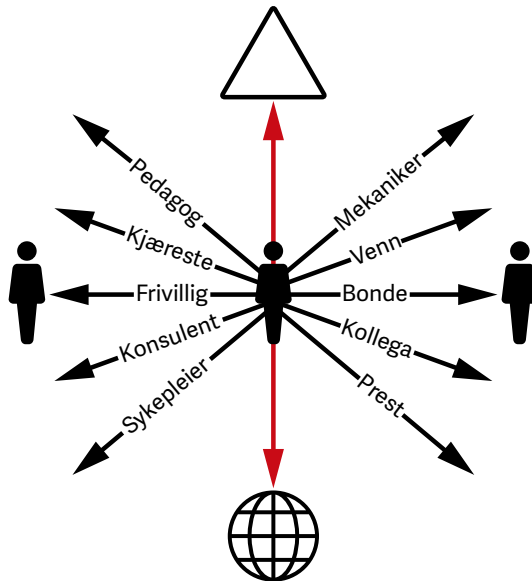
presten får status som den optimale realisering av det kristne kallet, som igjen kan skape behov for å kompensere blant andre kirkelige roller og tjenester ved å gi dem mer av prestens (forestilte) status i form av religiøse klær og fremtoning. Forestillinger om religiøse statusforskjeller er imidlertid grunnløse i den visjonen om det kristne kall som er skissert her. Tanken om at presten er nærmere Gud enn andre, er et uttrykk for Lovens logikk. Ifølge evangeliet står alle derimot fundamentalt likt i dåpen, og er gitt like viktige kall uansett hvor de er satt i verden, i eller utenfor kirka. Det kommer ikke an på tjenesten, men på måten man fyller den i møte med sin neste. Dette grunnleggende likhetsprinsippet maner også til besinnelse når det gjelder prestens egen rolleforståelse i møte med andre yrker. Funksjonene og ansvaret skiller tjenestene, ingenting annet.

Det allmenne prestedømmet som tjenestefelleskap

Teologisk sett finnes ingen rangordning mellom tjenester, påpeker Wingren. «Alla människor [er] såsom bärare av Guds uppdrag, kallelser och ämbeten där de gå på jorden.»¹⁶ Koblingen mellom nestekjærlighetsbudet og kallsforståelse gir en religiøs betydning også til rent sekulære yrker og til den sekulære samfunnsorden i seg selv. Kallet ligger på mikronivå, i enhver mellommenneskelig situasjon, og kallet ligget på makronivå, i livsvalg, utdanningsvei og yrkeskarriere. Alle steder kan man leve ut troens takknemlighet i kjærlighet til ens medmennesker, som er hva Gud kaller menneskene til. I teologisk forstand gestalter sekulære yrker og velferdsstat både det sekulære og det hellige på en og samme tid. Det finnes fortsatt språklige spor etter denne kallsforståelsen i talen om «lærerkall», kall til å bli sykepleier eller andre samfunnsbyggende yrker. Talen om prestekall er teologisk sett ikke vesensmessig forskjellig fra denne kallsforståelsen. «Det särskilda prästämbetet är för lutherdomen ett specialfall av kallelsernas fördelning i största allmänhet. En präst är inte mer ämbetsbärande än en husmor eller en läkare, däremot har han ett annat embete.»¹⁷ Denne forståelsen av det kristne kallet er uttrykk for det allmenne prestedømmets kall til tjeneste. Det allmenne prestedømmets kall er å gestalte Kristi kropp på jord. Det omfatter alle sider ved livet og kan realiseres gjennom alle former for yrker og tjenester hvor en tjener sin neste.

¹⁶ Wingren, *Predikan*, 145.

¹⁷ Wingren, *Predikan*, 144.



Figur 5. Eksempler på hvordan deltakelse i det allmenne prestedømme kan kvalifisere alle former for relasjoner og roller.

Enten man er IT-konsulent, renovasjonsarbeider, bonde, politi, lege, barnehageassistent, bilmekaniker eller yrkesmilitær, står man plassert i posisjon til å utøve Guds kall i verden. I denne kallsetikken ligger kristendommens kobling til moderne profesjonsetikk: Profesjonene er til for å tjene enkeltmennesker og samfunn, de hjelper mennesker med spesifikke utfordringer som krever en spesifikk kompetanse, og denne hjelpende funksjonen orientert om medmenneskers behov avgrenser også relasjonen. Profesjonene skal ikke ta imot personlige gjenytelser, men utøve sin tjeneste fritt for alle mennesker, understøttet av fellesskapet.¹⁸

Naturen som vår neste?

I menneskets tidsalder, antropocen, er det grunn til å spørre om kristendommens tradisjonelle fokus på medmenneskenes behov er en begrensning av nestekjærlighetens virkefelt i verden. Naturens verden er ikke kun materielle og biologiske ressurser uten annen verdi enn den mennesket tilskriver den. For troens øye er naturen Guds skaperverk, sted for Guds fortsatte nærvær, og evangeliet om ubetinget aksept har kosmiske dimensjoner ifølge

¹⁸ Christoffersen, *Profesjonsetikk*, 22–27.

de nytestamentlige kildene. Dette er en fremmed tanke i lys av en sekulær virkelighetsforståelse, men evangeliet er ikke bare et godt budskap for «alle folkeslag», ifølge Markus sender Kristus apostlene ut for å forkynne evangeliet for «hele skaperverket». ¹⁹ Formuleringen som brukes på gresk er mer enn et bilde på menneskeheten, det spiller på en kosmisk forestilling om at verden fra begynnelsen er skapt gjennom den preeksistente Kristus. ²⁰ Denne forestillingen kommer først og fremst til uttrykk i Det nye testamentets *logos*-kristologi. ²¹ Konsekvensen av denne forestillingen er at Kristi frelsesverk ikke bare omfatter menneskeheten, men skaperverket som sådan. Adressaten for evangeliet er derfor, som Markus sier, i realiteten skaperverket i sin totalitet. Hva det i dag innebærer å forkynne et godt og frigjørende budskap også for de ikke-menneskelige delene av naturens verden, fordrer en annen hermeneutikk enn hva prester tradisjonelt har vært skolert i. Men i vår tid er det like fullt uomtvistelig at det stiger et hørbart kall fra naturtap og klimakrise.

Luther har et litt annet syn. «Hver Guds skapning er god», sier Luther i sitt ordinasjonsritual, og derfor er skaperverket hellig. Mennesket derimot «er ikke en bare god skapning, det helliggjøres gjennom Ord og sakrament». ²² Disse formuleringene gjenspeiler den augustinske forestillingen om at syndefallet ikke rammer skaperverket sådan, men menneskeviljen spesifikt. Alle skapninger er slik Gud har skapt dem og derfor gode og hellige som de er, bortsett fra mennesket. Menneskeviljen skiller seg ut fra resten av skaperverket ved sin mulighet til å ville det onde, og derfor er det kun mennesket som trenger å helliggjøres av Ord og sakrament.

Temaet i denne sammenhengen er imidlertid ikke prestedtjenestens spesifikke kall til evangeliets tjeneste, men alle døptes kall til nestekjærlighetens tjeneste i og for verden. Luthers (augustinske) skapelsesteologi avgrenser evangeliets tjeneste til menneskene, nettopp fordi resten av skaperverket allerede er godt og hellig i seg selv. Denne begrunnelsen rommer i seg selv en etisk fordring. Naturen er ikke en uuttømmelig ressurs for menneskelig utnyttelse, den har ikke kun verdi i den grad den kan genere penger. Naturen har en grunnleggende egenverdi, den er god og hellig i seg selv.

¹⁹ Mark 16,15.

²⁰ Begge ordene som brukes i formuleringen *πάση τῇ κτίσει* («hele skaperverket») har kosmiske konnotasjoner. Uttrykket forutsetter en relasjon mellom kosmos og det guddommelige, som i måten Markus bruker formuleringen på innebærer en relasjon mellom kosmos og Kristus (se «πάσ» i *EDNT* bd. 3 og «κτίσις» i *EDNT* bd. 2).

²¹ Se for eksempel Joh 1,1–5 og 14; Kol 1,15–20.

²² «Paulus dicit: omnis creatura dei bona est etc.*, sanctificatur enim per etc.* Vos autem cum sitis non solum creatura bona*, sanctificati per verbum et sacramentum baptismi, sed iam altera sanctificatione vocemini» (Luther, *Das ordinationsformular 1535*, 424).

I dette perspektivet omfatter troens kall til nestekjærighet også skaperverket som vår sårbare «neste».

Kallet til nestekjærighet som resonanserfaring

I forbindelse med prestetjenestens forutsetninger har vi vært inne på at erfaringen av kall både kan forstås fra en kirkelig synsvinkel og fra en allmenn synsvinkel. På samme måte som sosiologen Hartmut Rosas resonansteori kan brukes til å belyse prestekallet, kan den også brukes til å belyse kallet som del av kristnes forhold til verden i sin alminnelighet, det som i luthersk tradisjon heter det verdslige kall. Det verdslige kall er motivert ut fra nestekjærigheten, og handler nettopp om en lyttende måte å være til på i verden. Rosas teori gir allmenne premisser for å kunne beskrive kallets dynamikk både i relasjon til evangeliets kall til tro og verdens kall til tjeneste.

Rosa sondrer mellom horisontale, vertikale og diagonale akser i menneskets forhold til verden.²³ I det følgende skal vi se på de to første aksene. Den *vertikale* akse handler om transcendensopplevelser i bred forstand, fra religiøse opplevelser til opplevelser av natur, kunst og historiske steder. Den *horisontale* akse består av våre mellommenneskelige relasjoner i familieliv, vennskap, politikk og samfunn.²⁴ Langs begge disse aksene opplever mennesket et resonansforhold, men opplevelsen av resonans kan ikke tas for gitt. Rosa hevder tvert imot at det moderne samfunnets tendens til å bringe stadig større deler av vår livsverden under menneskelig makt, bringer stadig mer av vår livsverden til *taushet*. Taushet er fravær av resonans. Modernitetens eskalerende kontrollbehov og kapitalismens tingliggjøring (reifisering) av verden, gjør verden i seg selv stum for oss. Den sekulære moderniteten er for Rosa en «resonanskatastrofe» både langs den vertikale og horisontale aksene.²⁵

Hartmut Rosa går til teologien, nærmere bestemt til Rudolf Bultmanns nådebegrep, for å illustrere ideen om det betydningsfulle som ikke kan underlegges menneskelig kontroll. Rosa er som sosiolog ikke interessert i forestillingens teologiske sannhetskrav. Det viktige for ham er den typen ukontrollerbar resonansrelasjon som teologiens nådebegrep forutsetter.²⁶

23 Rosa, *Resonans*, 225–352.

24 Rosa, *Resonans*, 297–352.

25 Rosa, *Resonans*, 354–358.

26 Rosa, *Det ukontrollerbare*, 52.

Perspektivet kan også snus motsatt vei; det sosiologiske resonansbegrepet kan brukes til å avdekke en allmenn dynamikk i det kristne kallsbegrepet. Evangeliets løfte om ubetinget aksept impliserer et fundamentalt resonansforhold langs menneskets vertikale resonansakse, hva jeg her har kalt troens vertikale dimensjon. Fordi denne relasjonen i teologisk forstand avhenger av Guds løfte, kan nådens resonansrelasjon heller aldri kunne kontrolleres av mennesket. Mennesket kan kun besvare løftet gjennom den resonans evangeliet vekker. Frihet, takknemlig kjærlighet og ny væren, troens «tre styrker», er vertikale resonanserfaringer i Rosas forstand. Tro er også neste-kjærlighet, som kan beskrives som en form for horisontal resonansakse som springer ut av evangeliets vertikale tiltale. Ut fra menneskets primære og *vertikale* resonansrelasjon til evangeliet, skapes sekundært et *horisontalt* resonansforhold til verden i form av nestekjærlighet. Dette er kallstenknin-gens forutsetning. Troen skaper en bestemt form for åpenhet for verden, den former på denne måten et nytt verdensforhold preget av nestekjærlighetens grunnorientering. Troen på løftet om Guds ubetingede kjærlighet gjør mennesket lydhørt for verden på en egen måte. Guds kall lyder gjennom den verden vi er en del av, gjennom vår nestes konkrete behov. Troen kultiverer våre gitte horisontale relasjoner til resonansrelasjoner. Lydhørheten for verden motiverer til nestekjærlighetens respons, til endring, handling og tjeneste.²⁷ Frihetstraktatens tale om at «hver enkelt skal bli en Kristus for den andre», impliserer på en resonansrelasjon som er vertikal og horisontal på en og samme tid.²⁸

Oppsummering

Ifølge Luther uttrykker troens horisontale dimensjon seg i form av vilje til tjeneste for andre og frivillig selvopppofrelse. Samtidig kommer ikke nestekjærligheten av seg selv, den er menneskets respons på det vertikale evangeliet om Guds fremmede rettferdighet i Kristus. Troen er kontrastfull og kombinerer motsetninger. Troen «innebærer *herredømme* over synd, død, helvete og samtidig både føyelig og gagnlig *slavetjeneste* under alle».²⁹ Troen gjør mennesket til fri og slave på samme tid, men friheten er det grunnleggende. Avslutningsvis har vi sett hvordan nestekjærligheten gir opphav til den kristne kallstanken. Som en måte å være til på å i verden

27 Jf. begrepet «evangeliets praktiske bruk» (*usus practicus evangelii*) som Nørgaard-Højen setter istedenfor begrepet «lovens tredje bruk» (*Kommentar*, 193–196).

28 Luther, *Frihetstraktaten*, 301.

29 Luther, *Frihetstraktaten*, 302 (min kursivering).

kan kallet utforskes også ved hjelp av generiske teorier om menneskets forhold til verden som sådan. Troens horisontale relasjon til verden kan i Rosas perspektiv forstås som en resonansrelasjon. Presset fra modernitetens sekulære kultur trekker menneskets relasjon til verden i motsatt retning, i retning av økende fremmedgjøring hvor verdens kall bringes til taushet. I neste kapittel skal vi utvide sosialfilosofiens perspektiver på menneskets tilværelse i troen, og slik trekke fenomenet tro ut av teologiens domene for å forstå det fra allmenne perspektiver i vår kultursituasjon.

Tro som meningsbærende praksis i en sekulær kultur

Er tro mulig innenfor en sekulær fortolkningshorisont?

Den sekulære tidsalder handler ikke primært om at religion forsvinner, ifølge sekulariseringsteoretikeren Charles Taylor. Derimot handler det om at alle former for tro, religion og livssyn kommer under krysspress i et stadig mer pluralistisk samfunn. Ingen kan ta sin tro eller sitt livssyn for gitt, heller ikke en sekulær livssynshumanist, når det bor noen tvers over oppgangen i blokka som minner en om at det finnes mennesker som tror annerledes. Troen har mye vanskeligere for å bli noe selvsagt i det sekulære, den blir isteden selvkritisk og refleksiv. Dermed forsvinner også noe av troens kraft til å forme erfaringer. I tråd med et kulturhermeneutisk perspektiv hevder Taylor at den sekulære kulturen innebærer en svekkelse av tro som levd *erfaringshorisont*.¹

Prestetjeneste forstått som kommunikasjon av evangeliet til *tro* støter på en rekke utfordringer i denne sekulære konteksten. Det er én ting å *forkynne* et budskap uten tanke for hva mottakeren hører, men vellykket kommunikasjon av evangeliet forutsetter at mottakeren også *tilegner* seg budskapet som evangelium. Kulturhermeneutikken vektlegger at tilegnelsen av et budskap formes av mottakerens historisk situerte fortolkningshorisont. Det er denne som gjør forståelse mulig, og som budskapet relateres til. Ett aspekt ved sekulariseringen er at kunnskapsnivået om kristen tro eroderer. Den fortolkningshorisonten som forkynnelsen før kunne knytte an til for å skape mening, er vesentlig endret og langt mindre kollektivt definert enn

1 Taylor, *A Secular Age*, 3.

før. Den former ikke bare budskapet som tilegnes, men kan bidra til at budskapet ikke gir mening i sin fremmedhet. Sigurdson setter spørsmålet på spissen: «Vad är till exempel poängen med vad man i den lutherska kyrkan talar om som den villkorlösa nåden? För att kunna artikulera det krävs kunskap. Utan kunskap om poängen med nåden blir den inte villkorlös utan irrelevant.»² I så fall kan man gjerne forkynne evangeliet i en sekulær kultur, men neppe lykkes i å *kommunisere* det på en måte som skaper tro.

Praksisteori

Vi har tidligere sett Bayer definere prestens kommunikasjon av evangeliets løfte som en performativ talehandling. Performativitet handler om mer enn formidling av et nøytralt kunnskapsinnhold, det impliserer relasjoner, handlinger og praksiser. Kommunikasjonens karakter av performativitet peker på en *annen* forutsetning for vellykket kommunikasjon enn mottakerens forståelseshorizont.

I bokas tredje del argumenterte jeg for å differensiere mellom evangeliet *bak* tjenesten forstått som tjenestens begrunnelse, evangeliet *i* tjenesten forstått som den artikulerte tros læren i handlingen, og evangeliet *foran* tjenesten forstått som mottakerens tilegnelse av budskapet som et godt og frigjørende budskap. Selv om evangeliet ikke alltid kunne artikuleres *i* praksisen, fordi den kunnskapsmessige forståelseshorizonten ikke alltid er til stede i en sekulær kontekst, argumenterte jeg for at mer livssynsåpne pastorale praksiser likevel kunne erfares som evangeliske – et evangelium *foran* praksisen, i tråd med Karles «praktiserte rettferdiggjørelseslære».³ I dette tilfellet vil kanskje ikke evangeliet kunne forkynnes i tradisjonell og eksplisitt forstand, men det vil likevel kunne *kommuniseres* i en åpnere og mer implisitt forstand. Tanken om et evangelium foran praksisen, en praktisert rettferdiggjørelseslære, forutsetter at selve *praksisen* kan ha sin egen måte å kommunisere på, den gestalter sin egen form for mening i kroppslige handlinger, relativt uavhengig av religiøst språklig uttrykk. Det er denne praksisdimensjonen ved tro vi skal utforske i det følgende.

Frem mot årtusenskiftet etablerte begrepet *praksisteori* seg som en samlebetegnelse på teoretikere innen samfunnsfag og humaniora som var opptatt av å studere praksis som meningsbærende størrelse. Ifølge praksisteoretikeren Theodore Schatzki er feltet preget av et stort teoretisk mangfold. Men de fleste

2 Sigurdson, *Vad är teologi?*, 31.

3 Karle, «Gefängnisseelsorge», 665–667.

forstår praksis som kroppslige aktiviteter organisert rundt en felles, «praktisk forståelse». ⁴ «Practice is culturally constituted, and it directly conveys meanings.» ⁵ Praksis er meningsdannende på et ikke-verbalisert nivå. Det former både erfaringer, meninger og følelser og bidrar til å opprettholde disse. Gjennom praksis formes dessuten sosiale strukturer og forventninger, praksis er samfunnsdannende. ⁶ De mest generelle kjennetegnene på praksisteori stemmer godt overens med praktisk teologi slik Don Browning forstår den, som den faglige utforskningen av teologiske forståelser som ligger innleiret i selve praksisene, gjerne på en implisitt måte. ⁷

På det mest åpenbare empiriske nivået handler troens erfaringsdimensjon om konkrete praksiser, som å delta i ritualer som dåp, gravferd og nattverd, lytte til forkynnelse, søke kunnskap og fordypning, delta i sang, meditere og fremsi bønner, engasjere seg i menighetens frivillige arbeid eller i ulike typer engasjement til beste for ens medmennesker. Harald Olsens fem nevnte former for spiritualitet tar utgangspunkt i troens praksisformer, hvor kontemplativ praksis eksempelvis definerer den kontemplative spiritualiteten. Troens praksiser har både individuelle og kollektive former, og det er mulig å bli involvert i dem uavhengig av kunnskapsnivå. Involvering i kristne trospraksiser krever heller ikke noen personlig forpliktelse, selv om det trolig vil oppleves lite autentisk å utøve trospraksiser uten å være åpen for at de formidler innsikter eller moralske goder av verdi. Men det stilles ikke krav om at deltakerne har bestemte religiøse opplevelser, har en personlig gudstro eller kan artikulere et bestemt livssyn. Praksiser kan motiveres av tro, samtidig er det viktigere at praksiser motiverer til tro. Selve praksisdeltakelsen overskrider imidlertid ofte grensene for tro og ikke-tro. De organiserer derimot handlinger. Troens praksiser gestalter relasjoner og tilhørighet. De former stemninger, uttrykker holdninger og formidler verdier i sin måte å organisere handlinger på. Dette angår måten å være til på i verden. Gjennom deres konkrete og kroppslige gestaltning tegnes konturene av et menneskesyn, av en moralsk horisont, av en sammenheng å høre til. Hartmut Rosas sosiologiske beskrivelse av nattverden som praksis er inne på noe av dette:

4 «Practice theorists conceive of practices as embodied, materially mediated arrays of human activity centrally organized around shared practical understanding.» Schatzki, «Introduction. Practice theory», 11

5 Swidler, «What anchors cultural practices?», 84.

6 Schatzki, «Introduction. Practice theory», 10–13; Schatzki, «Practice mind-ed orders», 48, 53.

7 Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 47–48.

Det er ikke kun en teologisk tanke, men en levet religiøs praksis, som vi for eksempel kan se ved nadverden. Der er sågar tre resonansakser aktivert samtidig, den mellom mennesker, den mellom mennesker og ting, og den mellom mennesker og den omgribende anden – der opstår *communio*, et forhold mellom mennesker og et forhold til et omfattende hele.⁸

Poenget er at selve praksisen har en bestemt måte å gestalte deltakerne på. Gestaltningen ligger forut for og uavhengig av hvordan den enkelte deltaker ville artikulert oppfatningen av seg selv, av det mellommenneskelige fellesskap og av «den omgribende andre». Praksis gestalter en flerdimensjonal væren-i-relasjon gjennom sin blotte utøvelse. Gjennom repetisjon over tid virker denne gestaltningen dannende på deltakerne på et annet nivå enn ens artikulerte livssyn. Det er mulig å krysse av for «Nei» på spørreskjemaets spørsmål: «Tror du på Gud?», samtidig som ens praktiske selvforståelse, menneskesyn og livsorientering er formet av troens praksiser. Hva er det i så fall troens praksiser positivt formidler i kraft av seg selv?

Tro som praksis

Tro som praksis gestalter åpenbart en mindre definert og åpnere form for kunnskap enn en artikulerte læresetninger. Hva Schatzki kaller praktisk forståelse handler om en intuitiv måte å agere på i ulike situasjoner, en måte å være til på i verden. Kristen tro i form av nestekjærlighet kan gestaltes gjennom praksiser som er så åpne og mangfoldige at de knapt kan identifiseres som kristne i seg selv, og deres opprinnelige forankring i kristen troslære trenger ikke en gang være artikulert eller bevisst hos utøveren – det reflekterer en form for praktisk kunnskap og verdisyn. Her oppløses skillene mellom tro og ikke-tro som kognitive begreper; fra dette perspektivet handler tro om holdninger og handlinger.

Tro gestaltes selvsagt gjennom deltakelse i definerte kirkelige praksiser som forkynnelse, undervisning, sjelesorg og diakoni og ulike former for ritualer. Ritualenes repetitive kvalitet sørger for å forankre og kultivere den praktiske forståelsen av tro, av hva det vil si å være menneske i verden. Konkret kan det handle om opplevelsen av at et spedbarn offentlig anerkjennes en grunnleggende verdi og tilhørighet gjennom dåpshandlingen. De ritualiserte handlingene, kirkas liturgiske rom, anvendelsen av spesielle gjenstander laget av edle metaller, barnets lange hvite dåpskjole og familiens

8 Rosa, *Demokrati har brug for religion*, 71.

festdrakter, gestalter til sammen en opplevelse av det hellige hvor barnet står i sentrum. Praksisen konsentrerer det hellige i barnet og gjør barnet hellig. Måten handlingene er organisert på skaper i seg selv en forståelse som løper sammen med ritualets uttalte løfte om frelse, om barnets tilhørighet til foreldre og faddere, til menighetens fellesskap og den verdensvide kirke, og til tilværelsens sentrum, Gud. Dåpen som praksis bidrar til å konstituere barnets identitet på en bestemt måte, som hellig, elsket og som tilhørende i verden i ultimat forstand.

Likeledes kommuniserer nattverden på en flerfoldig måte gjennom ritualiserte handlinger. Ritualet gestalter et horisontalt og kroppslig fellesskap med andre mennesker gjennom å drikke den samme vinen og spise det samme brødet. Ritualet gestalter samtidig et vertikalt og like kroppslig fellesskap med tilværelsens sentrum som i kraft av praksisen er reelt til stede i brød og vin. Handlingene ledsages av artikulerte løfter om syndenes tilgivelse for dem som deltar, som – igjen – handler om en ubetinget aksept av det ufullkomne menneske. Gjennom dette bidrar praksisen til å konstituere menneskets identitet og tilhørighet på bestemte måter. Til sammen kan nattverdspraksisen forme en mangefasettert erfaring av anerkjennelse i ultimat forstand, både av den enkelte og av fellesskapet. Gjennom praksisen gestaltes tro som praktisk forståelse, relativt uavhengig av deltakernes artikulerte trosforestillinger.

Også andre kirkelige praksiser, som skriftemål, diakoni og syndstiligelse, formidler en overskridende form for anerkjennelse av mottakerne. Den praktiserte aksepten eller anerkjennelsen er forankret i Guds ubetingede løfte. Sturla Stålsett argumenterer langs tilsvarende linjer for at feiringen av jul og påske kan forstås som praksiser som helliggjør menneskelig sårbarhet, praksiser med et kritisk og frigjørende potensial i møte med undertrykkende samfunnsstrukturer.⁹ Å formidle og opprettholde erfaringen av en ubetinget aksept av det ufullkomne menneske går som en rød tråd gjennom troens ulike praksiser.

Vi har i det foregående tatt utgangspunkt i at sekulariseringen innebærer blant annet en svekkelse eller erosjon av samfunnets kollektive kunnskap om kristendom, og at dette innebærer en erosjon av den kognitive forståelseshorisonten som tradisjonell forkynnelse kunne knytte an til for å gi mening. Som et supplement til den kognitive tilnærmingen til tro har vi utforsket tro som deltakelse i praksiser og som praktisk forståelse.

9 Kloster et al., *Hellig makt*, 27.

Jeg har argumentert for at pastorale og kirkelige praksiser nettopp bidrar til å gestalte den praktiske erfaringen av ubetinget aksept på en kroppslig måte. Med utgangspunkt i de føringene for en teologisk antropologi som allerede er lagt i denne boka ved hjelp av begrepet Lovens dynamikk, skal vi nå knytte an til sosialfilosofiske perspektiver på jakt etter disse trospraksisenes meningsbærende potensial i en sekulær kultursituasjon og utenfor det kristne språkets univers.

Menneskets kamp for anerkjennelse og troens praktiserte aksept

I bokas andre del argumenterte jeg for at menneskets situasjon er preget av Lovens dynamikk, inspirert av Luthers tale om lovens andre bruk, som igjen baserer seg på paulinsk tenkning. Vi utforsket Loven i denne forstand som en antropologisk kategori, et allment trekk ved menneskelig eksistens forankret i vår moralske kapasitet, som kommer til uttrykk på ulike måter i ulike historiske og kulturelle kontekster. Lovens dynamikk handler om å være i en situasjon hvor en forholder seg til moralske idealer om det gode som man aldri får helt innen rekkevidde, men som til syvende og sist er uendelig krevende, for å bruke Simon Critchleys formulering. Lovens dynamikk innebærer pågående vurderinger av seg selv og andre, som leder til erkjennelsen av ufullkommenhet i bred forstand.

Bayer beskriver lovens andre bruk som menneskets kontinuerlige kamp for anerkjennelse. «To be recognized and justified [...] – all this makes for our happiness or unhappiness and is an essential part of our humanity.»¹⁰ Behovet for anerkjennelse er ikke overfladisk, det angår kjernen i selvforståelse og menneskesyn. Å være anerkjent er ikke noe mindre enn en forutsetning for menneskets eksistensielle, sosiale, åndelige, psykiske og fysiske liv, hevder Bayer. Kampen for anerkjennelse skriver seg inn i den enkeltes biografi så vel som i den kollektive historien til folk og stater. Problemet med kampen for anerkjennelse er at den innebærer undertrykkelse og fremmedgjøring. Kampen for anerkjennelse starter nemlig med opplevelsen av et fravær av tilstrekkelig anerkjennelse. Kampen for anerkjennelse avdekker menneskets ufullkommenhet, analogt med den paulinske og lutherske teorien om at Loven avdekker synden og dommen.¹¹

10 Bayer, *Living by faith*, 2.

11 Bayer, *Living by faith*, 1–4.

Ifølge både Bayer, Wingren og Jüngel treffer evangeliet om rettferdiggjørelsen menneskets behov for anerkjennelse utenfra: «Justification implies recognition», sier Jüngel, og plasserer Guds anerkjennelse av mennesket i sentrum for teologien som menneskets mulighetsbetingelse for guds-erkjennelse: «To permit oneself to be recognized [in faith] implies, in turn, that the one who is recognized knows the one who is recognizing.»¹² Gud erkjennes i rettferdiggjørelsen som den som anerkjenner mennesket. Evangeliets løfte har makten til å punktere og relativisere menneskets fundamentale behov for anerkjennelse. Kampen for anerkjennelse opphører ikke med troen, men Guds ubetingede aksept har potensial til å sette behovet for anerkjennelse ut av spill som eksistensiell kraft. Troen på løftet om ubetinget aksept skaper en eksistensiell endring i menneskets selvforståelse. Det frembringer ifølge Luther en takknemlig kjærlighet til Gud som kanaliseres tilbake til verden som en ny måte å være til på, preget av frihet og nestekjærlighet.

I det følgende skal vi fortolke Loven som antropologisk begrep ved hjelp av sosialfilosofen Axel Honneth og hans Hegel-inspirerte teori om menneskets kamp for anerkjennelse (*Anerkennung*). Formålet vil være å utforske en allmenn forståelsesramme for tro som fenomen, nærmere bestemt en fortolkning av troens praksisdimensjon etablert på andre premisser enn det kirkelige språket. Dette perspektivet vil bidra til å utforske betydningen som troens praksiser bærer i seg selv, også i en sekulær eller pluralistisk kontekst.

Axel Honneth: Anerkjennelse som teori og praksis

Honneth er lite opptatt av religion, men på grunn av anerkjennelsesteoriens affinitet til kristne tankefigurer har Honneth blitt viet teologisk oppmerksomhet de siste årene.¹³ Honneth beskriver anerkjennelse om moralske ladede handlinger og praksiser som gir mennesker erfaringen av å ha en positiv sosial verdi.¹⁴ Anerkjennelse er en holdning, «a ‘stance’ (*Haltung*), i.e. as an attitude realized in concrete action».¹⁵ Honneth bruker anerkjennelse som et paraplybegrep for en rekke mellommenneskelige uttrykk og

12 Jüngel, *God as the Mystery of the World*, 231.

13 Saarinen, *Recognition and Religion*, 21–25.

14 Honneth, *The I in We*, 79–80.

15 Honneth, *The I in We*, 80.

fenomener, som respekt, kjærlighet og verdsettelse.¹⁶ Anerkjennelse innbefatter også aksept, slik begrepet er brukt i denne boka. Aksept er ikke bare en underkategori, men langt på vei et like grunnleggende og overlappende begrep.¹⁷ Begge deler har med verdsettelse å gjøre, selv om anerkjennelse gjerne betegner verdsettelse på grunn av noe, mens aksept også kan innbefatte verdsettelse til tross for noe. Dette er likevel nyanser; anerkjennelse innbefatter i denne sammenheng sosiale uttrykk for en grunnleggende aksept av den andre. Anerkjennelse er avgjørende for utviklingen av individers identitet og selvforståelse, påpeker Honneth, det gjør at mottakeren identifiserer seg med sine kvaliteter på en måte som innebærer større grad av opplevd egenverd.¹⁸

Fellesskapets bekreftelse av positive kvaliteter når anerkjennelsen rettes mot andre eller mot mennesker i sin alminnelighet, bidrar til å konstituere fellesskapets menneskesyn. Dette innebærer at anerkjennelsen ikke bare kan eksistere som en abstrakt ide, den som anerkjennes må praktisk erfare å bli ansett som betydningsfull. Denne erfaringen er avhengig av sosiale praksiser som gir liv til, opprettholder og kultiverer erfaringen av anerkjennelse.¹⁹ Anerkjennelse uttrykkes i tre ulike sfærer: i privatsfæren, gjennom anerkjennelsen som ligger i vennskap, kjærlighetsforhold og familieliv; i den rettslige sfæren, hvor man anerkjennes gjennom juridiske rettigheter og plikter, og i den solidariske sfæren, hvor anerkjennelse skjer gjennom fellesskap basert på yrke, interesser, kultur og frivillig engasjement.²⁰ Uten tilgang til denne formen for praksiser, som er intenderte og gjenkjennbare som anerkjennelse, så vil ikke erfaringen av å være anerkjent holdes ved like som formativ kraft i individets selvforståelse.²¹

Hva kjennetegner erfaringen av anerkjennelse, hva er anerkjennelsens eksistensielle dynamikk? Vi har allerede nevnt opplevelsen av å være verdsett, og i boka *The I in We* (2012) beskriver Honneth erfaringen av forsterket egenverdi som anerkjennelsens første og egentlige karaktertrekk. Tilskrivelsen av verdi medfører imidlertid noen andre erfaringsmessige og eksistensielle goder hos den det gjelder. Først og fremst gir erfaringen av

16 Honneth, *The I in We*, 80: «Stances' of love, legal respect and esteem thus accentuate and display various aspects of the basic attitude we understand generally as recognition.»

17 I teologiske drøftinger av tro og rettferdiggjørelse blir anerkjennelse og aksept gjerne brukt som overlappende begreper, og det er også eksempler på at det engelske *accept* oversettes med det tyske *anerkennen* (Saarinen, *Recognition and Religion*, 160, 163, jf. 176).

18 Honneth, *The I in We*, 81.

19 Honneth, *The I in We*, 77, 80.

20 Honneth, *Behovet for anerkendelse*, 14, 81–82.

21 Honneth, *The I in We*, 77, 80.

anerkjennelse en forsterket opplevelse av frihet og autonomi.²² Dessuten avføder erfaringen av anerkjennelse en opplevelse av takknemlighet, som igjen skaper vilje til tjeneste og selvpoffrelse.²³ Denne analysen er også teologisk signifikant.

De grunnleggende trekkene ved Honneths analyse av anerkjennelsens dynamikk som subjektiv erfaring, har påfallende tilknytningsspunkter til Luthers analyse av troens dynamikk. Også troen oppstår som respons på en anerkjennelse, i form av evangeliets løfte. Ifølge Luther er ikke Guds ubetingede aksept en teori, den er avhengig av å bli kommunisert i praksis til konkrete mennesker. Forkynnelsen av Guds aksept er en performativ handling, et løfte som skaper hva det nevner. Som hos Honneth ser vi hos Luther at der anerkjennelsens handlinger lykkes, og der mennesket tror på løftet om at det er anerkjent, så tar en ny type selvforståelse form i individet, en ny type væren forankret i en ny og fordypet opplevelse av egenverd.

Honneth beskriver videre at anerkjennelse frembringer opplevelsen av frihet og autonomi. For Luther er frihet den første av troens tre styrker. Fordi troen er en respons på en ultimat anerkjennelse, fra Gud, har anerkjennelsen også potensial til å skape erfaringen av en frihet i en like grunnleggende forstand, hvor vedkommende blir «en helt og holdent fri herre over alle ting og ikke underlagt noen», for bruke Luthers formulering.²⁴ Honneth identifiserer dernest takknemlighet og vilje til selvpoffrelse som del av anerkjennelsens erfaring. Her ligger det en spenning knyttet til frihet på den ene siden og takknemlig selvpoffrelse på den andre, som også spiller seg ut i Luthers tekst: «[Troen] innebærer herredømme over synd, død, helvete og samtidig både føyelig og gagnlig slavetjeneste under alle.»²⁵ Luthers analyse av troens dynamikk som utspiller seg mellom disse to polene fremstår som en parallell til Honneths beskrivelse av anerkjennelsens dynamikk. Honneths teori får tydelig frem hvordan tillit til anerkjennelsen skaper både frihet og takknemlig tjenervilje, uten at de to står i motsetning til hverandre. Tvert imot forutsetter de hverandre. Hvis den individuelle friheten blir absoluttert og stående alene, frikoblet fra etisk ansvar for ens medmennesker, så er individet paradoksalt nok heller ikke fritt, hevder Honneth. Det er snarere overlatt til sin indre tomhet og retningsløshet. Honneth mener denne misforståtte frihetstanken er distinkt moderne, og leder til en sosial patologi preget av «tretttheten ved å være seg selv», identitetsutfordringer og høye depresjonsforekomster. Frihet

22 Honneth, *The I in We*, 81.

23 Honneth, *The I in We*, 77, 86, 87.

24 Luther, *Frihetstraktaten*, 279.

25 Luther, *Frihetstraktaten*, 302.

avhenger av plikten, av å følge den etiske fordringen om anerkjennelse i møtet med den andre.²⁶

Praksisteori kan brukes til å vise hvordan pastorale funksjoner som dåp og nattverd gir en opplevelse av aksept, tilhørighet og sosial identitet, ikke bare i kraft av ordene i handlingene, men også i kraft av handlingene i seg selv. I den grad praksisene skaper tillit og erfares anerkjennende av deltakerne, er det også grunn til å hevde at selve praksisene initierer elementer av troens dynamikk i deltakerne. Følger vi praksisteorien, er denne dynamikken relatert til, men ikke begrenset av, kognitive og artikulerte livssyn. Handlingene i seg selv skaper en praktisk forståelse av det hellige og at en får ta del i det. I en sekulær kontekst vil jeg hevde at troens spor i livet kan ta form på denne måten, som en kroppslig fornemmelse av absolutt anerkjennelse. Fornemmelsen kan ikke settes helt ord på, men springer likevel ut fra konkrete praksiserfaringer, og den er selv et spor av anerkjennelsens eksistensielle dynamikk. Levd tro i en vid forstand av begrepet lar seg ikke fange inn, heller ikke av det kirkelige språket.

Anerkjennelse som tilhørighet

Anerkjennelse er et grunnleggende relasjonelt begrep, ifølge Honneth. «The 'I' seeks the 'We' of shared group experience, because even after maturity, we are dependent on forms of social recognition [...] Neither self-respect or self-esteem can be maintained without the supportive experience of practicing shared values in the group.»²⁷ Anerkjennelse er i seg selv uttrykk for individets *tilhørighet*. En tilsvarende innsikt gir Bayer uttrykk for i sin teologiske analyse av Lovens dynamikk i mennesket: «The individual is always socially formed. It is self-consciousness as it has formed itself and continues to be formed in the process of *mutual recognition*. Striving to find approval in the eyes of others, being noticed and not being dismissed as nothing by others, demonstrates that I cannot relate to myself without relating to the world.»²⁸ Luthersk teologi understreker individets relasjonalitet med full styrke, her er anerkjennelsen programmatisk *ikke* individets egen fortjeneste. Den skjenkes helt og holdent utenfra som en fremmed rettferdighet (*iustitia aliena*) og et ytre ord (*verbum externum*), som nyskaper individets tilhørighet til seg selv og til verden.²⁹

26 Honneth, *Behovet for anerkendelse*, 132–134.

27 Honneth, *The I in We*, 214.

28 Bayer, *Living by Faith*, 3 (min kursivering).

29 Rosa, *Demokrati har brug for religion*, 71.

Denne tilhørigheten er alltid truet. Mangel på anerkjennelse, skyld og død er eksistensielle og reelle krefter som fremmedgjør individet i alle dets grunnleggende relasjoner: Relasjonen til seg selv, sine medmennesker, sin omverden og Gud. Evangeliets løfte om anerkjennelse retter seg mot disse grunnrelasjonene og skaper en ny tilhørighet «fra intet». Gjennom kirkas praksiser konstitueres og bekreftes en relasjon til Gud, som innebærer en tilhørighet i ontologisk forstand, en tilhørighet som er «sterkere enn dødens makt». Kirkas praksiser gir også en tilhørighet i til et universelt fellesskap, ens medmennesker, et konkret menighetsfellesskap og til en selv. Guds ubetingede aksept gjenoppretter selvaksept. Bayer konkluderer sin bok om tro slik: «Under no obligation and without any condition, God promises communion, communion through and beyond death. The justification of the ungodly, the resurrection of the dead, and creation out of nothing all happen through this promise and pledge alone. The promise of God lets us live by faith.»³⁰

Religiøs misbruk av anerkjennelse

Anerkjennende fellesskap kan ikke være rasistiske, kvinnefiendtlige, styrt av fremmedfrykt eller på andre måter utelate grupper de henvender seg til, uten å blokkere for sitt eget budskap. Da fungerer anerkjennelsen undertrykkende.³¹ Når religiøse eller ideologiske former for anerkjennelse diskriminerer på måter som bryter med samfunnets moralske horisont, oppfattes det som en «irrasjonell kjerne». Det forhindrer anerkjennelsens frigjørende dynamikk og fremstår heller som hykleri.³²

Ideological forms of recognition can only employ value statements that live up to the evaluative vocabulary of the present. Praise for already discredited evaluative qualities will not be credible in the eyes of the addressees. Therefore, the criterion of credibility also contains a component of rationality with a clear historical or temporal index.³³

Anvendt på kirkelig praksis gir dette gjenkjennelse. Forestillinger om at nattverddeltakelse kun er for mennesker med en særskilt livsførsel, de mange debattene om homofile og skeives rettigheter i kirka og om kvinners preste-tjeneste, handler om at anerkjennelse har særskilt kirkelige betingelser som

30 Bayer, *Living by Faith*, 80.

31 Honneth, *The I in We*, 86.

32 Honneth, *The I in We*, 78.

33 Honneth, *The I in We*, 86.

bryter med den moralske horisonten i samfunnet for øvrig. Det bidrar til å delegitimere kirkas budskap om ubetinget aksept utad, og forhindrer dermed troens dynamikk. Hvis slike betingelser kommer i veien for evangeliet som Guds ubetingede aksept av det ufullkomne mennesket, vil kirkas formidling av Gud anerkjennelse fremstå med en «irrasjonell kjerne». Med Honneth kan en da si at anerkjennelsen fungerer ideologisk på en undertrykkende måte.

Hensynet til budskapets større moralske horisont innebærer særlig en utfordring for tradisjonelle former for anerkjennelse, fordi forståelses-horisonten er i stadig bevegelse. Det understreker behovet for den kulturhermeneutiske tilnærmingen til kirkas budskap. Som Lindbeck påpeker: «Everything is in flux. Often the only way to convey the same message is to proclaim it differently.»³⁴ Kirkas autoritative historiske tekster må stadig refortolkes om anerkjennelsen skal kommunisere og dens frigjørende effekt opprettholdes. Profesjonsutdanning i teologi gir nettopp fortolkningskompetanse i spennet mellom samtidskultur, evangelium og historiske bibeltekster, slik at evangeliet ikke skal transformeres til et redskap for undertrykkelse, men fortsette å frembringe tillit, frigjøring, takknemlighet og tjenestevilje. Disse erfaringene, som troen er konstituert av, ifølge Luther, er kun mulig om praksisene gestalter et «godt budskap» for alle – en aksept som er ubetinget av mottakerens personlige kvaliteter.³⁵

Dette kapitlet har utforsket hvordan troens praksisdimensjon kan være meningsbærende på sine egne premisser i en sekulær kontekst. Samtidig har fokuset på praksis også vist at tro som individuelt fenomen ikke kan skilles fra tro som kollektivt fenomen; selv individuell tro er uløselig innleiret i en sosial og kulturell kontekst. Tro som kollektivt fenomen er et eget tema som vi skal utforske i de påfølgende tre kapitlene.

34 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 79.

35 Honneth, *The I in We*, 78.

Troens kollektive dimensjoner

Kirka: De troendes fellesskap

Kirka lar seg forstå fra flere perspektiver. Jeg skal først gi et riss av den tradisjonelle lutherske ekklesiologien før vi ser nærmere på folkekirka som diskursiv størrelse og fenomen. Årsaken til dette valget er både at folkekirka er et sentralt fenomen i nordisk luthersk tradisjon, og at selve begrepet har satt dagsorden i norsk kirkedebatt siden årtusenskiftet.

De lutherske bekjennesskriftene beskriver kirka som troens kollektive form og uttrykk, den er «forsamlingen av de hellige og de sant troende».¹ Dette gjenspeiler de oldkirkelige bekjennelsenes utsagn om kirka som «en, hellig, allmenn og apostolisk» og som «de helliges samfunn».² Kilden til fellesskapets «hellighet» er den samme som kilden til fellesskapets tro, nemlig de hellige ting som dette «allmenne» fellesskapet samles om og som gir dem delaktighet i det hellige, som er Kristus og hans rettferdighet.³ Bekjennelsenes korte kirkedefinisjoner impliserer også en tjeneste som forvalter det hellige overfor fellesskapet, en tjeneste med Ordet og sakramentene, som er det som gjør fellesskapet både hellig og troende. Nicaenums beskrivelse av kirka som «apostolisk» kan forstås som en eksplisering av denne funksjonen.

Luther beskriver kirka på ulike måter gjennom sitt forfatterskap. I bokas første del var vi inne på beskrivelsen han gir av kirkas kjennetegn (lat. *notae ecclesiae*) i skriftet *Om konsilene og kirken*. Her går han fra en beskrivelse av de hellige *ting* som konstituerer fellesskapet og dets fellesskap med Kristus, til en beskrivelse av *tjenesten* med de hellige ting som kirkas forutsetning, og til slutt *fellesskapets* liv i bønn og under korset.

1 Lat. *congregatio sanctorum et vere credentium* (CA 8).

2 Hhv. Niceanum og Apostolicum.

3 Nørgaard-Højen, *Kommentar*, 99.

Kirka er et fellesskap som for det første kjennetegnes av at det har Ordet, evangeliet, selv om det forkynnes på ulike måter i ulike menigheter. «Dette er det viktigste kjennetegnet og den opphøyde hovedhelligdommen; det er grunnlaget som gjør at kristenfolket kalles hellig. For Guds ord er hellig og helliger alt det rører ved. Ja, det er Guds egen hellighet.»⁴

Det andre kjennetegnet er dåpen: «Det er også et offentlig tegn og et kostelig legemiddel, og ved det helliges Guds folk.»⁵ Dåpen er virksom i seg selv så lenge den utføres i tråd med evangeliet, den gjør hellig og skaper tro uavhengig av de personlige egenskapene til den som utfører den.

Kirkas tredje kjennetegn er at den feirer nattverd etter Kristi innstiftelse. Som evangeliet og dåpen gjør nattverden folket hellig, forbinder det med Kristus og gir det på ny og på ny del i Guds løfte og nåde.⁶ Igjen understreker Luther at nådemiddelet er virksomt uavhengig av hvem det er som forvalter det, så lenge det skjer etter Kristi innstiftelse. «Gjør deg heller ikke tanker om hvor hellig han er, den mannen som overrekker deg nattverden, om han har to koner eller ikke. For nattverden er ikke til for den som gir den, men for den som den blir gitt til.»⁷ Presten er med andre ord ikke viktig i seg selv, det som er viktig er formidlingen av Guds nåde.

Kirkas fjerde kjennetegn er Guds tilgivelse av syndene, nøkkelmakten. Sammen med den er også en makt til å fastholde synd, det vil si at den opprettholder erkjennelsen av synden som synd. Samtidig er det ingen synd som kirka ikke også kan formidle Guds tilgivelse for, til den som ber om det. Guds tilgivelse gjenåpner menneskets forhold til seg selv og til Gud, men vel å merke ikke til medmenneskene det har syndet mot. Men med Guds tilgivelse har vedkommende også en motivasjon for å forsøke å gjøre godt igjen de relasjoner som er ødelagt, i den grad det er mulig, og gå videre i livet. Nøklemakten utøves offentlig og privat, sier Luther, og er særlig knyttet til skriftemål og sjelesorg.⁸

Det femte og siste kjennetegn på den virkelige kirke er tjenere som forvalter nådemidlene overfor fellesskapet: «Man må ha biskoper, prester eller predikanter som offentlig og privat gir, utdeler eller forvalter de fire ovenfor nevnte elementene eller legemidlene. Det gjør de på kirkens vegne og i kirkens navn, ja, enda mer etter Kristi innstiftelse.»⁹ Menigheten må

4 Luther, *Om konsilene og kirken*, 243.

5 Luther, *Om konsilene og kirken*, 244.

6 Luther, *Om konsilene og kirken*, 245.

7 Luther, *Om konsilene og kirken*, 245.

8 Luther, *Om konsilene og kirken*, 245–246.

9 Luther, *Om konsilene og kirken*, 246.

godta at en person forvalter dette ansvaret overfor de andre, for hvis ikke, blir det uorden og konflikter i menigheten.¹⁰ Tjenesten med Ord og sakrament er det femte av kirkas kjennetegn og samtidig funksjonen som forvalter de fire foregående kjennetegnene, nådemidlene som er kirkas utgangspunkt og kilde. Uten denne tjenesten finnes ikke noen sann kirke, og uten kirka finnes heller ikke denne tjenesten, påpeker Luther.¹¹

De to siste kjennetegnene er bønningen og korset, som handler om alle kristnes liv i relasjon til den Gud de er døpt til. De troendes relasjon til Gud har for det første sitt uttrykk i bønningen. Samtidig er kirka kalt til å være Kristi kropp og leve i nestekjærlighetens tjeneste til andre, og også det uttrykker relasjonen til Gud. Det innebærer selvpoppofrelse, tjeneste og lidelse. I den forstand er korset kirkas syvende *nota* eller kjennetegn.¹²

Alle kirkas kjennetegn ser Luther som uttrykk for kirkas hellighet, enhet, katolisitet og apostolitet. Samtidig forstår Luther disse kvalitetene også som skjulte eller transcendent kjennetegn ved kirka, som kvaliteter som overskrider erfaringen. Å være hellig betyr å være satt til side og differensiert, sier Barth, med sin egen opprinnelse og målsetting, fordi den er fundamentalt annerledes enn andre empiriske fellesskap.

The invisible being of the Church in its visibility is in this respect too the matter of a special knowledge which is not accessible and cannot be attributed to every man, which is not amendable to the control of man at all.¹³ [...]

In the existence of the community we have to do with the earthly-historical form of His existence. As it is gathered and built up and commissioned by the Holy Spirit it becomes and is this particular part of the creaturely world, acquiring a part in His holiness, although of and itself it is not holy, it is nothing out of the ordinary.¹⁴

Fra menneskets synsvinkel er kirka en empirisk størrelse, en «virkelig kirke», for å bruke Harald Hegstads formulering. Fra troens synsvinkel kvalifiseres kirka likevel som noe annet, og det er troen den får sin virkelige identitet fra. Den er Kristi kropp, en, hellig, allmenn og apostolisk, midt i sin splittede, vanhellige og dypt menneskelige fremtoning – samtidig synder og rettferdig.

10 Luther, *Om konsilene og kirken*, 247–248.

11 Luther, *Om konsilene og kirken*, 242–248.

12 Luther, *Om konsilene og kirken*, 246–250.

13 Barth, *Church Dogmatics IV.1*, 686.

14 Barth, *Church Dogmatics IV.1*, 687.

Folkekirka som mangetydig størrelse

Begrepet «folkekirke» har etter årtusenskiftet blitt stadig viktigere i debatten om Den norske kirkes selvforståelse. Kirkepolitikere og teologer som representerer vidt forskjellige standpunkt i kirkelandskapet bruker «folkekirke» som en positiv identitetsmarkør, mens andre bruker begrepet først og fremst om en kirkeforståelse de er kritisk til.¹⁵ «Blant slagord er likevel det mest forvirrende i øyeblikket det allestedsnærværende 'folkekirke'», kommenterte Per Lønning i 2002.¹⁶ Nettopp uklarheten rundt betydningen av folkekirke gav begrepet en mangfoldig diskursiv kraft med samlende politisk potensial. I 2004 valgte Den norske kirkes å beskrive sin identitet og sitt oppdrag slik: «Den norske kirke skal være en bekjennende, misjonerende, tjenende og åpen *folkekirke*.»¹⁷ Her ligger det en uklarhet i begrepet, og det ligger også under den juridiske bruken av ordet. I 2012 kom ordet «folkekirke» for første gang inn i Grunnloven. Hvor Grunnlovens gamle paragraf 16 hadde plassert Kongen som kirkas overhode, sier den nye paragraf 16 at «Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forbliver Norges Folkekirke og understøttes som saadan af Staten». Grunnloven erstatter statskirkeordningen eksplisitt med en folkekirke, samtidig som formuleringen «*forbliver* Norges Folkekirke» impliserer at også statskirka var folkekirke. Hva skiller så folkekirke fra statskirke?¹⁸ I 2014, som en reaksjon på at Kirkemøtet sa nei til å innføre en vigselsturgi for likekjønnede, ble de kirkepolitiske partiene *Åpen folkekirke* og *Levende folkekirke* etablert.¹⁹ De representerte hver sin fløy i debatten, men begge hevdet å representere folkekirka. Men hva betyr egentlig «folkekirke»?

15 Professor Oskar Skarsaune utvikler en folkekirkekritisk argumentasjon av sistnevnte type i boka *Etterlyst: Bergprekenens Jesus. Har folkekirkene glemt ham?* (2018).

16 Lønning i *Aftenposten*.

17 Kirkerådet, *Den norske kirkes identitet og oppdrag* (min kursivering).

18 Bonden et al., «Hva er det å være folkekirke i dag?», 5.

19 Kloster, «Vox populi vox Dei: Kampen om Gudsfolket».

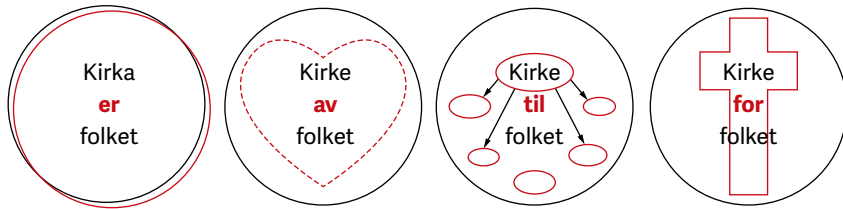
Folkekirke: Fire modeller

Forskning på folkekirkebegrepets historie viser at forvirringen rundt ordets betydning har forfulgt folkekirka omtrent fra ordet ble tatt i bruk i første halvdel av 1800-tallet.¹ Sier folkekirke noe om folket, eller sier det primært noe om kirka? I det følgende skal vi nøste i ulike typer «folkekirke-diskursene» som beskriver på ulike måter hva folkekirka er som uttrykk for troens kollektive dimensjon i det moderne Norge.

Med utgangspunkt i *måten* «folk» og «kirke» diskursivt blir relatert til hverandre på, utkrystalliserer det seg en typologi med fire ulike folkekirkebegrep. Den første typen forutsetter at kirka *er* folket, som to sammenfallende størrelser. Den andre forestiller seg folkekirka som ei kirke *av* folket, hvor kirka representerer folkets ånd og åndelige liv. Den tredje beskriver ei kirke *til* folket, som har kirkelig utbredelse i folket (indremisjon) som program. Til siste og fjerde tegner bildet av ei kirke *for* folket, hvor kirkas mål er å tjene hele folket. Folkekirkebegrepet brukes i alle disse betydningene. Forskjellene er ofte implisitte og gir seg primært til kjenne diskursivt. Like fullt har de fire folkekirkemodellene ulike historiske opphav og ulike teologiske kjennetegn som lar seg illustrere med følgende modell.²

1 Jeg baserer meg i det følgende særlig på Elstads «Folkekyrkjeomgrepet – opphav og utvikling» (2015) og Haanes' «Bidrag til forståelse av folkekirkebegrepet i Norge» (2015).

2 En viktig inspirasjon for denne typologien er Hallgeir Elstad artikkel «Folkekyrkjeomgrepet» (2015). Hans beskrivelser av «kyrkja gjennom folket», «kyrkja til folket» og «kyrkje for heile folket» overlapper helt eller delvis med de tre siste modellene i typologien.



Figur 6. Fire ulike måter å forstå relasjonen mellom kirke og folk på innenfor fire ulike folkekirkebegrep.

De fire modellene er idealtyper, begrepsmessige redskaper basert på empiriske eksempler, men som ikke finnes i «ren» form. Formålet er å karakterisere fire typer forestillinger eller bilder av folkekirka som kommer til uttrykk diskursivt både i historien og i vår egen samtid. Kirkemodellene rommer ulike idealer for kollektiv tro, som jeg underveis relaterer til konsepsjonen av tro som menneskets respons på evangeliet som har blitt utviklet tidligere i denne delen av boka.

Kirka er folket

Kjennetegn og spiritualitetsform

Kirka forstått som folket, hvor kirka ganske enkelt *er* folket, kan kalles den eldste formen for folkekirke, en politisk realitet langt eldre enn folkekirkebegrepet. Folkekirka er her en empirisk, kvantitativ og juridisk realitet, hvor folk og kirke er to overlappende, konsentriske sirkler. Kirka som institusjon er sammenvevd med statsapparatet og dekker hele nasjonens befolkning. I sin rendyrkede form bestemmes kirkelig medlemskap av nasjonalitet gjennom lovverket. Statsmakt innebærer kirkemakt, og kirkas normative status er på sin side forankret i statsforfatningen. Kirkas ritualer fungerer som samfunnets arena for kollektive handlinger og feiringer av viktige begivenheter, og danner befolkningens ramme for medlemmenes livsløp fra vugge til grav. I rendyrket form likedannes befolkningen kulturelt og religiøst, noe som innebærer begrensninger på religionsfrihet og på kulturelt mangfold. Fokuset i kirkas arbeid er først og fremst å vedlikeholde sin etablerte virksomhet overfor befolkningen.

Den formen spiritualitet som denne folkekirketyperen legger til rette for er først og fremst formalistisk. Den er orientert om kollektiv oppslutning om kirkelige praksiser og nominelt kirkemedlemskap, mens medlemmenes personlige overbevisninger er av mindre interesse.

Historisk bakgrunn

Denne formen for folkekirke tilskrives ofte Konstantin (r. 306–337), den første kristne romerske keiser, og kalles gjerne (feilaktig) den konstantinske kirkemodellen.³ Konstantins reelle nyvinning var å innføre full religionsfrihet i Romerriket i 313. Det var ikke Konstantins politikk, men den politiske teologien som ble skapt rundt ham, som la grunnlaget for forestillingen om den konstantinske kirkemodellen.⁴ Eusebius' teori åpnet for å forstå kirke og nasjon som sammenfallende størrelser. Det ble først en politisk realitet i år 380, da Theodosius gjorde kristendommen til offisiell statsreligion i Romerriket.

I Norge har kirke, stat og folk vært juridisk sammenvevd siden statsdannelsen. Det første lovverket som gjaldt hele befolkningen var kristenretten i år 1024, som etablerte en kristen hverdagspraksis i befolkningen gjennom nasjonale påbud om dåp, kirkebygging, kirkelige gravferder, heligdagsfred, omsorgsplikt for fattige og om å frigi slaver, forbud mot bloting og trolldomskunst, og mot å sette ut uønskede barn, med mer. Lovpålagte kirkelige praksiser formet over tid det som praksisteoretikere kaller en kollektiv «praksisforståelse» i befolkningen, hvor det kristne tankegodset fikk innflytelse på sosial samhandling, etikk, menneskesyn og kultur.⁵ Gjennom Magnus Lagabøters landslov av 1274 var den norske statsdannelsen et faktum.⁶ Landsloven gjorde det kristne verdisynet tydeligere i alle deler av lovgivningen, ikke minst når det gjaldt innføring av rettsvern for kvinner, barn og fattige.⁷ Domsavgiselsener skulle respektere «Guds fire døtre», det vil si verdiene miskunn, fred, rettferdighet og sannhet som er omtalt i Bibelens Salme 85. Prinsippet om miskunn skapte eksempelvis straffeunntak for tyver som stjal på grunn av sult.⁸ Kristne trosforestillinger formet med andre ord den norske konstitusjonen på en eksplisitt måte etter statsdannelsen.

Landsloven ble erstattet på 1600- og 1700-tallet. Obligatorisk skolegang for alle gutter og jenter ble lovfestet i 1739, fordi alle landets borgere måtte settes i stand til å lese og forstå Bibelen på egen hånd.⁹ Det ble lovpålagt å høre søndagsprekener, konfirmasjonsopplæring ble en forutsetning for kunne å gifte seg eller å verve seg i militæret, og statsborgerskap forutsatte

3 Se Skarsaune. *Etterlyst*, 150–163.

4 Konstantins biograf, teologen Eusebius, utviklet en teologisk forestilling om den kristne keiser som enehersker i riket analogt med Guds herredømme i kosmos. (Bergem, *Politisk teologi*, 40–42).

5 Sunde, *1000 år med norsk rettshistorie*, 76–77.

6 Sunde, *Kongen, lova og landet*, 256–258.

7 Sunde, *Kongen, lova og landet*, 256–258.

8 Sunde, *Kongen, lova og landet*, 231–236.

9 Sunde, *1000 år med norsk rettshistorie*, 174–177.

bekjennelse til den evangelisk-lutherske tro.¹⁰ Den kirkelige disiplineringen, særlig kravet om skolegang, la forutsetningene for en opplyst offentlighet og et liberalt demokratisk styresett som kom med Grunnloven av 1814. Også her levde forestillingen om at kirka *er* folket videre: «Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion» (§ 16). Paragrafen ble ikke endret før i 2012.¹¹ Skillet mellom stat og kirke av 2012 ble implementert i 2017, og det var først da staten i realiteten brøt med det tusen år gamle prinsippet om at kirka *er* folket. Den nye Grunnloven tilkjenner fortsatt verdien i konstitusjonens kirkelige opphav gjennom en ny paragraf 2, som står som en verdimeslig bakgrunn for menneskerettighetene og religionsfriheten.¹²

Prinsipielle perspektiver

Et kirkelig forankret prinsipp om statlig religionsfrihet kan sies å allerede ligge i kim i den kristne keiseren Konstantins edikt om religionsfrihet i Romerriket. Det er en dobbelthet i denne logikken, men ikke en selvmotsigelse. Prinsipielt sett vil religionsfrihet alltid være et normativt politisk program som forutsetter en bestemt verdimeslig basis, en basis som kan være begrunnet i en religiøs tradisjon, slik vi ser det i den norske Grunnloven. I de kristne skriftene ser man ansatser til en slik dobbel logikk i det paulinske utsagnet om at evangeliet setter mennesket fri samtidig som det kaller mennesket til å tjene sine medmennesker; Paulus sier han velger å være en jøde for jøder, å leve under Guds lov for dem som er under loven, å leve som en fri blant de frie, å velge å være svak for de svake. Evangeliet setter fri til å velge et mangfold av livsveier – men det fordrer samtidig at den evangeliske friheten legges til grunn.¹³

Eksempler på diskursiv bruk

Modellen er relativt intuitiv å forstå, og er også blant de vanligste der folkekirka diskuteres. Grunnlovens bruk av begrepet faller inn under denne modellen, når den impliserer at allerede statskirka var en folkekirke.¹⁴ Erik Hillestad, mangeårig leder av Kirkelig Kulturverksted, hevder at folkekirka

10 Sunde, *1000 år med norsk rettshistorie*, 174–177.

11 Grunnloven [1814] § 2, gjengitt i Hjorthaug. «Tidligere § 2 første og andre punktum», 91.

12 «Verdigrunnlaget forblir vår kristne og humanistiske arv. Denne grunnlov skal sikre demokratiet, rettsstaten og menneskerettighetene.» (Grunnloven [2012] § 2).

13 1 Kor 9,19–23.

14 Jf. uttrykket om at Den norske kirke «forbliver Norges folkekirke».

er en historisk konsekvens av en tusenårig statskirketradisjon. Statskirke og folkekirke er gjensidig bekræftende størrelser.¹⁵ Professor Sturla Stålsett legger også denne folkekirkeforståelsen til grunn når han spør:

Den norske kirke vil være en folkekirke. Hva betyr det når en økende andel av folket faktisk ikke tilhører denne folkekirken? [...] Kan kirken være folkekirke også når befolkningen er blitt mer mangfoldig når det gjelder tro og livssynstilhørighet, og kirken ikke lenger teller det store flertallet av folket blant sine medlemmer?¹⁶

I sin argumentasjon utvikler Stålsett en annen og prinsipiell folkekirke-modell som vi skal se nærmere på etter hvert, men forsvaret for «kirka er folket» har like fullt en lang tradisjon i Norge. Christopher Bruun sier rundt midten av 1800-tallet at «Gud vil have *folkekirker*, ikke blotte mindretalskirker».¹⁷ Samtidig har den samme folkekirkemodellen lenge vært mål-skive for kritikk. Den innflytelsesrike prestelæreren Gustav Jensen hevdet folkekirkemodellen var kraftløs nettopp fordi den omfattet hele folket, ikke bare bekjennende kristne.¹⁸ I dag er denne modellen problematisk av nye grunner som Stålsett peker på, som handler om tiltakende sekularisering og livssynsmangfold. Folkekirkas kritikere tyr gjerne til denne modellen, som når Oscar Skarsaune definerer ordet som «den kirketypen som foreligger når alle medlemmer i et folk, eller alle innbyggere i et land, også utgjør menigheten i religiøs forstand. Befolkning og menighet faller sammen».¹⁹ Den diskursive gevinsten med denne modellen (for dens kritikere) er at den gjør folkekirkebegrepet til en anakronisme: «Ordet er blitt viktig i en situasjon hvor Den norske kirke ikke lenger *er* en folkekirke, slik jeg ovenfor har definert begrepet.»²⁰ Argumentet støtter også opp om påstanden om at folkekirketanken er illegitim: «Alle var i kirken fordi de var pålagt å være der [...] en hop av potensielt vanhellige som måtte helliges ved de hellige handlinger.»²¹ En lignende kritikk av folkekirka finner man i Humanetisk Forbund, som diskursivt forstår «folkekirke» som at kirka er folket.²²

De foregående eksemplene viser at det er nærliggende å forstå folkekirke i betydningen *kirka er folket* både i det offentlige ordskiftet og i

15 Hillestad, «Folkekirke», 36–38.

16 Stålsett, «Folkekirke i et livssynsåpent samfunn», 205.

17 Bruun sitert i Haanes, «Bidrag til forståelse av folkekirkebegrepet i Norge», 39.

18 Haanes, «Bidrag til forståelsen av folkekirkebegrepet i Norge», 38.

19 Skarsaune, *Etterlyst*, 15.

20 Skarsaune, *Etterlyst*, 16 (kursiv i original).

21 Skarsaune, *Etterlyst*, 171.

22 Her er man eksempelvis mot folkekirka fordi «en voksende del av befolkningen står utenfor dette felleskapet som 'folkekirken' langt på vei påberoper seg å danne rammen rundt.» (Fri Tanke, «Folkekirken – maktretorikk fra statskirken», 12).

livssynsmessige, teologiske, juridiske og politiske sammenhenger. Samtidig er selve folkekirkebegrepet av langt nyere dato enn denne modellen. Folkekirkebegrepet handlet opprinnelig om et alternativ til statskirkemodellen: en kirke *av* folket.

Kirke av folket

Kjennetegn og spiritualitetsform

Kirka *av* folket er kulturelt orientert, demokratisk av natur, og den fokuserer på folkets «ånd» fremfor troslære og statsmakt. Folkekirka holder «folkesjelen» levende gjennom kulturarv, salmeskatten og lokale tradisjoner, og den dekker folkets åndelige behov gjennom hverdager og livsoverganger. Spiritualitet står sentralt i denne modellen, men ikke en spiritualitet som er på forhånd definert av institusjonen selv. Hvor *kirka er folket* fokuserte på spiritualitetens ytre og institusjonelle rammer, vektlegger *kirka av folket* folkets eget behov og åndelige erfaringer. Dette er en antiautoritær kirkemodell som legger vekt på at kirkas trosliv skal resonere med erfaringene til de menneskene som samles der.

Historiske og prinsipielle perspektiver

Begrepet «folkekirke» (ty. *Volkskirche*) ble først formulert av Friedrich Schleiermacher i hans *Kristen sedelære (Christliche Sittenlehre)* fra 1822–1823. Schleiermachers visjon var å unngå den maktpolitiske og autoritære siden ved statskirkemodellene, samtidig som han ville unngå å oppløse kirka i en rekke snevre og marginale frikirker. Folkekirkebegrepet betegnet for ham en tredje vei mellom statskirke og frikirke. I tråd med romantikkens idealer anså han folket som en kulturnasjon, bundet sammen av en felles «ånd» som kom til uttrykk gjennom språk, grunnverdier og tradisjoner. For at folkekirka skulle kunne ivareta hele folkets åndelige behov, måtte den være uten bekjennelsesplikt og med samvittighetsfrihet.²³ Disse kvalitetene var også viktige i Grundtvigs folkekirketenkning.²⁴ I arven etter Schleiermacher står også Ernst Troeltsch, som utviklet begrepet «elastisk folkekirke»: en institusjon som sikret likebehandling for alle, som samtidig la til rette for et mangfold av religiøse fellesskap, og som var fleksibel nok til å romme den enkeltes åndelige søken.

²³ Elstad, «Folkekyrkjeomgrepet», 21–22.

²⁴ Elstad, «Folkekyrkjeomgrepet», 25–26.

Fordelen med Schleiermachers folkekirkevisjon i lys av en sekulær kultursituasjon er at den gestalter det kirkelige fellesskapet på en måte som ikke er i strid med autentisitetstidealet, pluralismen og krysspresset som fremfor alt kjennetegner vestlig tro og spiritualitet etter 1960-tallet.²⁵ Hans kirketenkning gir rom for individuell søken og avviser ikke livssynsmessig pluralisme. Utfordringen ved denne folkekirkemodellen handler om det samme, nemlig fraværet av strukturer som kan sikre at kirkas tro og praksis formidler et frigjørende evangelium. Uten strukturer for å kultivere forståelsen for evangeliet, blir folkekirka også mer sårbar for kortsiktige hensyn og åndelige trender, politisk vinning eller sekulære og kommersielle formål.

Eksempler på diskursiv bruk

Den norske Grunnloven beskriver statens verdigrunnlag som «vor kristne og humanistiske arv» (§ 2). Dermed postulerer den en form for folkelig moraltradisjon som minner om den vi finner i Schleiermachers folkekirkebegrep. Den norske kirkes selvforståelse som «åpen folkekirke», og det kirkepolitiske partiet med samme navn, speiler også denne modellen. I det offentlige ordskiftet om skolegudstjenester, julesalmer og «kristen kulturarv» brytes gjerne modellen *kirke av folket* som samfunnets åndelig-moralske forankringspunkt mot sekularistiske prinsipper om livssynsøytralitet og likebehandling.

Modellen kommer ofte til uttrykk diskursivt blant dem som vektlegger kirkebyggets betydning for lokalsamfunnet, blant dem som argumenterer for å gjøre kirkas overgangsritualer mer fleksible og livsnære for folk flest, og blant dem som arbeider for å åpne opp kirkelige praksiser for å gi mer plass til lokalt kulturliv.²⁶ Kirkehistorikeren Dag Thorkildsens sier det slik:

For at en kirke skal kunne kalle seg folkekirke, må den ha basis i det allmenne, i det folkelige, i det vi er felles om. Ellers har den blitt en sekt. [...] Men det betinger det som både Schleiermacher og Grundtvig kjempet for: åndsfrihet i kirken. [...] For i folkekirken skal folket ikke være objekt, men subjekt. Det er folks erfaringer og liv som skal stå i sentrum, tolkes og få en himmel over seg.²⁷

25 Taylor, *A Secular Age*, 582.

26 For konkrete eksempler på argumentasjon for folkekirka som i diskursivt gir uttrykk for denne modellen, se Staurheim, «Folkekirkebygget. Om kirkebyggets betydning for tilhørighet og livstolkning» (2022); Schuerhoff, «Folkekirke i Groruddalen. Stedegengjøring som avgjørende aspekt for kirka» (2022); Rånes, «Folkekirken er en livsløpskirke» (2022); Jørgensen, «'På vegne av alle'. Noen tanker om en bærekraftig folkekirkelig gravferdsseremoni» (2022); Bonden, «Identitet og tilhørighet. Konfirmasjon i folkekirken» (2022); Moxnes, «Trosbekjennelse for folk flest. Barnedåp i folkekirken». De nevnte artiklene er publisert i Tønnesen et al., *Kirke for folk flest? Bidrag til en folkekirketeologi* (særtrykk av *Nytt norsk kirkeblad* 4/2022).

27 Thorkildsen, «Folkekirke – hva er det?», 81.

Modellen *kirke av folket* har fått kritikk fra et minoritetsperspektiv. Den samiske teologen Tore Johnsen påpeker at modellens røtter i romantikken forutsetter en etnisk-nasjonal forståelse av kirkas folk som er ekskluderende for etniske minoriteter. Johnsen foreslår at folket må redefineres på en inkluderende måte som Guds globale *laos*.²⁸ I samme ånd spør teologen Gyrid Gunnes ved VID vitenskapelige høgskole om «det allmenne» som denne modellen tar for gitt ikke i realiteten er et stykke «lokal, hvit teologi fra Skandinavia».²⁹ Sturla Stålsett argumenterer av lignende grunner for å forstå folket som *demos* og *plebs*, borgerne i oldtidens Roma som var uten politiske rettigheter, de utstøtte og foraktede. Hvis *kirka av folket* er ei kirke nedenfra, er den de utstøttes kirke, ifølge Stålsett.³⁰ Vi har så langt sett at modellen *kirka er folket* betegner en empirisk og politisk realitet, mens *kirka av folket* primært betegner en kulturell realitet. I kontrast til begge disse betegner modellen *kirke til folket* en eskatologisk realitet.

Kirke til folket

Kjennetegn og spiritualitetsform

I modellen *kirke til folket* er folkekirka en kirke som ennå ikke finnes. Folkekirke er en programerklæring og en målsetting, en *eskatologisk* realitet. Den virkelige folkekirka ser dagens lys når hele folket består av bekjennende kristne som er aktive i sine lokalmenigheter. I mellomtiden innebærer denne folkekirkemodellen en vekstorientert foreningskristendom basert på frivillig engasjement. Den tidligere nevnte horisontale og pastorale forståelsen av det allmenne prestedømmet er viktig i denne modellen. Med dette har jeg også sagt noe om hvilken form for spiritualitet som denne modellen legger føringer for. Kristus-etterfølgelse og disippelskap er nøkkelbegreper, og engasjement i lokalmenigheten står sentralt. Denne folkekirkemodellen vil typisk være misjonsorientert, engasjert i kirkevekst eller menighetsutvikling.

Historisk bakgrunn

Et grunnlag for denne folkekirkemodellen legges allerede av pietismen på 1600-tallet, med Speners betoning av det åndelige prestedømmet, deres fellesskap i smågrupper og deres pastorale medansvar i lokalmenigheten.

28 Johnsen, «Urfolk og folkekirke», 254.

29 Gunnes, «Hvem skjuler seg bak «det allmenne»?», 179, 183–184.

30 Stålsett, «Folkekirke i et livssynsåpent samfunn», 211–212.

Johan Hinrich Wichern (1808–1881) la den pietistiske fellesskapsvisjonen til grunn for et folkekirkeprogram bedre kjent som indremisjonsbevegelsen. Ifølge Hallgeir Elstad innebar Wicherns folkekirkebegrep en tilpassning til en sosial situasjon som hadde endret seg drastisk i tiårene etter Schleiermacher, preget av industrialisering, urbanisering, migrasjon og befolkningsvekst. Wicherns målsetting var både å lindre sosial nød, sørge for et kirkelig nærvær i bysamfunn preget av opprotting fra lokalsamfunn og tradisjoner, og evangelisere for den fremvoksende arbeiderklassen som stod under innflytelse fra den ateistiske sosialismen.³¹ «Dersom folket ikke kommer til kirken, må kirken komme til folket», uttalte Wichern.³² Gisle Johnson var i Tyskland da Wichern lanserte indremisjonstanken, og ble senere avgjørende for å bringe både indremisjonsbevegelsen, Wicherns folkekirkeprogram og Höflings overdragelsesteori til Norge. Her fortrenget de nye folkekirkeidealene langt på vei den eldre folkekirketenkningen fra Schleiermacher og Grundtvig.³³

Eksempler på diskursiv bruk

Den norske kirkes selvforståelse som «misjonerende folkekirke» gir assosiasjoner til modellen *kirka til folket*. Modellen har kommet til uttrykk i ulike menighetsutviklingskonsepter, blant annet MFs prosjekt *Menighetsutvikling i folkekirken* (2008–2011).³⁴ Prosjektet understrekte på den ene siden eksplisitt at folkekirka *ikke* er misjonsmark.³⁵ På den andre siden hadde prosjektet en misjonal målsetting på menighetenes vegne med affinitet til Wicherns målsettinger. Dette inkluderte en forventning om målbar vekst i både menighetens gudstjenesteliv, i frivillig tjeneste og i sosiale fellesskap og «fortetning» av engasjerte folkekirkemedlemmer. Og som hos Wichern er det avgjørende premisset å ansvarliggjøre det allmenne prestedømme i menighetens tjeneste.³⁶ Den praktiske teologen Tron Fagermoen ved MF

31 Elstad, «Folkekyrkeomgrepet», 22–23.

32 Elstad, «Folkekyrkeomgrepet», 23.

33 Haanes, «Bidrag til forståelsen av folkekirkebegrepet i Norge», 43.

34 For litteratur om menighetsutvikling og kirkevekst i Den norske kirke, se eksempelvis temanummeret om menighetsutvikling i *Halvårsskrift for praktisk teologi* (1-2003), Ove Conrad Hanssens *Et godt tre bærer god frukt: Visjoner og strategier for utvikling og vekst i lokale menigheter* (Luther 2007), Hallvard O. Mosdøls *Hiawatha av Kragero. Menighetsutvikling i folkekirken – impulser fra Sjømannskirken* (Verbum 2008), Lars Råmunddals ph.d.-avhandling *Konsept og endring* (MF 2009), Birkedal, Hegstad og Lannems antologi *Menighetsutvikling i folkekirken* (2012), samt mine egne bidrag «Menighetsutvikling for folkekirken?» (2010) og «Church Development in Church of Norway» (2012).

35 Hegstad, «Menighetsutvikling i folkekirken. Grunnlag og formål», 20–21.

36 Hegstad, «Menighetsutvikling i folkekirken. Grunnlag og formål», 20–21.

kaller denne modellen *folkekirken som fellesskap*.³⁷ I konseptet *Edderkopp og sjøstjerne*, beskrevet i boka med samme navn, fremstiller menighetsutvikleren Oddbjørn Stangeland folkekirka som misjonsmark preget av nominelle kristne og «praktiske ateister». ³⁸ En *egentlig* folkekirke vil være et folk av disipler. For å gjøre folket til disipler må den enkelte menighet legge til rette for småfellesskap av engasjerte troende, såkalte cellegrupper. Celle-metaforen innebærer at «sunne» fellesskap naturlig vil vokse, dele seg i nye celler og vinne stadig større utbredelse i folket. ³⁹ Dette konseptet ligger dermed tettere på den idealtypiske fremstillingen av *kirke til folket* enn prosjektet *Menighetsutvikling i folkekirken*.

Prinsipielle perspektiver

Styrken ved *kirka til folket* som modell i en sekulær kontekst, er at den aktivt opprettholder sosiale fellesskap av troende som kan balansere noe av vekten fra sekulariseringens tyngdekraft. I den grad slike modeller lykkes, så etablerer og opprettholder de plausibilitetsstrukturer, praksiser og kunnskaper som fordyper opplevelsen av kristen identitet, og lar trosforestillinger integreres i hverdagen og i livserfaringene. Samtidig synes denne folkekirke-modellen å være mindre opptatt av tro som respons på Guds ubetingede aksept, enn av aktivt engasjement i og for lokalmenighetens fellesskap. Disse tendensene gir *kirke til folket* en ganske annen folkekirkevisjon enn de to foregående, og ved sin noe introverte aktivisme skiller den seg også ut fra den fjerde og siste modellen som vi nå skal vie oppmerksomhet.

Kirke for folket

Kjennetegn og spiritualitetsform

I den fjerde og siste modellen betegner «folkekirke» kirkas vesen og hensikt. Den skiller seg ut fra de andre ved å være folkekirke uavhengig av om den er en majoritets- eller minoritetskirke, og uavhengig av medlemmenes tro og åndelige habitus. De tre andre modellene bruker folkekirkebegrepet om henholdsvis en empirisk, kulturell eller eskatologisk virkelighet. *Kirke for folket* betegner til sammenligning en ekklesiologisk virkelighet. Guds frie nåde er for alle mennesker, følgelig er kirka en folkekirke: Det er kirkas

37 Fagermoen, «Et valg mellom visjoner?», 6.

38 Stangeland, *Edderkopp og sjøstjerne*, 65–72.

39 Stangeland, *Edderkopp og sjøstjerne*, 93–98.

vesen å være til for folket. I tråd med evangeliets natur er den opptatt av å tjene folket med budskapet om ubetinget aksept uten å vurdere mottakerens engasjement eller personlige tro. I kraft av kirkas kommunikasjon av evangeliet for alle, gjøres Kristus nærværende for alle.

Kirka for folket innebærer et annet fokus i den kristne spiritualiteten enn de foregående modellene. Det er ikke tale om å pålegge religiøs praksis ved lov, ikke om å dyrke ens foretrukne form for spiritualitet, heller ikke om å gjøre mennesker til engasjerte menighetsmedlemmer. Fokuset ligger i det hele tatt ikke på ytre aktiviteter eller fromhetsliv, men på et budskap som skaper tro i det skjulte. Troen det her er tale om angår menneskets selvforståelse, forståelse av dets grunnleggende relasjoner og roller, i tråd med fremstillingen av tro tidligere i denne delen av boka. Tro handler her om tillit til løftet om Guds nåde, om frihet og om nestekjærlighet i de relasjoner en måtte befinne seg i. Denne formen for kristen spiritualitet kan få utløp i kirkelig engasjement, men også på alle andre samfunnsarenaer for det godes tjeneste. Samtidig er denne modellen avhengig av kirka som institusjon og dens religiøse praksiser. Det er gjennom deltakelse i disse praksisene evangeliet blir kjent.

Historisk bakgrunn

De historiske røttene til denne folkekirkemodellen ligger i evangeliet, og er følgelig å finne i de nytestamentlige skriftene og i store deler av den globale kirka. Vektleggingen av evangeliet som løftet om Guds frie nåde til alle folk ble rendyrket under reformasjonen, og står sterkt i protestantisk tradisjon. Samtidig ble den ikke formulert som en folkekirkelig modell før etter Schleiermachers og Wicherns folkekirkeprogram, nærmere bestemt av teologer som svenske Einar Billing. Hans visjon var en universalistisk og evangelisk orientert folkekirketenkning basert på «Guds förekommanda nåd», på evangeliets tilbudte nåde. Det er dette som definerer kirkas folkekirkelighet, ikke medlemmenes antall eller deres grad av mottatt nåde. På dette punktet ble han blant annet fulgt av Natan Söderblom, som understrekte kirkas universelle oppdrag overfor alle folk enda sterkere enn Billing.⁴⁰ Etter at nazistene vant rikervalget i Tyskland, forfattet den opposisjonelle Bekjennelseskirken sin Barmen-erklæring i 1934, som blant annet

40 Elstad, «Folkekyrkeomgrepet», 27–29.

definerer folkekirka som en «kirke for folket». Det betyr at folkekirka ikke er kirke for ett bestemt folk, den er folkekirke i kraft av sitt oppdrag.⁴¹

Eksempler på diskursiv bruk

I dagens norske sammenheng ligger *kirka for folket* under som modell flere steder. Tron Fagermoen kaller dette «den klassiske folkekirketanken», ikke fordi det er den første, men fordi den innholdsmessig er så sentralt forankret i kirkas klassiske teologi og praksis.⁴² Når *Tjenesteordning for menighetsprester* sier at prestens oppgave er å «forvalte ord og sakrament slik at kristen tro fremmes», er denne modellen mest nærliggende. Det samme gjelder Den norske kirkes selvforståelse som en «tjenende og bekjennende folkekirke». Blant teologene som har engasjert seg i folkekirkedebatten, er Sturla Stålsett blant talspersonene for denne modellen: «En åpen folkekirke er til for folk. Det er folkekirkas kall og vesen: ganske enkelt å være til for folk.»⁴³ Å være kirke *for* folket er å være diakonal, «å ramme inn utstøtte eller neglisjerte liv med anerkjennelse og verdighet».⁴⁴ Også Stålsett forankrer denne folkekirkemodellen i evangeliet. Han henviser til Jesu bilde av seg selv som den gode hyrde som gir sitt liv for sauene i Johannesevangeliet, og sier at «sauene» kan være mange eller få, utlendinger eller nasjonale, troende eller ikke-troende. «Dette gir Den norske kirke god grunn til på teologiske premisser å fastholde at den er og vil være kirke for alle, uavhengig av dens faktiske størrelse og utbredelse.»⁴⁵

Prinsipielle perspektiver

Tron Fagermoen har utviklet en folkekirketyologi som skiller mellom den klassiske folkekirketanken på den ene siden og de utestengtes folkekirke på den andre siden. Den første typen overlapper med typen jeg her kaller *kirke for folket*, og også han plasserer Billing i denne kategorien. Stålsett blir derimot gjort til en representant for det Fagermoen kaller de utestengtes folkekirke.⁴⁶ Det reiser spørsmålet om hvorvidt det er en motsetning mellom det å være *kirke for folket* og det å være kirke for det de utstøtte. Jeg vil hevde

41 «Volkskirche I» i *TRE*.

42 Fagermoen, «Et valg mellom visjoner?», 5.

43 Stålsett, «Diakoni og sårbarhet i en åpen folkekirke», 205.

44 Stålsett, «Diakoni og sårbarhet i en åpen folkekirke», 215.

45 Stålsett, «Folkekirke i et livssynsåpent samfunn: Kirke for alle?», 212.

46 Fagermoen, «Et valg mellom visjoner?», 7.

at forskjellen mellom de to ikke ligger i selve kirkemodellen, men i hvilket perspektiv man ser modellen fra: *Kirke for folket* representerer perspektivet til den som har ansvaret for forkynne løftet om Guds ubetingede aksept av det ufullkomne mennesket. Sett fra folkets perspektiv kan den samme modellen kalles de utestengtes folkekirke i den grad kirka faktisk lykkes i å forkynne Guds ubetingede aksept for de ufullkomne. En kirke som forkynner evangeliet om Guds ubetingede nåde, er først og fremst kirke for de som har falt lengst ned i møte med «folkets» betingelser for fullkommenhet, for de som «folket» ikke aksepterer som folk. Stålsett forankrer sin teori om at folkekirka må forstås som «plebs» i evangeliet – at «evangeliet forkynnes for fattige» betyr at «de siste skal bli de første».⁴⁷

Med utgangspunkt i mangfoldet av forestillinger og diskurser om folkekirka har jeg i det foregående foreslått en firdelt folkekirketypologi. Gjennom utforskningen av de fire folkekirkemodellenes forestillinger om blant annet forholdet mellom kirke og folk, om kirka som uttrykk for troens kollektive dimensjon og modellenes visjon for kirkas formål, har det utkrySTALLISERT seg fire ulike kirkeprofiler som har hver sine styrker og svakheter. I lys av bokas røde tråd, som forstår prestens mandat som evangeliets tjeneste, blir den trosforståelsen som representeres i den sistnevnte folkekirkemodellen mest nærliggende å knytte an til, selv om alle modellene har sterke sider.

Som vi så i redegjørelsen for troens vertikale aspekt, innebærer sekulariseringen at samfunnets kollektive kunnskapsnivå om kristen tro og praksis synker. Det innebærer en svekkelse av den allmenne «forståelseshorisonen» som troens praksiser utøves innenfor, som påvirker hvor meningsbærende de oppleves, ikke bare i det sekulære samfunnet, men også i folkekirkas ulike fellesskap. Samtidig har jeg utforsket andre måter troens erfaringsdimensjon gestaltet på enn den rent verbale gjennom å anvende forståelsesrammer fra praksisteori. I det følgende skal vi rette oppmerksomheten mot det meningsbærende potensialet av troens kollektive praksiser i det sekulære samfunnet som sådan, et tema som skal utforskes ved hjelp av andre verktøy fra anerkjennelsesteori og praksisteori.

47 Stålsett, «Folkekirke i et livssynsåpent samfunn: Kirke for alle?», 212; Luk 13,30.

Den samfunnsmessige betydning av troens praktiserte aksept

I dette kapitlet skal vi anvende perspektivene fra anerkjennelsesteori og praksisteori på troens kollektive praksiser. Det nye i dette kapitlet er konteksten, som her vil utvides. Vi skal undersøke betydningen av kirkas trospraksiser som offentlig, anerkjennende praksisfelt innvevd i en større samfunnsmessig og politisk virkelighet som trues av et fravær av anerkjennende praksiser.

Ifølge sosialfilosofen Axel Honneth er anerkjennelse et grunnleggende menneskelig behov uavhengig av og forut for menneskers livssyn. Å anerkjenne betydningen av den enkeltes stemme, hva vi har sett Rosa kalle horisontal resonans, er også en forutsetning for demokrati og for et vel fungerende samfunn. Samtidig kan anerkjennelse aldri tas for gitt i et samfunn. Erfaringen av anerkjennelse på individuelt og kollektivt nivå er avhengig av praksiser som uttrykker, bekrefter og kultiverer anerkjennelsens holdning mellom mennesker. Samfunnets praksiser er i stadig utvikling. Honneth peker på at det senmoderne samfunnet er i ferd med å frembringe kollektive praksiser som undergraver erfaringen av anerkjennelse. Uten at anerkjennelse opprettholdes gjennom sosiale praksiser, kan den også erodere og forsvinne. På individnivå kan fravær av anerkjennelse i privatsfæren ta form av misbruk og krenkelsers som skader selvtilliten. Fravær av rettslig anerkjennelse, for eksempel gjennom strukturell diskriminering av grupper, skader individets selvaktelse, ifølge Honneth. I den solidariske sfæren kan ydmykelse og underkjennelse ta bort erfaringen av å være anerkjent, noe som gjør det vanskelig for individet å verdsette seg selv.¹

1 Honneth, *Behovet for anerkendelse*, 18, 87–89.

Hvilke følger kan fravær av anerkjennelse få på et kollektivt, samfunnsmessig nivå? Dette spørsmålet stiller den franske filosofen Cynthia Fleury, som skal være vår guide gjennom deler av dette kapittelet. I forlengelsen av Honneths anerkjennelsesteori peker hun på *bitterhet* (fr. *ressentiment*) som motsatsen til erfaringen av anerkjennelse. Bitterhet er en utfordring både på et individuelt, samfunnsmessig og politisk nivå. På alle disse nivåene er det derfor behov for å kultivere praksiser som opprettholder anerkjennelse, hevder Fleury. Med dette utgangspunktet knytter jeg tilbake til praksisteoriens perspektiv på tro som den praktiske og sosiale gestaltningen av ubetinget aksept, utviklet tidligere i denne delen. Jeg utforsker så det samfunnsmessige og politiske potensialet ved den kristne troens anerkjennelsespraksis i dialog med Bourdieus habitus-begrep. Religion eller kristendom trenger ikke å bidra til å kultivere erfaringen av anerkjennelse. Det er mange former for kristendom, og ikke alle er preget av ubetinget aksept. Men evangelisk tro i nytestamentlig og luthersk forstand har likevel ressurser til å kultivere en anerkjennelsens kultur. Kapittelet om folkekirka gav også gode grunner til å hevde at kristendommen historisk sett har hatt en slik funksjon gjennom sine rituelle trospraksiser og århundrelange nøkkelrolle for utvikling av lovverk og skolevesen.

Det sekulære samfunnets anerkjennelsesglemsel

Vi har sett at Honneth knytter anerkjennelse til erfaringer av forsterket egenverd, frihet, takknemlighet og vilje til selvoppofrelse.² Vi har også påpekt paralleller mellom Honneths analyse av anerkjennelsens dynamikk og Luthers analyse av troen på løftet om Guds ubetingede aksept, som for Luther rommet erfaringer av frihet, tillit, ny væren og vilje til neste-kjærlighet. Fra sine ulike perspektiver beskriver de begge en menneskelig erfaringsvirkelighet hvor det å bli anerkjent i vid forstand skaper sosiale ringvirkninger. En viktig forskjell mellom dem er at Honneth undersøker horisontale kilder til anerkjennelse med relativ betydning, som er avhengig av menneskelig initiativ, mens Luther beskriver en vertikal kilde til anerkjennelse av ultimat betydning, som er avhengig av Guds initiativ. Den siste formen for anerkjennelse er fristilt fra sosiale byttelogikker som ellers betinger anerkjennelsens praksiser. Å formidle Guds ubetingede aksept

2 Honneth, *The I in We*, 77–87.

til alle mennesker er prestetjenestens mandat, uavhengig av om den får anerkjennelse tilbake.

Honneth advarer mot at det senkapitalistiske samfunnet fremmer praksiser som resulterer i anerkjennelsesglemsel. Anerkjennelsesglemsel innebærer en endring av menneskesyn og menneskers selvforståelse som ikke nødvendigvis skjer på et teoretisk eller artikulert nivå, men på et praktisk nivå. Kapitalismens globale praksiser og sosiale medier gjør det stadig mer nærliggende å måle enkeltmenneskets verdi ut fra dets produktivitet, effektivitet og rolle i markedet. Dette undergraver tanken om individets iboende egenverdi. Denne typen anerkjennelsesglemsel innebærer at mennesket tingliggjøres, *reifiseres*. «Hvis kjernen i enhver form for tingliggjøring består i anerkjennelsesglemsel, må vi søke de sosiale årsakene i praksis eller mekanismene som muliggjør og opprettholder en slik form for glemsel», sier Honneth.³

Den franske sosialfilosofen og psykoanalytikeren Cynthia Fleury utforsker nettopp de sosiale mekanismene som muliggjør anerkjennelsesglemsel i boka *Here Lies Bitterness* (2023). For det første påpeker hun, som Honneth, at arbeidslivet tingliggjør enkeltmennesket i rollen som arbeidstaker, fordi det blir et utbyttbart objekt for produksjonskreftene. I neste omgang tingliggjøres mennesker i rollen som konsumenter av produktene de produserer. Gjennom reklamens logikk knyttes sosial anerkjennelse til økt forbruk, og tanken om menneskets iboende verdi blir mindre åpenbar.⁴

Fleury peker for det andre på sosiale medier som kilde til anerkjennelsesglemsel. En ting er at sosiale medier åpner hittil uante muligheter for algorit mestyrt reklame, målrettet mot den enkeltes personlige interesser. Fleury er likevel mer opptatt av at sosiale medier åpner helt nye muligheter for å uttrykke forbitrelse og aggresjon mot medmennesker uten å måtte ta ansvar for det, gjennom anonyme kontoer og manglende regulering.⁵ Sosiale medier muliggjør med andre ord praksiser som kultiverer anerkjennelsens eksplisitte *motsats* på kollektive arenaer i det senmoderne samfunnet.

For det tredje peker Fleury på underholdningsindustrien som en kilde til anerkjennelsesglemsel. Underholdningen sosialiserer mennesker inn i en tilskuerrolle. Å være en tilskuer sløver opplevelsen av moralsk ansvar og tilslører forskjellen på viktig og uviktig. Tilskuerrollen svekker menneskers opplevelse av både egen og andres betydning, noe som eksempelvis kommer til uttrykk ved alvorlige trafikkulykker, hvor flere velger å filme hendelsen

3 Honneth, *Tingliggjøring og anerkjennelse*, 116.

4 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 94–95.

5 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 200.

som tilskuere, istedenfor å prøve å hjelpe til. Tilskuerens relasjon til verden kan kontrasteres med den verdensrelasjonen som kommer til uttrykk i troens dynamikk, som søker å sosialisere mennesker inn i nestekjærlighetens tjeneste for andre. Underholdningsindustrien øker tomheten i tilværelsen og gjør det samtidig vanskeligere å konfrontere denne tomheten, hevder Fleury. Den konstante underholdningsstrømmen sørger for å holde opplevelsen av tomhet på avstand, noe som bidrar til å befeste tomhetens iboende anerkjennelsesglemsel.⁶

For det fjerde peker Fleury på sekulariseringen som en kilde til anerkjennelsesglemsel. Sekularisering fører til en tingliggjøring av menneskets livsverden i ontologisk og metafysisk forstand. En tingliggjort verden er tom for iboende mening. Når den biofysiske verden ikke lenger anerkjennes egenverdi, fremmedgjøres også mennesket fra sine naturlige omgivelser. Vi identifiserte en motsatt bevegelse i troens tolkning av naturen som et skaperverk, og derfor som god og hellig i seg selv. Anerkjennelsen av naturen fordrer ideelt sett en praktisk forvaltning av naturressursene som er i tråd med denne anerkjennelsen. Sekulariseringen overlater derimot ansvaret for å fylle tilværelsen med mening til individet, påpeker Fleury. Man prøver å tilskrive naturen verdi ved hjelp av den sekulære kulturens redskaper, moderne teknologi og materielle hjelpemidler.⁷ Resultatet blir en tom sirkel som etteraper den metafysiske dybdedimensjonen som er gått tapt med sekulariteten, uten å være i stand til å bringe dybden tilbake. Fleury kaller slike forsøk *a parody of fullness*, som bare bekrefter at anerkjennelsesglemselen i det sekulære er også metafysisk.⁸ «[The] modern illusion aims to go beyond symbolization in order to ‘expand’ the ego, thus turning this properly ethical, intellectual, metaphysical, and symbolic concern into one that is material and technological. And of course, it does not work: it creates addiction and an ability to create false compensations, but mental panic ensues as soon as the Wi-Fi doesn’t work.»⁹

Bitterhet: Fravær av anerkjennelse

Fleury peker på en rekke nivåer av anerkjennelsesglemsel som tar form gjennom det senkapitalistiske og sekulære samfunnets praksiser, en anerkjennelsesglemsel som former menneskets livsverden og praktiske forståelse.

6 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 29, 165–166.

7 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 28, 33.

8 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 29–30.

9 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 206.

Mangel på anerkjennelse gjør at menneskets opplevelse av egenverdi eroderer. Det uthuler opplevelsen av tilhørighet og likeverd, og svekker evnen til både å anerkjenne seg selv og andre. Akkurat som anerkjennende praksiser over tid kan bygge en kollektiv habitus som får positive sosiale ringvirkninger i samfunnet, kan praksiser som undergraver anerkjennelse forme en habitus som får negative sosiale ringvirkninger.¹⁰

Over tid vil erfaringen av manglende anerkjennelse ifølge Fleury komme til uttrykk i form av harme eller bitterhet.¹¹ Det gir følelsen av å være urettferdig behandlet og gir grobunn for mindreverdighetskomplekser, misunnelse og offerrollens passiv-aggressive forhold til sine sosiale omgivelser.¹² Over tid kan bitterheten «kolonialisere væren», få en identitetsskapende funksjon og fremstå ontologisk.¹³ Bitterheten undergraver opplevelsen av egenverd, frihet, tillit og takknemlighet. Den gjør mennesket innkrøkt i seg selv, hevder Fleury, den forgifter moralske verdier og dømmekraft, legger skyld på andre og fraskriver seg sosialt ansvar.

Bitterheten er en viktig sosial og politisk drivkraft. Fleury viser til Nietzsche, som hevder at jakten på den anerkjennelsen en mangler, er historiens motor: «Our entire history, the entire historical path of our civilization, is constructed upon this.»¹⁴ Sosialfilosofiens analyse av menneskets kamp for anerkjennelse minner om Bayers teologiske analyse av Lovens dynamikk: «These world histories are nothing but the histories of the seeking, enforcing, denying, or lacking of mutual recognition.»¹⁵ Bitterheten kan forstås som et utslag av Lovens dynamikk, slik den utspiller seg mellom samfunn, folk og stater.

Anerkjennelsesglemselens politiske drivkraft kommer til syne i populistiske og fascistiske bevegelser, påpeker Fleury. Disse spiller på kollektiv forbitrelse, lover ofrene deres rettmessige anerkjennelse, identifiserer grupper av «andre» som skyld kan plasseres på, og tilbyr ikke minst en autokratisk lederskikkelse som personifiserer massens eget ønske om makt og betydning.¹⁶ «Understanding resentment as an evil that is dangerous for both the psychological health of the subject and the proper functioning of democracy must lead to an awareness of how to protect ourselves

10 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 96–97.

11 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 14, 18.

12 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 105.

13 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 96–97, 161.

14 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 39.

15 Bayer, *Living by Faith*, 4.

16 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 113.

from it.»¹⁷ Derfor er Fleury opptatt av praksiser som kan beskytte og kultivere den kollektive opplevelsen av anerkjennelse. Som vi skal se, er det i denne sammenhengen offentlige kirkelige praksiser kan tilskrives betydning i det sekulære samfunnet.

Anerkjennelse som sosial og politisk nødvendighet

Omsorg er en politisk handling som formidler en opplevelse av å være anerkjent. Omsorg legger til rette for helbredelse og for nytt liv både på individuelt og kollektivt plan, for tilblivelse av en ny måte å være til på i verden.¹⁸

Men i et samfunn som beundrer prestasjonen, blir det samtidig stadig vanskeligere å vise omsorg for omsorgens egen del.¹⁹ Bitterhetens destruktive konsekvenser gjør det til politikkenes mandat å bekjempe dens grep og kultivere sosiale praksiser som skaper anerkjennelse.²⁰ Det fordrer at politikerne tar ansvar for å støtte de samfunnsinstitusjonene som fremmer anerkjennelsens etikk i samfunnet, som skoler, universiteter og helsevesen, slik at de ikke bukker under for kapitalistismens instrumentelle logikk, men har overskudd til å se mennesker og gi opplevelsen av omsorg:²¹ «Seeking to care for individuals without at the same time seeking to care for the institution that cares for them, or the society that surrounds them, has little meaning [...]»²²

Hva verken Fleury eller Honneth vier særlig interesse, er anerkjennelsens vertikale forankring, den samfunnsmessige rollen som religiøse institusjoner spiller.

Vi har allerede sett at kristendommens tro ideelt sett får utløp horisontalt, gjennom nestekjærlighetens handlinger. Nestekjærlighet i seg selv gjør mennesker synlige og lydhøre for hverandre. Den gjenoppretter hva Rosa vil kalle en resonansrelasjon der taushet råder, og etablerer relasjoner og tilhørighet som overkommer fremmedgjøring. Evangelienes beretninger om Jesu møter med spedalske, tollere, syndere og samfunnets utstøtte, gir en rekke eksempler på denne dynamikken.

17 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 191.

18 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 163.

19 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 178.

20 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 46.

21 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 191–192.

22 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 169.

Gitt at anerkjennende praksiser ikke finnes, så må individet ganske enkelt selv skape dem, sier Fleury. Hun nevner kunstopplevelser, litteratur og humanistiske studier som mulige veier til å åpne sinnet opp for verden og menneskene rundt en.²³ Til syvende og sist hviler ansvaret på den enkelte til å bryte ut av sin egen fremmedgjøring og begynne å handle riktig. Men er dette en dynamikk som mennesket kan sette i gang av egne krefter? I kirkas praksis oppstår nestekjærlighetens dynamikk som respons på et løfte som kommer utenfra. Løftet om Guds anerkjennelse gir opphav til troens respons og gir støtet til dens horisontale bevegelse ut mot verden i anerkjennelse av andre.

Evangeliets løfte verken en objektiv historisk sannhet eller en illusjon (som er Fleurys innvending), løftet gestalter derimot en *visjon* som angår menneskets selvforståelse. Denne visjonen uttrykkes gjennom konkrete og empiriske praksiser. I det følgende skal tro som sosial praksis utforskes fra et praksisteoretisk perspektiv, med utgangspunkt i Bourdieus habitusbegrep. Spørsmålet angår kirkas mulighet for å opprettholde anerkjennelsens praksiser i et samfunn hvor religiøs praksis er under press.

Tro som habitus?

Praksisteoretikeren Pierre Bourdieu betegner habitus som et medierende konsept. Habitus handler om hvordan fellesskapets symbolske strukturer internaliseres i dets individuelle medlemmer i form av varige tilbøyeligheter, tenkning, erfaringer, moralske følelser og handlinger.²⁴ Røttene til denne teorien går tilbake til Aristoteles. Aristoteles beskriver *hexis* som en lært eller tilegnet moralsk karakter. Til tross for at den er sosialt lært, er den så dypt forankret i personligheten at den farger erfaringer og orienterer følelser, behov og handlinger. Thomas Aquinas oversatte dette med habitus i sin *Summa Theologia*, og derfra fant begrepet veien inn i sosiologien blant annet gjennom Durkheim, som tok habitus i bruk igjen for å beskrive kristen tro som nettopp praktisk dannelse.²⁵ For Bourdieu er habitus en praktisk form for kompetanse som opererer på et underbevisst nivå og som følger sin egen logikk. Det er derfor ikke nødvendigvis noe konsistent sammenfall mellom tankefigurer som uttrykkes gjennom habitus og individets artikulerte virkelighetsforståelse og livssyn. En habitus kan dannes

23 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 174.

24 Wacquant, «A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus», 529.

25 Wacquant, «A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus», 528.

gjennom praksiser i en sosial kontekst for så å vandre til andre kontekster og forme disse. Habitus blir som regel tilegnet ubevisst og uintendert, men kan også kultiveres bevisst og intendert. Om den ikke opprettholdes gjennom praksiser, vil den imidlertid kunne dø ut.²⁶

Historisk sett er trolig den dannende betydningen av kirkelige praksiser vanskelig å overvurdere i norsk sammenheng. Vi har vært inne på kristenretten, som viet lite interesse for innbyggernes tro og overbevisninger, men som vektla at kirkelige praksiser skulle overholdes. Bourdieu peker på at ritualer har formativ kraft for fellesskapets habitus, særlig i førmoderne samfunn, i tråd med riteteoretikeren Cathrine Bells observasjon av ritualers modell-funksjon.²⁷ Noen praksiser virker formative på et mer fundamentalt plan enn andre. I dag er for eksempel kapitalismens praksiser mer formative for sosiale strukturer enn årets mote.²⁸ En habitus produserer nye praksiser etter samme mønster som de sosiale praksisene som formet den; Bourdieu kaller habitus for en «generativ grammatikk».²⁹ Vi har sett at et sentralt aspekt ved kirkelige ritualer som dåp, nattverd og forkynnelse er anerkjennelsen av individets ubetingede verdi for Gud. Gjennom århundrene kan denne anerkjennelsens habitus ha blitt overført på andre livsområder, og bidratt til dannelsen av sosiale strukturer og sosiale forestillinger. Mens ritualer kan virke formativt for habitus i førmoderne samfunn, er skolen en formativ kraft for habitus i moderne samfunn, påpeker Bourdieu.³⁰ Kirkas satsing på konfirmantundervisning på 1700-tallet resulterte i allmueskolen, som derfra har utviklet til dagens skolevesen uten kirkelige bindinger overhodet. Samtidig opprettholder skolevesenet fortsatt en anerkjennelsens habitus i samfunnet, som viderefører forestillingen om alle individers likeverd og ukrenkelighet. Sosiologen Hans Joas peker på en tilsvarende kontinuitet fra menneskesynet som før ble etablert gjennom kirkelige ritualer som dåp, til «sakraliseringen av individet» i dagens sekulære menneskerettigheter.³¹ Disse eksemplene illustrerer en migrasjon av praksisforståelser som opprinnelig ble sosialt etablert i rituell kontekst over til andre institusjoner og til lovgivningens domene, en migrasjon som habitus-begrepet hjelper oss å forstå. Anerkjennelsens habitus evner å bevege seg mellom kristne

26 Wacquant, «A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus», 530.

27 Bourdieu, «Habitus», 159.

28 Swidler, «What anchors cultural practices?», 81–82.

29 Wacquant, «A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus», 530; Bourdieu, «Habitus», 170.

30 Bourdieu, «Habitus», 159.

31 Kloster et al., *Hellig makt*, 27.

og sekulære livssyn, og mellom Honneths tre sfærer for anerkjennelse: privatsfæren, den rettslige sfæren og den solidariske sfæren.³²

Den samfunnsmessige betydningen av kirkelige praksiser som kommuniserer evangeliet om den ubetingede aksept, har vært – og er fortsatt – å bidra til å opprettholde en anerkjennelsens habitus. Troens praksiser, slik de er beskrevet her, er sentrert rundt anerkjennelsen av enkeltindividets ukrenkelige verdi og stemme i lys av evangeliets løfte. Hartmut Rosa påpeker:

Demokrati har brug for lydhøre hjerter, ellers fungerer det ikke. Men et sådant lyttende hjerte falder ikke ned fra himmelen, det er i det hele taget svært at indtage en sådan holdning i et aggressionssamfund.³³ Den tese, jeg i dag gerne vil slå til lyd for er, at det i særdeleshed er kirkerne, der har fortællinger og et kognitivt reservoir til rådighed, og ritualer, praktikker og rum, hvor et lydhørt hjerte kan indøves og måske også erfares.³⁴

Rosa påpeker at for ham som sosiolog er spørsmålet om den kristne troens sannhet meningsløst, men den kristne troens *sosiale funksjon* er et sosiologisk tema. Og den funksjonen som han her påpeker handler om opprettholdelsen av anerkjennelsens habitus i det sekulære samfunnet gjennom kirkelige praksiser som angår menneskesynet. Gjennom deltakelse i livsriter og gudstjenester kultiveres et lyttende verdensforhold og en evne til å anerkjenne verdien av den andres stemme.³⁵ I et senkapitalistisk aggresjons- og akselerasjonssamfund er kirkas sosiale praksiser en av stadig færre arenaer som kultiverer denne typen verdensforhold sier Rosa. Denne formen for habitus er ikke bare viktig for kirka, men for demokratiet: «Hvis samfundet mister det, hvis det glemmer den form for relationsmulighed, så er det endegyldigt ferdigt. Og derfor kan svaret på spørsmålet om, hvorvidt det nuværende samfund stadig har brug for kirken eller religion, kun lyde: Ja!»³⁶

Troens kollektive praksiser kultiverer anerkjennelsens habitus som i seg selv – uavhengig av livssyn – er en forutsetning for at både velferdsstat og demokrati skal være velfungerende. En slik kulturell habitus er ikke tro i streng forstand, slik vi har sett tradisjonell teologi definere den, og

32 Habitus kommer ifølge Bourdieu kun til syne som praksishandlinger: [*M*]odus operandi kommer til syne i *opus operatus* og kun der (Bourdieu, «Habitus», 166).

33 Rosa, *Demokrati har brug for religion*, 53.

34 Rosa, *Demokrati har brug for religion*, 54.

35 Rosa, *Demokrati har brug for religion*, 71.

36 Rosa, *Demokrati har brug for religion*, 72.

denne formen for habitus overskrider også livssynsmessige skillelinjer i samfunnet. En kan innvende at innflytelsen fra kirkas praksiser i det sekulære samfunnet synes relativt minimal sammenlignet med innflytelsen fra andre institusjoner, som skolevesen og demokratiske institusjoner, som også bidrar til å kultivere anerkjennelsens habitus gjennom sine praksiser.³⁷ Men nestekjærlighetens praksis er et helt definerende trekk ved kirkas tro, som historisk sett har kultivert anerkjennelsens habitus i den nordiske kulturen lenger enn noen andre institusjoner. Som sådan har anerkjennelsens habitus i den sekulære kulturen likevel med tro å gjøre i vid forstand.

Anerkjennelse av en annen orden

Jeg har så langt behandlet troens offentlige praksisdimensjon med utgangspunkt i sosialfilosofiske teorier om anerkjennelse. Imidlertid er det noen sider ved troens form for anerkjennelse som faller ut av synsfeltet i teoriene til Axel Honneth og Cynthia Fleury. Troens form for anerkjennelse tilhører en annen orden enn den rent horisontale.

For det første beskriver Fleury anerkjennelsen som et mellommenneskelig imperativ. Hvor det ikke er noen anerkjennelse, er det opp til mennesket selv å skape den. Problemet med denne tilnærmingen er at anerkjennelse ikke bare er en selvkonstituerende handling, men en respons – anerkjennelse forutsetter anerkjennelse. Det innebærer ikke at det er umulig, men likevel at det å skape en anerkjennelsens praksis ut av intet – *ex nihilo* – ligger utenfor menneskets ordinære kapasitet, akkurat som mennesket ikke kan rettferdiggjøre seg selv gjennom sine egne rettferdige gjerninger. Det sosiale fortrinnet ved kirkas anerkjennelsespraksis er nettopp det som gjør den problematisk i et sekulært samfunn: Anerkjennelsens opphav ligger utenfor mennesket selv og oppstår ikke i menneskets horisontale relasjoner, men i menneskets vertikale relasjon. Mennesket forholder seg passivt mottakende i sin ufullkommenhet, og det er som sådan det tilskrives en fremmed rettferdighet. Når dette kommer til uttrykk gjennom troens praksiser er det ikke presten som anerkjenner sine medmennesker, det er Gud som anerkjenner menneskene gjennom evangeliets løfte, som det er prestens plikt å forvalte – uavhengig av hva presten selv måtte mene eller føle. Dermed bryter det Fleury kaller *the injunction to care* inn i fellesskapet ovenfra og setter i gang det menneskelige initiativ. Det er anerkjennelsens logikk i troen slik

37 Se anerkjennelsesteoriens implikasjoner for utdanning og demokrati, se antologien *Recognition and Freedom*, redigert av Odin Lysaker og Jonas Jakobsen (2015).

den beskrives i luthersk teologi, nestekjærlighetens horisontale praksiser er anerkjennelsens praksiser, men har sin kilde i evangeliets vertikale og betingelsesløse anerkjennelse. Den fremmede rettferdigheten skaper, i tråd med Honneths analyse, en opplevelse av frihet, takknemlighet og vilje til selvoppofrelse for andre. Dermed er evangeliet startskuddet for en anerkjennelsens praksis, hvor mennesker motiveres til å anerkjenne medmenneskers verdi uavhengig av deres handlinger eller personlige kvaliteter. Det som starter som tro, sprer deretter sine praktiske ringvirkninger i samfunnet. I denne anerkjennelsens habitus ligger en samfunnsdannende dynamikk.

For det andre er troens anerkjennelse i prinsipiell forstand ikke situasjonsbetinget, ustabil og relativ, slik menneskelige former for anerkjennelse er. Den er vertikalt forankret i Guds løfte, og står fast uavhengig av menneskelige faktorer, gjennom liv og død. Det gjør den til en ultimat form for anerkjennelse med potensial til å treffe menneskets selvforståelse på et dypere plan, gitt at mennesket setter sin lit til løftet, og kan som sådan gestalte en ny væren i verden. Til forskjell fra sekulære former for anerkjennelse skaper løftet om Guds ubetingede aksept en form for anerkjennelse som kombinerer både menneskets vertikale og horisontale akse. Den oppretter en tilhørighet ikke bare på et mellommenneskelig plan, men også på et eksistensielt, symbolsk og metafysisk plan. Evangeliets løfte reetablerer verden som «hjem».

For det tredje makter troens anerkjennelse å oppstå også der alle former for menneskelig anerkjennelse skulle utebli, kun i kraft av evangeliets løfte. Løftet skaper tro *ex nihilo*, det kommer ut av intet som en fremmed rettferdighet. Mennesket gis anerkjennelse midt i dets ufullkommenhet og på tross av den. I denne vertikale kilden til anerkjennelse ligger et bolverk mot bitterhetens makt som en sekulær og rent horisontal forståelseshorisont ikke makter å etablere, ifølge Fleury. Det sekulære mennesket er radikalt prisgitt de andres blick: «The will to compare betrays the emptiness that moves us, the fear of being nothing, so we search and we compare to ensure that we are better or, inversely [...] that we are inferior: this is what becomes unbearable, so much so that it is necessary to sully our values and denigrate the other in order to invalidate this comparison.»³⁸ Mangelen på vertikal anerkjennelse intensiverer behovet for horisontal anerkjennelse, og når den horisontale anerkjennelsen uteblir, skapes forbitrelse og forgiftede relasjoner.³⁹ En tilsvarende dynamikk oppstod langs den vertikale aksens

38 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 37–38.

39 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 153.

hos Luther. Han beskriver hvordan opplevelsen av å ikke være akseptert i Guds øyne fikk ham som ung munk til å hate Gud, men også hvordan forbitrelsen snudde til kjærlighet etter at han forstod budskapet om Kristi ubetingede nåde. Hvis derimot sekulære former for anerkjennelse uteblir, finnes det ingen Kristus å søke betingelsesløs aksept hos, intet løfte om en transcendent kilde til nåde hinsides mangelen på anerkjennelse her og nå. Evangeliets løfte beholder sin vertikale forankring om horisontale former for anerkjennelse skulle utebli.

For det fjerde oppstår ikke troens anerkjennelse som en konsekvens av menneskets iboende fullkommenhet, og prinsipielt sett påvirkes den heller ikke av menneskets ufullkommenhet. Det innebærer at ufullkommenheten, synden og døden holdes fast og bekreftes, uten at det får ødelegge anerkjennelsen og uten at fremmedgjøringen makter å skape forbitrelse. Også dette avviker fra menneskelige former for anerkjennelse. Kristendommens humanisme er en ydmyk humanisme, en humanisme som tar innover seg det tragiske. «It does not aim for grandeur at any price, for this would tarnish it», innser Fleury.⁴⁰ Døden på korset er en fortelling om å fastholde erkjennelsen av sin egen ufullkommenhet og det tragiske ved tilværelsen, uten dermed å gi opp troen på det finnes en anerkjennelse som står fast uavhengig av dette.

Ingen av disse fire kvalitetene er udiskutable i det sekulære. Men som praksisform skaper og opprettholder troen en opplevelse av anerkjennelse på et individuelt, sosialt og metafysisk nivå, og gestalter en visjon om individets tilhørighet langs både en vertikal og horisontal akse.

«Those who live in the dispute of 'justifications', asking about the ground of their own lives within this world, are told that everything is groundless and gratuitous, and they need not ground or justify themselves; it is grounded and justified only by God's free and ungrounded Word of love.»⁴¹ Praksiser som kommuniserer evangeliet bidrar til å forme en anerkjennelsens habitus i det sekulære samfunnet som virker på sine egne premisser, som en surdeig, samtidig som anerkjennelsens opphav forblir av en annen orden, en skapelse av intet gjennom Ordet.

40 Fleury, *Here Lies Bitterness*, 66–67.

41 Bayer, *Living by Faith*, 80.

Oppsummering

Troens erfaringsdimensjon har i det foregående vist seg å være et flerdimensjonalt begrep. Luther knytter troen både til det indre og ytre menneske, som vi har utforsket under betegnelsen troens vertikale og horisontale akse. Levd tro er dessuten både et subjektivt og et kollektivt fenomen, hvor det sistnevnte har brakt oss inn i ekklesiologien. Siden vi har å gjøre med et område innenfor den menneskelige erfaring, har jeg valgt å utforske troens allmennmenneskelige aspekter primært ved hjelp av sosialfilosofiske og praksisteoretiske perspektiver. Som en konsekvens av denne interdisiplinære tilnærmingen har trosbegrepet også blitt åpnet opp og har gjort oss i stand til å skjelne mellom tro i streng og vid betydning. Vi har sett at tro i streng forstand kan forstås som tillit til løftet om Guds ubetingede aksept, og at tro i en vid og avledet betydning kan forstås som anerkjennelsens habitus, noe som dermed visker ut grenseoppgangen mellom kirkelige og sekulære kontekster. Det siste har også gjort oss i stand til å identifisere trospraksisenes meningsbærende potensial innenfor en sekulær kultur og forståelsesramme, som også har pekt i retning av disse praksisenes generelle, samfunnsmessige betydning. Denne refleksjonen over prestetjenestens formål i vid forstand avrunder utforskningen av rollens kilder, mandat, funksjon og formål. I det følgende skal vi spørre hvordan dette pastoralteologiske bidraget til en teologisk profesjonsteori kan forstås i relasjon til eksisterende pastoralteologiske modeller?

Evangeliets tjeneste – et pastoralteologisk utblikk

I bokas innledende kapittel tok jeg utgangspunkt i pastoralteologen Klessmanns teori om fire kilder til prestens rolleforståelse: prestens gitte situasjon og kontekst, Bibelen og andre autoritative skrifter i prestens gitte kirkesamfunn, rådende pastoralteologiske modeller og prestens egen personlighet.¹ En innledende situasjonsbeskrivelse skisserte hvordan presterollen har blitt utformet etter årtusenskiftet i norsk sammenheng, gjennom politiske vedtak, offentlige diskusjoner og populærkulturelle fremstillinger. Resten av boka representerer et kulturhermeneutisk forsøk på å forstå hva en prest er i lys av denne konteksten. Resultatet av dette forsøket på å etablere en teologisk profesjonsteori har i seg selv vært en pastoralteologisk modell. Avslutningsvis vil jeg drøfte hvordan denne modellen kan plasseres i en pastoralteologisk kontekst, hvordan den forholder seg til allerede etablerte prestemodeller ikke minst i tysk protestantisk sammenheng.

Kilder til ulike pastorale modeller ligger allerede i prestens oppgaver. Presten kan forstås som *forkynner* med utgangspunkt i prestens prekenpraksis eller som *lærer* i lys av ansvaret for «å lære evangeliet». *Sjelesørgeren* er en rolletype som ligger i prestens praksis knyttet til åndelige og eksistensielle samtaler, mens *liturgen* betegner presten i rollen som sakramentsforvalter og gudstjenesteleder. *Lederrollen* gjenspeiles i de tradisjonelle begrepene eldste, hyrde og tilsynsmann. Alle disse rollemodellene er legitime fordi de vektlegger aspekter ved prestens praktiske tjeneste, og som vi skal se i det følgende gjelder dette også for pastoralteologiens idealtypiske rollemodeller.

¹ Klessmann, *Das Pfarramt*, 184.

Modeller av presten

En klassisk typologi for å forstå presterollen ble utviklet av den katolske teologen Avery Cardinal Dulles (1918–2008) i boka *Models of the Church* (1974). Dulles identifiserer seks typer presteroller på bakgrunn av seks kirkemodeller. Presten som *embetsmann* springer ut av den førmoderne katolske kirke som toppstyrt embetshierarki, hvor presten representerte institusjonell makt.² Modellen av presten som *felleskapsbygger* ble utviklet som reaksjon mot dette, og vektla presten som lokalmenighetens leder.³ Vi har allerede behandlet *offerpresten* som en svært gammel og viktig preste-modell, som også Dulles identifiserer i tilknytning til den katolske forståelsen av kirka som sakramentalt fellesskap og presten som en særskilt hellig person.⁴ I kontrast til denne modellen understrekte protestantisk teologi på 1900-tallet presten som *forkynner*, hvor det hellige ikke var knyttet til presten, men til prestens budskap.⁵ Deretter vendte frigjøringsteologien fokuset mot kirkas ansvar for verdens undertrykte, og modellerte presten som sosialetisk *hjelper*.⁶ Den sjette og siste prestemodellen baserer seg på presten som *discipel*, noe som krever at rollen forbeholdes de mest modne og kunnskapsrike i fellesskapet.⁷

I lys av Dulles' typologi faller prestemodellen som denne boka har rede-gjort for nærmest forkynnerrollen og lengst fra offerprestrollen, noe som ikke er overraskende gitt modellens nytestamentlige og lutherske forankring. Samtidig rommer bokas modell også tydelige elementer av hjelpermodellen og fellesskapsbyggeren,

Vi gjenfinner to av Dulles' modeller, *forkynneren (herolden)* og *hjelpe-ren*, hos den tyske pastoralteologen Manfred Josuttis (1936–2018). Josuttis utvikler samtidig en religionsfenomenologisk inspirert forståelse av preste-rollen som *veileder i hellighetssonen*. Josuttis' modell gir en annen og langt åpnere måte å forstå prestens symbolske betydning på i tilknytning til det hellige enn offerprestmodellen. Selv om de kan ligne, lar Josuttis' fenomenologiske tilgang seg kombinere med evangeliet om Kristus som den siste offerprest, i kontrast til middelalderens offerprestmodell. For Josuttis er utgangspunktet det faktum at mennesker møter det hellige på ulike måter, både i livets overganger og i kirkas ritualer. I disse situasjonene kan

2 Dulles, *Models of the Church*, 154–155.

3 Dulles, *Models of the Church*, 155–158.

4 Dulles, *Models of the Church*, 158–160.

5 Dulles, *Models of the Church*, 160–163.

6 Dulles, *Models of the Church*, 164–166.

7 Dulles, *Models of the Church*, 204–214.

presterollen forstås som en «grenselos» i kontakten med det helliges «forbudte» sone.⁸ Selv om denne boka har brukt et annet teoretisk rammeverk, er prestens symbolske representasjon av det hellige i kraft av sin funksjon og oppgaver likevel et viktig element – ikke minst i forbindelse med tanken om evangeliet «foran» tjenesten.

Pastoralteologiske modeller i dag

Klessmann skisserer selv en omfattende typologi basert på pastoralteologiske bidrag med hovedvekt på nyere protestantisk fagtradisjon.⁹ *Menighetsreformatoren* var en modell blant annet formulert av Emil Sulze (1832–1914) i lys av 1800-tallets urbaniseringsprosesser og fremveksten av store bymenigheter. Modellen legger vekt på en horisontal forståelse av det troende prestedømme, og innebærer at prestens rolle først og fremst er å utruste de troende til pastoralt medansvar.¹⁰ Modellen kan i vårt materiale blant annet knyttes til Gisle Johnsons presteideal, overdragelsesteorien og ulike menighetsutviklingskonsepter.

Personlighetsmodellen knyttes til teologen Martin Schian (1869–1944), som tok utgangspunkt i samfunnets fremvoksende individualisme. Han mente forståelsen av presterollen til syvende og sist hvilte på prestens personlighet.¹¹ *Vitnet* er en modell assosiert med Karl Barth og særlig Eduard Thurneysen (1888–1974). Den overlapper med Dulles' *forkynner* og Josuttis' *herold*, som ligger nær modellen som er utmeislet i denne boka.¹² Ernst Lange (1927–1974) utviklet en prestemodell kalt *evangeliets kommunikator*, som adresserte det kristne budskapets kommunikasjonskrise i samtiden som en kritikk av *vitne*-modellen. Den innebar en dreining av fokus fra forkynnelse til kommunikasjon. Uten at budskapet kommuniserte, ville det heller ikke oppnå sitt formål – nemlig å tilegnes som evangelium og skape tro. Langes korrektiv til vitnemodellen overlapper i stor grad med denne bokas kulturhermeneutiske tilnærming og bevisstheten om evangeliet *foran* tjenesten.¹³

I nyere protestantisk teologi utvikles dessuten tanken om presten som *religionshermeneutiker*. Denne modellen knyttes særlig til Wilhem Gräß (1948–) og vektlegger at religion er en relasjonell sannhet som har med

8 Josuttis, *Die Einführung in das Leben*, 18–20, 34, 129.

9 Klessmann, *Das Pfarramt*, 150.

10 Klessmann, *Das Pfarramt*, 150–151.

11 Klessmann, *Das Pfarramt*, 151–152.

12 Klessmann, *Das Pfarramt*, 152–154.

13 Klessmann, *Das Pfarramt*, 155–157.

livsmening å gjøre. Prestens teologiske profesjonsutdanning gjør presten i stand til å hjelpe mennesker i en plural kontekst å fortolke sitt eget liv i lys av det kristne budskapet.¹⁴ Dette kan anses som en videreutvikling av Langes kulturhermeneutiske modell, som også står nær denne bokas posisjon.

I en kultur preget av synkende kunnskap om kristendom, øker behovet for teologisk kompetanse. *Teologen* er en prestemodell utviklet på denne bakgrunnen av Albrecht Grözinger (1949–) og Christian Grethlein (1954–), som portretterer prestetjenesten som en «minnetjeneste». Prestens rolle er å holde kristendommens tradisjoner levende i en sekulær tid.¹⁵ Disse har en noe annen tilnærming enn den som preger denne boka, men står nær Isolde Karles teori om presten som *den profesjonelle*. Hennes poeng er at profesjonaliteten gjør presten fortjent til troverdighet i et sekulært storsamfunn som ikke lenger tilskriver det kristne budskapet autoritet i seg selv. Det gir samtidig en evne til å improvisere kommunikasjonen av evangeliet i møte med en stadig mer uforutsigbar virkelighet.¹⁶ Også i Karles pastoralteologiske modell finner vi flere tilknytningspunkter.

Etter årtusensskiftet har også Josuttis' modell blitt videreutviklet og utvidet av Ulrike Wagner-Rau (1952–), som forstår prestens rolle som en *terskelkyndig* (ty. *Schwelkenkundig*) i bred forstand. Hun bruker terskelen som metafor for en overgang fra ett sted til et annet på en rekke områder, ikke bare i forbindelse med det hellige, men også i sosial, åndelig og organisatorisk forstand, fra å lede overgangsriter til å lede kirkelige endringsprosesser.¹⁷ Denne metaforen tydeliggjør en rekke trekk ved denne bokas prestemodell både knyttet til kjerneoppdraget og til prestens lederfunksjoner. Klessmanns eget alternativ kaller han *den personlighetsspesifikke* presterollen. Mer enn en modell er den en erkjennelse av at rollen alltid vil tilpasses av den enkelte i et komplekst samspill.¹⁸ Fokus i denne boka har imidlertid vært å gå til presterollens ytre kilder slik de har manifestert seg gjennom historiske tekster og praksiser. Uavhengig av situasjon og personlige forutsetninger handler prestens mandat om evangeliets tjeneste gjennom forkynnelse, undervisning, sakramentsforvaltning, sjelesorg og ledelse.

14 Klessmann, *Das Pfarramt*, 164–166.

15 Klessmann, *Das Pfarramt*, 167–169.

16 Klessmann, *Das Pfarramt*, 169–172.

17 Klessmann, *Das Pfarramt*, 172–174.

18 Klessmann, *Das Pfarramt*, 174–184.

Evangeliets tjeneste

Presterollen utgjør et kulturelt minne med dype historiske røtter som har mange forgreininger. Det er en rolle som tillegges uvanlig mange forestillinger, assosiasjoner og forventninger. Samtidig er presterollen en profesjon i det sekulære samfunnet, en offentlig regulert stillingskategori blant mange andre. Behovet for en teoretisk refleksjon rundt hva denne rollen er og skal være i spennet mellom dens lange forhistorie og samtidens behov, har trengt seg frem i krysningspunktet mellom et underskudd på teologisk grunnlagsrefleksjon på den ene siden, og endringer av rollens kirkelige samfunnsmessige betingelser på den andre. Politiske reformer, offentlige debatter og populærkulturelle fremstillinger former rolleforståelsen. Det kan sette i spill rolleusikkerhet og rollepress, særlig i aktuelle spørsmål om presters kompetansenivå, lederansvar i lokalmenigheten og prestens person.

Ut fra premisset at all teologi er kontekstuel forankret, har jeg tatt utgangspunkt i den nytestamentlige og lutherske tanken om at prestatjeneste først og fremst er evangeliets tjeneste. Med det som premissgrunnlag har jeg forsøkt å skissere en teologisk teori om presterollen. I dette arbeidet har hele bredden av den teologiske fagligheten vist seg å komme til nytte, både bibelfagene, klassiske språk, kirkehistorie, systematisk-teologisk tenkning og praktisk teologi. På den ene siden er dette et ambisiøst prosjekt. På den andre siden er spørsmålene om prestatjenestens mandat, funksjon og formål så grunnleggende at enhver prest bør kunne besvare dem.

Resultatet har blitt et forsøk på å etablere en pastoralteologisk teori. Samtidig er anliggendet også praktisk: Målet har vært å ta opp noen av de mest aktuelle problemstillingene ved presterollen i kirke og samfunn. Det er en tilnærming som ligger nært Don Brownings kulturhermeneutiske konsepsjon både av praktisk teologi og av all teologi som fundamentalt praktisk: «Practical reason within the context of the hermeneutical circle begins in historically situated contexts, moves backwards to understand more deeply the classical ideals that have formed it, but further tests the adequacy to experience of these retrieved formulations as we move forward into the future.»¹⁹ Browning sier videre: «Historical, systematic, and practical theology should be seen as subspecialities of the larger and more encompassing discipline *fundamental practical theology*.»²⁰

¹⁹ Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 182.

²⁰ Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 8.

En sentral innsikt som har blitt gradvis avdekket gjennom dette arbeidet, er differensieringen mellom prestens vertikale akse, akse mellom selvet og Gud, og prestens horisontale akse, som ligger i prestens tjeneste overfor enkeltmennesker, kirke og samfunn. Den førkristne offerpresten knyttes først og fremst til den vertikale akse i kraft av forestillingen om *prestens* eksklusive hellighet, mens den nytestamentlige presten først og fremst knyttes til den horisontale akse i kraft av sin funksjon som et instrument for *budskapets* hellighet. Vi har sett at offerprestmodellen gjennom kirkas historie har en egen evne til stadig å gjenoppfinne seg selv i kirkelig kontekst, mens både de nytestamentlige og reformatoriske forfatterne brøt mer markant med offerpresten enn hva ettertiden gjerne har vært klar over. Uten bruddet vil heller ikke den fulle betydningen av Kristus-hendelsen være åpenbar, heller ikke at prestens opprinnelige mandat og egentlige funksjon er *evangeliets* tjeneste. Med evangeliet som utgangspunkt for forståelsen av presterollen, faller forestillingene om personspesifikke forutsetninger for prestatjeneste bort, mens behovet for teologisk kompetanse og personlig forpliktelse på evangeliet settes i forgrunnen.

Evangeliets løfte om den ubetingede aksept av det ufullkomne menneske (prestatjenestens mandat), setter i spill troens mangfoldige dynamikk i kirke og samfunn, som er prestatjenestens formål. Tro er en forsonende kraft som evner å overkomme ufullkommenhet og fremmedgjøring, og å forsonne mennesker med seg selv, sine medmennesker og sin livsverden. I vid forstand uttrykker troens dynamikk seg også gjennom kollektive anerkjennelsespraksiser som taler sitt eget språk og som kultiverer en anerkjennelsens habitus i samfunnet som sådan. I dette angår prestatjenestens formål ikke bare kirka, men også det sekulære samfunnet kirka er en del av.

Litteratur

- Alfsvåg, Knut. *Bibelen uten filter. Om bibelforståelse, kirke og kjønn*. Efreml forlag, 2020.
- Almås, Kirsten, Anne-Lise Brodtkorb, Anne Dalen, Rosemarie Köhn og Grete Tobiassen. *Presterollen. En kvalitativ intervjuundersøkelse om det å være prest i Den norske kirke*. Tapir forlag, 1989.
- Ammerman, Nancy. *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Oxford University Press, 2014.
- Ammerman, Nancy. *Studying Lived Religion. Contexts and Practices*. New York University Press, 2021.
- Andersen, Svend. «Den gyldne regel i Løgstrups naturlig-lov etik.» I *Skapelsesnåde. Festskrift til Svein Aage Christoffersen*, redigert av Stine Holte, Roger Jensen og Marius Timmann-Mjaaland. Novus forlag, 2017. s. 129–144.
- Angel, Sivert og Elisabeth Tveito Johnsen. «Preaching and political debate on refugees. A 'tyranny of goodness'?» *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 73, nr. 1 (2019): 60–88. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2019.1596978>
- Angel, Sivert. «Ordet og prekenen.» I *Gudstjeneste på ny*, redigert av Geir Tryggve Hellemo. Universitetsforlaget, 2014. s. 50–70.
- Arndt, Johan. *Den sanne kristendom*. Oversatt av Gunnar Dehli. Lutherstiftelsen forlag, 1931.
- Arnulf, Jan Ketil. *Hva er ledelse?* Universitetsforlaget, 2012.
- Askeland, Harald. «Vår lutherske kirkeforståelse må bestå.» *Vårt Land*, 23. mars 2022. s. 16.
- Assmann, Jan. «Communicative and Cultural Memory.» I *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, redigert av Astrid Erll og Ansgar Nünning. Walter de Gruyter, 2008. s. 109–118.
- Astrup, Pernille. «Mindfulness som kirkelig praksis.» I *Spesialprest i livssynsåpent samfunn*, redigert av P.K. Aschim og H. Johannessen. Cappelen Damm Akademisk. s. 319–333. <https://doi.org/10.23865/noasp.207.ch16>
- Austnaberg, Hans. «Alle støtter trusopplæringa. Tverrfagleg samarbeid mellom prestar og undervisningstilsette i utvikling av trusopplæringa.» *Prismet* 68, hefte 3 (2017): 211–229.
- Bagge, Pernille Vigso og Søren Abildgaard. «Menighedsrådets daglige teologiske/ ledelsesmessige tilsyn.» I *Tilsyn i folkekirken*, redigert av Bodil Abildgaard, Erling Andersen, Lisbeth Christoffersen og Per Melhof. Eksistensen Akademisk, 2023. s.189–200.
- Balz, Horst og Gerhard Schneider, red. *Exegetical Dictionary of the New Testament (EDNT)* (Bd.1–3). Eerdmans, 1990.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics Vol. I.1,2; IV.1,2 & 3*. T&T Clark. 2009. (Pagineringen følger den tyske utgaven)
- Barth, Karl. *Imføring i evangelisk teologi*. Oversatt av Kjetil Hafstad. Land og kirke, Gyldendal, 1978.
- Barth, Karl. *The Epistle to the Romans*. Oversatt av Edwyn Hoskyns fra 6. utgave. Oxford University Press, 1968 [1928].
- Bayer, Oswald. *Living by Faith. Justification and Sanctification*. Eerdmans, 2003.
- Bayer, Oswald. *Theology the Lutheran Way*. Oversatt av Jeffrey G. Silcock og Mark C. Mattes. Fortress Press, 2017.

- Beard, Mary. «Priesthood in the Roman Republic.» I *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, redigert av Mary Beard og John North. Duckworth, 1990. s. 17–48.
- Beard, Mary og John North, red. *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Duckworth, 1990.
- Bell, Catherine. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, 1997.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, 1992.
- Bergem, Ragnar Misje. *Politiisk teologi*. Dreyer, 2019.
- Bergens Tidende*. «En mørkemann snakker ut.» 11. september 2020, <https://www.bt.no/btmagasinet/i/y3LBme/en-moerkemann-snakker-ut>.
- Bibelen*. Bibelselskapet, 2024, <https://bibel.no/nettbibelen/les>.
- Birger, Carl Sjösvärd. «Bottom-up eller top-down? På spaning efter en holistisk ämbetsyn i den lutherskatraditionen.» I *Vigd til tjänst. Om ämbetet i Svenska kyrkan*, redigert av Karin Rubenson og Karin Tillberg. Verbum, 2024. s. 59–88.
- Bispemøtet. BM 27/18 Arkivsaksak: 18/02176-2: «Kvalifikasjonskrav for preste-tjeneste.»
- Bjørn, Anne Kjersti. «De tre (fire) preste-rollene i TV-serien *Herrens veier*.» *Nytt norsk kirkeblad* 3 (2019): 15–20.
- Bolman, Lee og Terrence Deal. *Nytt perspektiv på organisasjon og ledelse. Struktur, sosiale relasjoner, politikk og symboler*. Oversatt av Kari Marie Thorbjørnsen. Gyldendal, 2014.
- Bonden, Ole Kristian. «Identitet og tilhørighet. Konfirmasjon i folkekirken.» I *Kirke for folk flest?*, redigert av Ole Kristian Bonden, Halvor Moxnes og Aud V. Tønnessen. Spesialtrykk av *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2022): 119–132.
- Bonden, Ole Kristian, Halvor Moxnes og Aud V. Tønnessen. «Hva er det å være folkekirke i dag?» I *Kirke for folk flest?*, redigert av Ole Kristian Bonden, Halvor Moxnes og Aud V. Tønnessen. Spesialtrykk av *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2022): 5–9.
- Borgehammar, Stephan. «Den praktiska teologin som professionsteori.» *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 97 (2021): 69–90. <https://doi.org/10.51619/stk.v97i1.22518>
- Bourdieu, Pierre. «Habitus. Om Erwin Panofskys 'Gotiske arkitektur og skolastikk'.» I *Gotik: Arkitektur, skolastik, habitus*. Redigert og oversatt av Vagn Lyhne. Forlaget Klim, 2002.
- Bradshaw, Paul, Maxwell Johnson og Edward Philips. *The Apostolic Tradition. A Commentary*. Fortress Press, 2002.
- Brodd, Sven-Erik. «Det treledade ämbetet. Om föreställningsvärldar i förändring.» I *Vigd til tjänst. Om ämbetet i Svenska kyrkan*, redigert av Karin Rubenson og Karin Tillberg. Verbum, 2024. s. 89–122.
- Brown, Francis, Samuel Rolles Driver og Charles Briggs. *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (BDB)*. Hendrickson, 1994.
- Browning, Don S. *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. Fortress Press, 1996.
- Bruun, Mikael. «Nei, Lægdene, vi er ikke i mot kvinner.» *Vårt Land*, 19. august 2020.
- Braathen, Carl E. *Principles of Lutheran Theology*. Augsburg Fortress, 1983.
- Bugenhagen, Johannes. *Den rette Ordinants som nu sist paa Herre dagen y Ottense bleff offuer seet oc beseelet, huorledis Kircketiennisten skal holdis vdi Danmarckis oc Norges Riger, oc de hertugdømme Slesuig Holsten*. Prented wdi Kiøbmenhaffn wed Hans Wyngaardt, 1542.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Prentice Hall, 1970.
- Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. Charles Scribner's sons, 1958.
- Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik. *De apostoliske fedre*. Lunde Forlag, 1984.
- Campanhausen, Hans von. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the First Three Centuries*. Hendrickson Publishers, 1997.
- Caprona, Yann de. *Norsk etymologisk ordbok. Tematisk ordnet*. Kagge, 2013.
- Carroll, Jackson W. *As One With Authority. Reflective Leadership in Ministry*. Westminster John Knox Press, 1993.

- Carson, Donald A., Douglas J. Moo og Leon Morris. *An Introduction to The New Testament*. Zondervan, 1992.
- Certeau, Michel de. *Spor af historien. Essays om historiefilosofi og samfund*. Oversettelse og innledning ved Laurits Lauritsen. Vintens forlag, 1975.
- Childs, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Westminster John Knox Press, 1974.
- Christensen, Torben. «Evangelium og verden.» I *Luthers skrifter i udvalg. Bind 4: Evangelium og samfundsliv*, redigert av Torben Christensen. Eksistensen, 2017 [1964].
- Christoffersen, Mikkel Gabriel og Niels Henrik Gregersen. «Resonance, Risk, and Religion. Gerd Theißen and Hartmut Rosa on Religious Resonance.» *Philosophy, Theology and the Sciences* (PTSc) 6, (2019): 6–32. <https://doi.org/10.1628/ptsc-2019-0003>
- Christoffersen, Svein Aage. *Handling og dømmekraft. Etikk og menneskesyn i lys av kristen kulturarv*. 2. utgave. Universitetsforlaget, 2012.
- Christoffersen, Svein Aage. «Luthers evangeliske bibelsyn.» *Vårt Land*, 5. august 2021. s. 18–19.
- Christoffersen, Svein Aage. *Profesjonsetikk. Om etiske perspektiver i arbeidet med mennesker*. Universitetsforlaget, 2005.
- Clark, Constantina A. «Exploring the True Identity of Junia: Prominent among the Apostles.» *Journal of Early Christian History* 8 nr. 3 (2018): 96–106. <https://doi.org/10.1080/2222582X.2019.1585894>
- Confessio Augustana* (CA). I *Den norske kirkes bekjennesskrifter på norsk, tysk og latin*, redigert av Sigurd Normann. Lutherstiftelsen forlag, 1930. s. 18–143.
- Cottingham, John. *The Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value*. Cambridge University Press, 2005.
- Critchley, Simon. *Uendelig krevende. Forpliktelsens etikk, motstandens politikk*. Oversatt av Lars Holm-Hansen. Cappelen Damm, 2019.
- Dagen. «Hva som må til for å være prest.» 4. januar 2021, <https://www.dagen.no/nyheter/hva-som-ma-til-for-a-vaere-prest/687085>.
- Danbolt, Lars Johan og Hans Stifoss-Hanssen. *Gråte min sang. Minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Høyskoleforlaget, 2007.
- Danmarks og Norgis Kirke-Ritual. Trykt af Joachim Schmedtgen, København, 1685.
- Den norske kirke. «BM 2024 - 2027 47/24. Arkivsaksak: 20/01358-37.» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2024/bispem%C3%B8tet%20oktober%202024/4724%20vigslingsliturgier/20_01358-37%20vigslingsliturgier%201537098_13_1.pdf
- Den norske kirke. *Den norske kirkes identitet og oppdrag. Uttalelse fra Kirkemøtet 2004*. Kirkerådet, 2004.
- Den norske kirke. *Gud gir – vi deler. Plan for trosopplæring i Den norske kirke*. Kirkerådet, 2010.
- Den norske kirke. *Kirkelige handlinger. Gudstjenestebok for Den norske kirke, Del II*. Verbum, 1992 [1977].
- Den norske kirke. *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Kirkerådet, 1999.
- Den norske kirke. *Kirkens embete og råd. Hvem skal bestemme hva – og hvorfor?* Kirkerådet, 1987.
- Den norske kirke. «Protokoll for Kirkemøtet 2025.» <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2025/protokoll%20kirkem%C3%B8tet%202025.pdf>
- Den norske kirke. *Samhandling i en selvstendig folkekirke – ny kirkelig organisering. Prosjekt kirkelig organisering 2019–2021. Hovedutvalgets sluttrapport*. Kirkerådet, 2021.
- Den norske kirke. «Tjenesteordning med kvalifikasjonskrav for menighetsprester.» Kirkerådet, 2022.
- Den norske kirke. «Vigsling til kantortjeneste.» Kirkerådet, 1998.
- Dokka, Trond Skard. «Hva er en prest? Embetsteologi med utblikk mot tjenesten som institusjonsprest.» I *Spesialprest i livssynsåpent samfunn*, redigert av Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen. Cappelen Damm Akademisk, 2023. s. 139–58. <https://doi.org/10.23865/noasp.207.ch5>

- Dokka, Trond Skard. *Som i begynnelsen – innføring i kristen tro og tanke*. Gyldendal Akademisk, 1999.
- Dulles, Avery Cardinal. *Models of the Church. Expanded Edition*. Random House, 1991.
- Ebeling, Gerhard. «Das Priestertum in Protestantischer Sicht.» I *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. s. 183–196.
- Ebeling, Gerhard. *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Siebenstern, 1964.
- Ebeling, Gerhard. «Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache.» I *Wort und Glaube. Dritter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*. J.C.B.Mohr (Paul Sibeck), 1975. s. 3–28.
- Ebeling, Gerhard. *Luther. En innføring i hans tenkning*. Oversatt av Svein Aage Christoffersen. Land og kirke, Gyldendal, 1978.
- Ebeling, Gerhard. «On the Doctrine of the *Triplex Usus Legis*.» I *Word and Faith*. Oversatt av James W. Leitch. Fortress Press, 1963. s. 62–78.
- Ebeling, Gerhard. «Reflexions on the Doctrine of the Law.» I *Word and Faith*. Oversatt av James W. Leitch. Fortress Press, 1963. s. 247–281.
- Ebeling, Gerhard. «Was heißt Glauben?» I *Wort und Glaube. Dritter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*. J.C.B.Mohr (Paul Sibeck), 1975. s. 225–235.
- Elliot, John H. *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase 'basileion hierateuma'*. E. J. Brill, 1966.
- Elstad, Hallgeir. «...en Kraft og et Salt i Menigheden...» *Ein studie av dei såkalla «johnsonske prestane» i siste halvpart av 1800-talet i Noreg*. Unipub forlag, 2000.
- Elstad, Hallgeir. «Folkekyrkjeomgrepet – opphav og utvikling. Tysk og nordisk kontekst.» I *Folkekirke nå*, redigert av Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli og Vidar Haanes. Verbum akademisk, 2015. s. 21–33.
- Elstad, Hallgeir og Per Halse. *Norsk kristendomshistorie*. Samlaget, 2021.
- En Kircke Ordinantz, Hvor effter alle, Baade Geistlige oc Verdslige udi Norgis Rige, skulle sig rette oc forholde*. Kiøbenhaffn Hoff, 1607.
- Engedal, Leif Gunnar. «Guds hjerte og menneskets sjel. Momenter til analyse av sjelesorgens teologiske og dynamiske egenart.» *Koinonia* nr. 1 (2000): 7–26.
- Erb, Peter C., red. *Pietists. Selected Writings*. Paulist Press, 1983.
- Espedal, Gry. *Løsningsfokusert sjelesorg*. Gyldendal, 2020.
- Fagermoen, Tron. «Et valg mellom visjoner? En analyse av ulike kirkesyn i kirkevalgkampen 2015.» *Tidsskrift for Praktisk Teologi* 33, nr. 1 (2016): 4–16. <https://doi.org/10.48626/tpt.v33i1.5445>
- Farley, Edward. «Preaching the Bible and Preaching the Gospel.» I *A Reader on Preaching. Making Connections*, redigert av David Day, Jeff Astley og Leslie J. Francis. Routledge, 2005. s. 65–74.
- Felter, Kirsten Donskov, Fredrik Saxegaard, Tone Stangeland Kaufman og Lars Johan Danbolt. «Et brutalt virkelighetsmøde.» *Teologisk tidsskrift* 11, nr. 4 (2022). s. 200–12. <https://doi.org/10.18261/tt.11.4.3>
- Fitzgerald, Allan D., red. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Eerdmans Publishing, 1999.
- Fleury, Cynthia. *Here Lies Bitterness – Healing from Resentment*. Oversatt av Cory Stockwell. Polity Press, 2022.
- Forskrift om kvalifikasjonskrav for tilsetting som prest i Den norske kirke* 2016, <https://lovdata.no/dokument/LTI/forskrift/2016-04-11-1810>.
- Francke, August Hermann. «If and how one may be certain that one is a child of God.» I *Pietists – Selected Writings*, redigert av Peter Erb. Paulist Press, 1983. s. 145–148.
- Francke, August Hermann. «On the resurrection of our Lord.» I *Pietists – Selected Writings*, redigert av Peter Erb. Paulist Press, 1983. s. 128–134.
- Francke, August Hermann. «Pure and Unblemished Worship.» I *Pietists – Selected Writings*, redigert av Peter Erb. Paulist Press, 1983. s. 159–164.

- Fretheim, Kjetil. «Menighetsrådet.» I *Ansatte og frivillige. Endringer i Den norske kirke*, redigert av Kjetil Fretheim. IKO-Forlaget, 2014. s. 57–72.
- Fretheim, Kjetil. «Church Leadership and Congregational Change.» I *Church Reform and Leadership of Change*, redigert av Harald Askeland og Ulla Schmidt. Pickwick Publications, 2015. s. 75–91.
- Fri Tanke. «Folkekirken – maktretorikk fra statskirken.» 4, nr. 4 (2004): 12–13.
- Fædrelandsvennen. «Ikke-teolog blir prest.» 26. juni 2000. s. 1.
- Fæhn, Helge. *Messe med mening. Praktisk-liturgiske refleksjoner*. Luther forlag, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2. utgave. Oversatt av Joel Weinsheimer og Donal G. Marshall. Sheed & Ward, 1993.
- Garland, Robert. «Priests and Powers in Classical Athens.» I *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, redigert av Mary Beard og John North. Duckworth, 1990. s. 73–94.
- Gerkin, Charles V. *An Introduction to Pastoral Care*. Abingdon Press, 1997.
- Gordon, Richard. «From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology.» I *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, redigert av Mary Beard og John North. Duckworth, 1990. s. 177–198.
- Gordon, Richard. «Religion in the Roman Empire.» I *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, redigert av Mary Beard og John North. Duckworth, 1990. s. 233–256.
- Gordon, Richard. «The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors.» I *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, redigert av Mary Beard og John North. Duckworth, 1990. s. 199–232.
- Grandal, Kjetil. *En kjærlighet med rom for alle? Apokatastasistanken i lys av gudsbildet med henblikk på moderne protestantisk teologi*. Doktorgradsavhandling, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2000.
- Grane, Leif. *Protest og konsekvens. Faser i Martin Luthers tænkning indtil 1525*. Gyldendal, 1968.
- Grandy-Teig, Andreas. «Grunnlaget for liturgisk forbønn i det seinmoderne – nokre teologiske moment.» *Teologisk tidsskrift* 11, nr. 2 (2022): 56–65. <https://doi.org/10.18261/tt.11.2.2>
- Grant, Robert McQueen og David Tracy. *History of the Interpretation of the Bible*. Fortress Press, 1988.
- Gregory the Great. *Pastoral Care. Regula Pastoralis*. Oversatt av Henry Davies. S.J. Newman Press, 1950.
- Grevbo, Tor Johan. «Kvalifisert prestetjeneste – hva er det?» *Vårt Land*, 14. november 2022.
- Grimelund, Andreas. *Forelæsninger over practisk Theologie, i kort Sammendrag*. Feilberg og Landmarks Forlag, 1856.
- Grung, Anne Hege, Lars Johan Danbolt og Hans Stifoss-Hanssen. «Sjelesorg på plass. På sporet av dagens sjelesorgpraksis i Den norske kirke.» *Tidsskrift for praktisk teologi* 33, nr. 1 (2016): 28–43.
- Grunnloven (Kongeriket Norges Grunnlov)* 2012. <https://lovdata.no/lov/1814-05-17-bm>
- Gunnes, Gyrid. «Hvem skjuler seg bak 'det allmenne'? Representasjon, folkekirke og skandinavisk skapelsesteologi.» I *Populisme og kristendom*, redigert av Kristin Graff-Kallevåg, Sven Thore Kloster og Sturla Stålsett. Cappelen Damm Akademisk, 2021. s. 165–187.
- Habermas, Jürgen. Om Gadamers *Sannhet og metode*. Oversatt av Sissel Lægred. I *Hermeneutisk lesebok*, redigert av Sissel Lægred og Torgeir Skogen. Spartacus, 2001. s. 307–318.
- Hansen, Helge. «'Og så er pårørendestøtten på vei, sykehuspresten.' Krisehåndtering i det livssynsåpne rom: Gjennomtenkning av en praksis.» I *Spesialprest i livssynsåpent samfunn*, redigert av Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen. Cappelen Damm Akademisk, 2023. s. 291–304. <https://doi.org/10.23865/noasp.207.ch14>
- Hanson, Bradley C. *A Graceful Life. Lutheran Spirituality for Today*. Fortress Press, 2000.
- Hector, Kevin. *Christianity as a Way of Life – A Systematic Theology*. Yale University Press, 2023.
- Heelas, Paul, Scott Lash og Paul Morris, red. *Detraditionalization*. Blackwell, 1996.
- Hegstad, Harald. *Den virkelige kirke – bidrag til ekklesiologien*. Tapir, 2009.

- Hegstad, Harald. «Menighetsutvikling i folkekirken. Grunnlag og formål.» I *Menighetsutvikling i folkekirken: Erfaringer og muligheter*, redigert av Erling Birkedal, Harald Hegstad og Turid Skorpe Lannem. Prismet bok, 2012.
- Hillestad, Erik. «Folkekirke – for menneskets skyld.» I *Kirke for folk flest?*, redigert av Ole Kristian Bonden, Halvor Moxnes og Aud V. Tønnessen. Spesialtrykk av *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2022): 31–46.
- Hjorthaug, Torbjørn Backer. «Tidligere § 2 første og andre punktum (1814–2012).» I *Grunnloven. Historisk kommentarutgave 1814–2020*, redigert av Ola Mestad og Dag Michalsen. Universitetsforlaget, 2021. s. 91–114. <https://doi.org/10.18261/9788215054179-2021-007>
- Honneth, Axel. *Behovet for anerkendelse*. Oversatt av Mogens Chrom Jacobsen. Hans Reitzels Forlag, 2005.
- Honneth, Axel. *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Oversatt av Joseph Ganahl. Polity, 2010.
- Honneth, Axel. *Tingliggjøring og anerkjennelse. Et nytt blikk på et gammelt begrep*. Oversatt av Inger Sverreson Holmes. Cappelen Damm Akademisk, 2019.
- Hougsnæs, Marit Halvorsen. «Feilaktige påstander om ny kirkeordning.» *Vårt Land*, 26. mai 2021. s. 12–13.
- Husevåg, Margit. «Dobbel identitet og kommunikativt overskudd.» I *Spesialprest i livssynsåpent samfunn*, redigert av Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen. Cappelen Damm Akademisk, 2023. s. 275–289. <https://doi.org/10.23865/noasp.207.ch13>
- Hyman, Gavin. *A Short History of Atheism*. I.B. Tauris & Co., 2015.
- Hägglund, Bent. *Trons mønster. En handledning i dogmatik*. Arcus, 1997.
- Höfling, Johann W.F. *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. Eine dogmatisch kirchenrechtliche Abhandlung*. Erlangen Verlag von Theodor Blasing, 1850.
- Haanes, Vidar L. «Bidrag til forståelse av folkekirkebegrepet i Norge.» I *Folkekirke nå*, redigert av Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli og Vidar Leif Haanes. Verbum Akademisk, 2015. s. 34–47.
- Ignatius av Antiokia. «Brevet til Filadelfierne.» I *De apostoliske fedre*, redigert av Ernst Baasland og Reidar Hvalvik. Luther forlag, 1997. s. 61–64.
- Ignatius av Antiokia. «Brevet til Smyrnerne.» I *De apostoliske fedre*, redigert av Ernst Baasland og Reidar Hvalvik. Luther forlag, 1997. s. 65–68.
- Indrebø, Gustav, red. *Gamle norske homiliebok: Cod. AM. 619 4^o*. Kjeldeskriftfondet, 1966.
- Iversen, Hans Raun, red. *Rites of Ordination and Commitment in the Churches of the Nordic Countries. Theology and Terminology*. Museum Tusulanum Press, 2006.
- Jakobsen, Rolv Nøtvig. «Anette Borge – ei heltinne for vår tid?» *Nytt norsk kirkeblad* 3 (2019): 35–44.
- Jaspers, Karl og Rudolf Bultmann. *Myth & Christianity. An Inquiry Into The Possibility of Religion Without Myth*. Prometheus, 2005.
- Jeanrond, Werner G. «Baptism and Church Growth in the Church of Norway.» *Teologisk tidsskrift* 3, nr. 3 (2021): 122–134. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2021-03-02>
- Jeanrond, Werner G. *Kyrkans framtid: Teologiske refleksjoner III*. Arcus, 2012.
- Jeanrond, Werner G. «Tro i och utanför kyrkan.» I *För världens skull: En festskrift till ärkebiskop Antje Jackelén*, redigert av Cristina Grenholm, Karin Sarja og Jakob Wirén. Verbum Akademisk, 2022. s. 97–113.
- Jensen, Roger. «De teologiske problemstillingene i trosopplæringen.» *Prismet* 4 (2014): 189–90. <https://doi.org/10.5617/pri.5593>
- Jensen, Gustav. *Indledning i preste-tjenesten*. Grøndahl & Søns Forlag, 1916 [1888].
- Jervell, Jacob S. «Evangeliets evige vilje.» *Kirke og kultur* 66, nr. 1 (1961): 40–46.
- Jervell, Jacob S. «Kirkens grunn og kirkens orden. Duplik til biskop Skard.» *Kirke og kultur* 66, nr. 4 (1961): 219–226.

- Johannessen, Halvard. «Hva betyr 'det allmenne prestedømme'? Müller-Nilssen-rapportens ekklesiologi i begrephistorisk perspektiv.» *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2021): 51–62.
- Johannessen, Halvard. «Ordinære gudstjenester som sted for det hellige.» I *Gudstjenester med konfirmanter. En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde*, redigert av Elisabeth Tveito Johnsen. IKO, 2017. s. 203–230.
- Johannessen, Halvard. «Praktisk-teologisk profesjonsforskning.» I *Spesialprest i livssynsåpent samfunn*, redigert av Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen. Cappelen Damm Akademisk, 2023. s. 15–31. <https://doi.org/10.23865/noasp.207.ch1>
- Johannessen, Halvard. «Prest i det sekulære. Pastoralteologi i møtet mellom Manfred Josuttis og Charles Taylor.» I *Spesialprest i livssynsåpent samfunn*, redigert av Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen. Cappelen Damm Akademisk, 2023. s. 119–137.
- Johannessen, Halvard. «Prestemotiv i norsk rap.» *Nytt norsk kirkeblad* 3 (2019): 55–64.
- Johannessen, Halvard. *Sekulariseringens spiritualitet. En interdisiplinær lesning av betenkningen Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Ph.d.-avhandling. Universitetet i Oslo, 2017. <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-86052>
- Johnsen, Elisabeth Tveito, red. *Gudstjenester med konfirmanter. En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde*. Prismet bok, 2017.
- Johnsen, Elisabeth Tveito. «Teologi som ulike biter og deler. Ti år med trosopplæring i Den norske kirke.» *Prismet*, nr. 3 (2015): 125–135. <https://doi.org/10.5617/pri.4532>
- Johnsen, Tore. «Urfolk og folkekirke – et samisk perspektiv på folkekirkedebatten.» I *Vor kristne og humanistiske arv: Betragtninger ved 200-årsjubileet for Grunnloven*, redigert av Øystein Ekroll, Søren Hjorth og Einar Vegge. Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeiders forlag, 2014. s. 239–255.
- Josuttis, Manfred. *Die Einführung in das Leben: Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*. Chr.Kaiser Gütersloher, 1996.
- Jüngel, Eberhard. *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*. Oversatt av Darrell Guder. Eerdmans Publishing, 1983 [1977].
- Jüngel, Eberhard. *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*. Kaiser Verlag, 1981.
- Jørgensen, Tor Berger. «'På vegne av alle.' Noen tanker om en bærekraftig folkekirkelig gravferdsremoni.» *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2022): 133–150.
- Karle, Isolde. «Gefängnisseelsorge.» I *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, redigert av Wilfried Engemann. 3. utgave. Evangelische Verlagsanstalt, 2016. s. 658–676.
- Karlsen, Mads Peter. *Pastoral makt – om velferdssamfundets kristne arv*. Anis, 2008.
- Karp, Tom. *Lederisme*. Cappelen Damm Akademisk, 2024.
- Kaufman, Tone Stangeland. *A New Old Spirituality? A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Nordic Context*. Pickwick Publications, 2017.
- Kaufman, Tone Stangeland. «A plea for ethnographic methods and a spirituality of everyday life in the study of Christian spirituality: A Norwegian case of clergy spirituality.» *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 14, nr. 1 (2014): 94–102. <https://doi.org/10.1353/scs.2014.0018>
- Kaufman, Tone Stangeland. «Pastoral spirituality in everyday life, in ministry, and beyond: Three locations for pastoral spirituality.» *Journal of Religious Leadership* 12, nr. 2 (2013): 81–105.
- Kaufman, Tone Stangeland, Kirsten Donskov Felter og Marianne Gaarden. «Person og prestetjeneste. Persondimensjonens betydning for prestens profesjonsutøvelse.» *Tidsskrift for praktisk teologi* 33, nr. 2 (2016): 45–57.
- Kessel, Terese Bue, Hans Austnaberg og Margrete E. Mestad. «Presterollen i trosopplæringen i Den norske kirke. Forventninger fra undervisningsmedarbeidere og menighetsrådsledere.» *Tidsskrift for praktisk teologi* 38, nr. 1 (2021): 51–67.
- Kirkeordning for Den norske kirke* FOR-2019-03-30-2307, 2019.

- Kirkerød, Robert. «Kvinnelige prester.» *Kirke og kultur* 73, nr. 9 (1968): 557–562.
- Kjetilstad, Elisabet. «Rom for tru, von og kjærleik i Bredtveit fengsel?» I *Spesialprest i livssynsåpent samfunn*, redigert av Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen. Cappelen Damm Akademisk, 2023. s. 349–361.
- Klessmann, Michael. *Das Pfarramt: Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Kloster, Sven Thore. «Vox populi vox Dei. Kampen om gudsfolket.» I *Populisme og kristendom*, redigert av Kristin Graff-Kallevåg, Sven Thore Kloster og Sturla Stålsett. Cappelen Damm Akademisk, 2021. s. 188–203.
- Kloster, Sven Thore, Ole Jakob Løland, Solvor Mjøberg Lauritzen og Sturla J. Stålsett, red. *Hellig makt. Studier i politisk teologi*. Cappelen Damm Akademisk, 2024.
- Kolsrud, Oluf. *Presteutdanning i Noreg*. Universitetsforlaget, 1962.
- Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, redigert av Jens Olav Mæland. Lunde forlag, 2000.
- «Konkordieformelen.» I *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, redigert av Jens Olav Mæland. Lunde forlag, 2000. s. 387–452.
- Kügler, Peter. «The Benefits of Living Without Meaning *Sub Specie Aeternitatis*.» *The Journal of Value Inquiry* 57 (2023): 499–514.
- Kvarv, Sture. *Vitenskapsteori: Tradisjoner, posisjoner og diskusjoner*. 4. utgave. Novus Forlag, 2024.
- Kværne, Per og Kari Vogt, red., med bidrag fra Bente Groth og Per Bjørn Halvorsen. *Religionsleksikon*. Cappelen Akademisk, 2002.
- Lakoff, George og Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. London, 2003.
- Lange, Ernst. *Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns*. Kaiser, 1981.
- Lange, Ernst. *Predigen als Beruf: Aufsätze*. Kreuz Verlag, 1976.
- Langeland, Sverre. «Da Gud ble menneske valgte han å bli mann.» *Vårt Land*, 17. november 2020. s. 16–17.
- Langeland, Sverre. «Mening, handling og samvittighet.» *Vårt Land*, 26. november 2020, s. 16.
- Larsen, Øivind. *Doktorskole og medisinstudium. Det medisinske fakultet ved Universitetet i Oslo gjennom 200 år (1814–2014)*. Det norske medisinske Selskab, 2014.
- Lathrop, Gordon W. *Holy Things: A Liturgical Theology*. Fortress Press, 1998.
- Lathrop, Gordon W. *The Pastor: A Spirituality*. Fortress Press, 2006.
- Lauritsen, Laurits. «Indledning.» I *Spor af historien*, av Michel de Certeau. Vintens forlag, 1975. s. 7–20.
- Leer-Salvesen, Paul. *Moderne prester*. Verbum, 2005.
- Liber Sacramentorum Gellonensis*. I *Luther, Ministry, and Ordination Rites in the Early Reformation Church*, av Ralph F. Smith. Peter Lang, 2000. s. 243–245.
- Lindbeck, George A. «The Lutheran Doctrine of the Ministry. Catholic and Reformed.» *Theological Studies* 30, nr. 4 (1969): 588–612. <https://doi.org/10.1177/00405639690300040>
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Westminster John Knox Press, 1984.
- Long, Thomas G. «The Distance We Have Traveled: Changing Trends in Preaching.» I *A Reader on Preaching*, redigert av David Day, Jeff Astley og Leslie J. Francis. Routledge, 2005.
- Lov om Den norske kirke (kirkeloven)* LOV-1996-06-07-31, 1996.
- Lov om Den norske kirkes ordning* LOV-1953-04-29-1, 1953/1984.
- Lund, Eric. «The Problem of Religious Complacency.» I *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, redigert av Bradley Hanson. AAR Studies in Religion, 1990. s. 139–150.
- Lundby, Turid. *Liturgiske klær. Alba, stola, messehagel og bispekåpe i Den norske kirke*. Kirkerådet, 2018. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/for-medarbeidere/kirketekstiler/dokumenter/liturgiske_klaer_20_06_2018.pdf
- Luther, Martin. «Das ordinationsformular 1535.» I *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA)* 38. Band. Herman Böhlau Nachfolger, 1912. s. 401–433.

- Luther, Martin. «De schmalkaldiske artikler (1538/1553).» I *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, redigert av Jens Olav Mæland. Lunde forlag, 2000. s. 234–262; «Die Schmalkaldischen Artikel (1537/38).» I *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 50. Band. Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1914. s. 160–254.
- Luther, Martin. «Den lille katekisme.» (1529) I *Den norske kirkes bekjennelsesskrifter på norsk, tysk og latin*, redigert av Sigurd Normann. Lutherstiftelsen forlag, 1930. s. 144–205.
- Luther, Martin. «Den store katekisme (1529).» I *Martin Luther. Verker i utvalg. Bind 5*, redigert av Sigurd Hjelde, Inge Lønning og Tarald Rasmussen. Gyldendal Norsk Forlag, 1982. s. 243–336; «Deutsch Catechismus (Der Große Katechismus) 1529». I *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 30. Band (I/III). Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1910. s. 1–673, s. 123–238; «Store katekismus.» I *Luthers skrifter i utvalg. Bind 2: Skrifterne om kirke og gudstjeneste*, redigert av Regin Prenter. Eksistensen, 2017. s. 105–243.
- Luther, Martin. «Et skrift om menighetens rett til å bedømme lærespørsmål og kalle prester (1523).» I *Martin Luther. Verker i utvalg. Bind 3*, redigert av Inge Lønning og Tarald Rasmussen. Gyldendal Norsk Forlag, 1980. s. 205–211.
- Luther, Martin. «Fortale til første bind av Wittenbergutgaven av Luthers skrifter på tysk (1539).» I *Levende Luther*, redigert av Inge Lønning. Forlaget Land og Kirke, 1967. s. 34–40.
- Luther, Martin. «Fortaler til Det nye testamentet på tysk (1522).» I *Levende Luther*, redigert av Inge Lønning. Forlaget Land og Kirke, 1967. s. 41–86.
- Luther, Martin. «Martin Luthers traktat om den kristne frihet (Frihetstraktaten) (1520).» I *Luthers reformasjon. Hovedtekster 1517–1520*, redigert av Tarald Rasmussen. Pax Forlag, 2004. s. 268–310.
- Luther, Martin. «Om den trellbundne viljen (1525).» I *Martin Luther. Verker i utvalg. Bind 4*, redigert av Sigurd Hjelde, Inge Lønning og Tarald Rasmussen. Gyldendal Norsk Forlag, 1981. s. 117–351.
- Luther, Martin. «Om konsilene og kirken (1539).» I *Martin Luther. Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*, redigert av Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde og Joar Haga. Luther forlag, 2017. s. 127–266; «Von den Konziliis und Kirchen (1539).» I *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 50. Band. Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1914. s. 488–654.
- Luther, Martin. «Påskepreken for kursfyrsten av Sachsen (1538).» I *Martin Luther. Verker i utvalg. Bind 6*, redigert av Sigurd Hjelde, Inge Lønning og Tarald Rasmussen. Gyldendal Norsk Forlag, 1983. s. 71–84.
- Luther, Martin. «Skriftet om kirkens babylonske fangenskap (1520).» I *Luthers reformasjon. Hovedtekster 1517–1520*, redigert av Tarald Rasmussen. Pax Forlag, 2004. s. 165–267.
- Luther, Martin. *Store galaterbrevkommentar I*. Oversatt av Helge Haystrup (2.utg.). Credo forlag, 2017.
- Luther, Martin. «Til den kristne adel av tysk nasjon om bedring av kristendommens kår (1520).» I *Martin Luther. Verker i utvalg. Bind 2*, redigert av Inge Lønning og Tarald Rasmussen. Gyldendal Norsk Forlag, 1979. s. 9–80; «An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung. 1520.» I *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 6. Band. Hermann Böhlhaus, 1888. s. 381–470; «Til den kristne adel af den tyske nasjon om reformation af kristenheden.» I *Luthers skrifter i utvalg. Bind 4: Evangelium og samfundsliv*, redigert av Torben Christensen. Eksistensen, 2017. s. 42–155.
- Lynch, Cloe. «In 1 Peter 5:1–5, who are the Πρεσβύτεροι and what is said about their role?» *The Expository Times* 123, nr. 11 (2012): 529–540. <https://doi.org/10.1177/0014524612448>
- Lysaker, Odin og Jonas Jakobsen, red. *Recognition and Freedom. Axel Honneths Political Thought*. Brill, 2015.
- Lønning, Inge. «Gud.» *Norsk teologisk tidsskrift* [oversatt av H. Jordheim] 109, nr. 3 (2008), 3–51. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2979-2008-spesialhefte-02>
- Lønning, Inge. «Evangelium og kirkeordning.» *Kirke og kultur* 80, nr. 9/10 (1975): 633–640.
- Lønning, Inge. «Kvinnefrigjøring og teologi.» *Kirke og kultur* 80, nr. 9/10 (1975): 514–523.

- Lønning, Per. I *Aftenposten*, 19. april 2002, sitert i *Fri Tanke* 4 (2003): 13.
- Løvlie, Birger. «Med kall fra Kongen. Presten under eneveldets lover.» *Heimen* 58, nr. 1 (2021): 91–108. <https://doi.org/10.18261/issn.1894-3195-2021-01-07>
- Madigan, Kevin og Carolin Osiek. *Ordained Women in the Early Church: A Documentary History*. John Hopkins University Press, 2011.
- Malm, Magnus. *Fri til å følge. Kirke i Jesu fotspor*. Verbum, 2020.
- Mannermaa, Tuomo. *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*. Fortress Press, 2005.
- Martling, Carl Henrik. *Liturgik: En introduktion*. Verbum, 2006.
- Mattes, Mark. «The Erlangen School of Theology: Its History, Teaching, and Practice» [Bokanmeldelse]. *Logia. A Journal of Lutheran Theology* (2011). <https://logia.org/logia-online/book-review-the-erlangen-school-of-theology-its-history-teaching-and-practice>
- Melanchthon, Philip. «Apologi for den augsburgske bekjennelse.» I *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter*, redigert av Jens Olav Mæland. Lunde forlag, 2000. s. 61–233.
- Melanchthon, Philip. «Traktaten om pavens makt og overhøyhet.» I *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter*, redigert av Jens Olav Mæland. Lunde forlag, 2000. s. 264–276.
- Meyer-Blanck. «Theologische Implikationen der Seelsorge.» I *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, redigert av Wilfried Engemann. 3. utgave. Evangelische Verlagsanstalt, 2016. s. 40–55.
- MF vitenskapelig høyskole. «Rekordstor søkning til nytt prestestudium ved MF.» 4. mai 2022. <https://mf.no/nyheter/rekordstor-sokning-til-nytt-prestestudium-ved-mf>
- Mjåaland, Marius Timmann. «Nerven i Kristi kropp.» *Vårt Land*, 22. mai 2021. s. 26–27.
- Mjåaland, Marius Timmann. «Prekenen som hendelse. En analyse av fire prekener på Maria budskapsdag.» *Teologisk tidsskrift* 9, nr. 2 (2020): s. 22–37. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2020-02-03>
- Mjåaland, Marius Timmann. *Systematisk teologi*. Verbum Akademisk, 2017.
- Molland, Einar. «Til prester om prester.» *Kirke og kultur* 65, nr. 9 (1960): 526–549.
- Modeus, Martin. *Mänsklig gudstjänst: Om gudstjänsten som relation och rit*. Verbum, 2005.
- Moxnes, Halvor. «Trosbekjennelse for folk flest. Barsedåp i folkekirken.» *Kirke for folk flest?*, redigert av Ole Kristian Bonden, Halvor Moxnes og Aud V. Tønnessen. Spesialtrykk av *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2022): 103–118.
- Neset, Marit og Jor Hjulstad Tvedt. «Biskopene mister lederansvaret.» *Vårt Land*, 27. september 2022.
- Nordeide, Inger Helene, Anders Skogstad og Ståle Einarsen. *Jeg er jo ikke Jesus heller! Arbeidsmiljø og utbrenthet blant norske prester*. Fagbokforlaget, 2008.
- Norsk biografisk leksikon (NBL)*. <https://nbl.snl.no/>
- Novum Testamentum Graece*. Nestle-Aland 28 (NA28). Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Näsström, Britt-Marit. *Blot. Tro og offer i det førkristne Norden*. Oversatt av Kåre A. Lie. Pax Forlag, 2001.
- Nørgaard-Højen, Peder. *Den Danske folkekirkes bekendelsesskrifter. Kommentar*. Anis, 2014.
- Oden, Thomas C. *Care of Souls in the Classic Tradition*. Fortress Press, 1984.
- Oden, Thomas C. *Pastoral Theology. Essentials of Ministry*. Harper, 1983.
- Okkenhaug, Berit. *Når jeg ser ditt ansikt. Innføring i kristen sjelesorg*. Verbum, 2002.
- Olesen, Jens E. «Johannes Bugenhagens kirkeordnende virksomhed og syn på øvrigheden.» I *Religion som forklaring? Kirke og religion i stat og samfund. Festskrift til Per Ingesman*, redigert av Nina Javette Koefoed, Bo Kristian Holm og Sasja Emilie Mathiasen Stopa. Aarhus University Press, 2018. s. 179–194.
- Olsen, Harald. «Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet. I *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, redigert av Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen. Fagbokforlaget, 2005. s. 121–134.

- Ousland, Godvin. *En kirkehøvdning. Professor Gisle Johnson som teolog og kirkemann.* Lutherstiftelsen, 1950.
- Pedersen, A. F. Narager. *Prædikenens idéhistorie.* Gyldendal, 1980.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Volume 1, 3, 4 & 5.* The University of Chicago Press, 1975–1989.
- Petri, Laurentius. «Den rette forkynnelse.» I *Hovedverker av den kristne litteratur fra kirkefedrene til nutiden. Bind 4: Fra reformasjonstiden i Norden*, redigert av Andreas Seierstad. Lutherstiftelsen, 1931. s. 64–68.
- Peura, Simo. «Baptism, Justification, and the Joint Declaration.» I *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*, redigert av Niels Henrik Gregersen, Bo Holm, Ted Peters og Peter Widman. Fortress Press, 2005. s. 117–130.
- «Pfarrer I. Geschichtlich.» I Galling, Kurt, red. *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. 3. utgave. Mohr, 1965.
- «Pontificale Guillelmi Durandi.» I *Luther, Ministry, and Ordination Rites in the Early Reformation Church*, av Ralph F. Smith. Peter Lang, 2000. s. 245–252.
- Pontoppidan, Erich D. *Collegium Pastorale Practicum. Indeholdende En fornøden Underviisning, Advarsel, Raadførelse og Opmuntring for dennem som, Enten berede sig til at tjene Gud og Næsten i det hellige Præste Embede, Eller å leve allerede deri, og ynske at udrette alting med frygt og opbyggelse.* Trykt af Gottmann Friedrich Kiesel, 1757.
- Prenter, Regin. «Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertums bei Luther.» *Theologische Literaturzeitung* 86 (1961): 321–332.
- Prenter, Regin. *Kirkens embede. Udkast til en det kirkelige embedes dogmatik med luthersk udgangspunkt.* Universitetsforlaget i Aarhus, 1965.
- Presteforeningen. *Profesjonsetikk for prester.* Den norske kirkes presteforening, 2017. https://spirprofesjon.no/media/qwnecivq/profesjonsetikk_pf_web.pdf
- Presteforeningen. *Yrkesetikk for prester.* Den norske kirkes presteforening, 2001.
- Rasmussen, Tarald, red. *Luthers reformasjon. Hovedtekster 1517–1520.* Pax Forlag, 2004.
- Rendtorff, Rolf. *The Old Testament. An Introduction.* Augsburg Fortress, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation.* Cambridge University Press, 2016. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316534984>
- Rosa, Hartmut. *Demokrati har brug for religion – Om et ejendommeligt resonansforhold.* Oversatt av Sanne Thøisen. Eksistensen, 2023.
- Rosa, Hartmut. *Det ukontrollerbare.* Oversatt av Hanne Sander. Eksistensen, 2020.
- Rosa, Hartmut. *Resonans. En sosiologi om forholdet til verden.* Oversatt av Peter Tudvad. Eksistensen, 2021.
- Rubenson, Karin og Karin Tillberg, red. *Vigd til tjänst. Om ämbetet i Svenska kyrkan.* Verbum, 2024.
- Runesson, Anders. «Hva er teologi og hva er kirke?» *Vårt Land*, 23. januar 2024. <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2024/01/23/hva-er-teologi-og-hva-er-kirke/>
- Runesson, Anders. *Judaism for Gentiles. Reading Paul beyond the Parting of the Ways Paradigm.* Mohr Siebeck, 2022.
- Rånes, Kåre. «Folkekirken er en livsløpskirke.» *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2022): 85–102.
- Saarinen, Risto. *Recognition and Religion: A Historical and Systematic Study.* Oxford University Press, 2016.
- Saxegaard, Fredrik. «Pastoralteologi: Status og stifning.» *Tidsskrift for praktisk teologi* 37, nr. 1 (2020): 90–102.
- Saxegaard, Fredrik. *Realizing Church. Parish Pastors as Contributors to Leadership in Congregations.* Ph.d.-avhandling. MF vitenskapelig høyskole, 2017.
- Saxegaard, Fredrik og Halvard Johannessen. «Embete og råd – en gjensnitt. En analyse av premisser og argumenter i utredningen Kirkens embete og råd (1987).» *Tidsskrift for praktisk teologi* 38, nr. 2 (2021): 108–123. <https://doi.org/10.48626/tpt.v38i2.5452>

- Saxegaard, Fredrik, Inge Westly, Ingvild Lalim Hanseid, Lars Johan Danbolt, Tone Stangeland Kaufman og Dorte Kappelgaard. *Forhandlinger ved graven. Samspill og spenninger mellom pårørende, gravferdsbyrå og Den norske kirke lokalt*. MF vitenskapelig høyskole, 2023. MF-rapport 2023:1. https://mf.no/sites/default/files/inline-images/Forhandlinger%20ved%20graven_rapport%20BRINK.pdf
- Schatzki, Theodore. «Introduction: Practice theory.» I *The Practice Turn in Contemporary Theory*, redigert av Karin Knorr Cetina, Theodore R. Schatzki og Eike von Savigny. Routledge, 2000. s. 10–23.
- Schatzki, Theodore. «Practice mind-ed orders.» I *The Practice Turn in Contemporary Theory*, redigert av Karin Knorr Cetina, Theodore R. Schatzki og Eike von Savigny. Routledge, 2000. s. 50–63.
- Schilling, Heinz. *Martin Luther. Rebell i en brytningstid*. Oversatt av Eivind Lilleskjæret. Vårt Lands Forlag, 2016.
- Schleiermacher, Friedrich. «Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1811/1830).» I *Schleiermachers Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Kritische Ausgabe von Heinrich Scholz*, redigert av Carl Stange. Leipzig: Deichert'sche, 1910.
- Schuerhoff, Carsten. «Folkekirke i Groruddalen. Stedegengjøring som avgjørende aspekt for kirka.» I *Kirke for folk flest?*, redigert av Ole Kristian Bonden, Halvor Moxnes og Aud V. Tønnessen. Spesialtrykk av *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2022): 65–84.
- Seim, Turid Karlsen. «Frihet, likhet – og underordning? Om synet på kvinnen i Det nye testamentet.» *Kirke og kultur* 77 (1972): 286–295.
- Sigurdson, Ola. *Vad är teologi? Teologisk bildning i akademi, kyrka och samhälle*. Katedralakademien, 2022.
- Sirris, Stephen. «Arbeidsdager mellom profesjon, ledelse og organisasjon – soknepresters tidsbruk og aktivitetsmønstre.» *Teologisk tidsskrift* 5, nr. 1 (2016): 60–88.
- Sirris, Stephen. «Generalistledelse fremfor fagledelse i Den norske kirke? Forventninger til prosters kompetanse i ledelsen av prestedtjenesten.» *Teologisk tidsskrift* 7, nr. 1 (2018): 25–45.
- Sirris, Stephen. *Profesjon og ledelse i Den norske kirke. Organisering av arbeid i en kirke i endring*. Cappelen Damm Akademisk, 2022.
- Sirris, Stephen og Harald Askeland. *Kirkelig organisering og ledelse. Et verdibasert og praksisorientert perspektiv*. Cappelen Damm Akademisk, 2021.
- Skagen, Kaare. *I veiledningens landskap. Innføring i veiledning og rådgivning*. Høyskoleforlaget, 2004.
- Skagestad, Gabriel. *Pastorallære: Kirken og menigheten – prestens embede og person – sjelesorgen*. Lutherstiftelsens forlag, 1930.
- Skard, Bjarne. *Contra kvinnelige prester*. Forlaget Land og Kirke, 1960.
- Skarsaune, Oskar Etterlyst. *Bergprekenens Jesus. Har folkekirken glemt ham?* Luther forlag, 2018.
- Skirbekk, Gunnar. *Religion i moderne samfunn*. Dreyer, 2021.
- Skjevesland, Olav. «Det pastorale lederskap.» I *Prest og ledelse*, redigert av Morten Huse. Verbum, 2000. s. 205–219.
- Skjevesland, Olav. *Invitasjon til praktisk teologi. En faginnføring*. Luther forlag, 1999.
- Smith, Ralph F. *Luther, Ministry, and Ordination Rites in the Early Reformation Church*. Peter Lang, 2000.
- Spener, Philip J. *Det Aandelige Præstedømme*. G.A. Steen, 1840.
- Spener, Philip J. «Pia Desideria.» I *Hovedverker av den kristne litteratur Bind 8: Fra pietismens tid*, redigert av A. Fleischer. Indremissionstrykkeriet, 1969. s. 13–89.
- Stangeland, Oddbjørn. *Edderkopp og sjøstjerne. En fortelling om å krysse grenser i lokal menighetsutvikling*. Luther forlag, 2008.
- Staurheim, Ingrid. «Folkekirkebygget. Om kirkebyggets betydning for tilhørighet og livstolkning.» I *Kirke for folk flest?*, redigert av Ole Kristian Bonden, Halvor Moxnes og Aud V. Tønnessen. Spesialtrykk av *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2022): 47–64.
- Stevenson, Kenneth. *Eucharist and Offering*. Pueblo Publishing Company, 1986.

- Stifoss-Hanssen, Hans, Anne Hege Grung, Anne Austad og Lars Johan Danbolt. «Sjelesorg i bevegelse: Kerygmatiske, konfidentorientert, dialogisk sjelesorg – møte mellom teoretiske posisjoner og et empirisk materiale.» *Tidsskrift for sjelesorg* 39, nr. 1 (2019): 75–95.
- Store norske leksikon. <https://snl.no/>
- Stålsett, Sturla J. «Diakoni og sårbarhet i en åpen folkekirke.» I *Kirke for folk flest?*, redigert av Ole Kristian Bonden, Halvor Moxnes og Aud V. Tønnessen. Spesialtrykk av *Nytt norsk kirkeblad* 4 (2022): 205–218.
- Stålsett, Sturla J. «Folkekirke i et livssynsåpent samfunn: Kirke for alle? Økende tros- og livssynsmangfold som utfordring for Den norske kirkes selvforståelse.» I *Folkekirke nå*, redigert av Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli og Vidar Haanes. Verbum akademisk, 2015. s. 205–213.
- Sunde, Gunn-Jorun og Halvard Johannessen. «Sentrerende bønn. En empirisk studie blant deltagere tilknyttet Den norske kirke.» *Tidsskrift for praktisk teologi* 40, nr. 2 (2023): 71–87. <https://doi.org/10.48626/tpt.v40i2.5552>
- Sunde, Leif Øyrehagen. *Kongen, lova og landet. Kong Magnus Lagabøter, Landslova av 1274 og det Norge han skapte*. J.M. Stenersens forlag, 2023.
- Sunde, Leif Øyrehagen. *1000 år med norsk rettshistorie. Ei annleis noregshistorie om rett, kommunikasjons teknologi, historisk endring og rettsstat*. Dreyer, 2023.
- Swidler, Ann. «What anchors cultural practices?» I *The Practice Turn in Contemporary Theory*, redigert av Karin Knorr Cetina, Theodore R. Schatzki og Eike von Savigny. Routledge, 2000. s. 74–92.
- Sørhaug, Tian. *Managementalit og autoritetens forvandling. Ledelse i en kunnskapsøkonomi*. Fagbokforlaget, 2004.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. *The Language Animal. The Full Shape of Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016.
- Taylor, Charles. «What Was the Axial Revolution?» I *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, av Charles Taylor. Harvard University Press, 2011. s. 367–380.
- Theologische Realenzyklopädie* vol. XXXV. de Gruyter, 2003. s. 249–252.
- Thomassen, Einar. «Kjetteri i middelalderen: Katarene.» I *Kjetterne og kirken – fra antikken til i dag*, redigert av Tomas Hägg. Scandinavian Academic Press, 2008. s. 76–96.
- Thomassen, Merete. «Konfirmanter som ministrarer i gudstjenesten.» I *Gudstjenester med konfirmanter. En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde*, redigert av Elisabeth Tveito Johnsen. IKO, 2017. s. 119–156.
- Thomassen, Merete og Sylfest Lomheim. *Når dere ber. Om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten*. Verbum forlag, 2013.
- Thompson, Dorothy J. «The High Priests of Memphis under Ptolemaic Rule.» I *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, redigert av Mary Beard og John North. Duckworth, 1990. s. 95–116.
- Thorbjørnsen, Svein O. «Nyere yrkesetisk tenkning i Norge – innhold og profil.» I *Yrkesetikk for prester*, redigert av Egil Morland. Den norske kirkes presteforening, 1997. s. 9–22.
- Thorkildsen, Dag. «Folkekirke – hva er det?» I *Farvel til statskirken? En debattbok om kirke og stat*, redigert av Didrik Söderlind. Humanist forlag, 2005. s. 59–82.
- Thorstvedt, Svein Inge. «Vil Kirkerådet svekke demokratiet?» *Vårt Land*, 1. september 2022. s. 17.
- Tillich, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. University of Chicago Press, 1964.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology Vol. I–III*. The University of Chicago Press, 1973–1976.
- Tillich, Paul. *The New Being*. Charles Scribner's, 1955.
- Timmann-Mjaaland, Angela. «Kall og arbeidsgiveransvar i ledelsen av prester.» *Tidsskrift for praktisk teologi* 38, nr. 2 (2021): 58–74. <https://doi.org/10.48626/tpt.v38i2.5449>
- Timmann-Mjaaland, Angela. «Kall og autoritet. En studie av sokneprestens autoritet i endringsprosesser.» *Tidsskrift for praktisk teologi* 36, nr. 1 (2019): 62–73.

- Timmann-Mjaaland, Angela. «Endringsledelse i kirken krever nye teologiske modeller. Forhandlinger om ekklesiologi i ledelsen av prester.» *Teologisk tidsskrift* 10, nr. 2 (2021): 76–91. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2021-02-03>
- Tjørhom, Ola. *Kirken – troens mor*. Verbum, 1999.
- Tønnessen, Aud. «Prioriter profesjonsstudenter!» *Vårt Land*, 4. oktober 2022. s. 13.
- Udtog af den forordnede Kirke-Ritual, i Dannemark og Norge, Dens tiende og ellefte Capitler, til Bequemmelighed for de Herrer Biskopper, Provster og andre, som have med Vielserne, derudi omtales, eller deslige at gjøre*. Det Kongelige Universitets Bogtrykkerie, 1771.
- Valen-Sendstad, Olav. «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester.» *Kirke og kultur* 65 (1960): 453–477.
- Vårt Land*. «Ber kirka ta moralsk ansvar for kvinneprestmotstandere.» 23. januar 2023. s. 10.
- Vårt Land*. «Ber nestleder trekke seg.» 3. mars 2023. s. 16.
- Vårt Land*. «Biskop seier ja til sambuarprestar.» 17. november 2022. s. 6–7.
- Vårt Land*. «Kan ikke-binære være prester?» (Leder). 17. januar 2024, <https://www.vl.no/meninger/leder/2024/01/17/kan-ikke-binaere-vaere-prester>.
- Vårt Land*. «Reagerer på biskopens uttalelse om ikke-binære prester.» 14. november 2023. <https://www.vl.no/religion/reagerer-pa-biskopens-uttalelse-om-ikke-binaere-prester-trakker-pa-mange-i-nord/450985>
- Wacquant, Löic. «A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus.» I *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*, redigert av Thomas Medvetz og Jeffrey J. Sallaz. Oxford University Press, 2018. s. 528–536. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199357192.001.0001>
- Ward, Graham. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge University Press, 2009.
- Ward, Pete og Knut Tveitereid, red. *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*. Blackwell, 2022. <https://doi.org/10.1002/9781119756927>
- Webb, Joseph M. *Preaching Without Notes*. Abingdon Press, 2001.
- Weider, Bjarne. *Kallet og tjenesten. Pastoralteologiske prinsippsspørsmål*. Lutherstiftelsen, 1969.
- Weinrich, Michael. «Priestertum ohne Priesteramt. Protestantische Anmerkungen zum praktizierten Protestantismus» I *Priesterkirche*, redigert av Paul Hoffmann. Patmos Verlag, 1987. s. 242–258.
- Wengert, Timothy J. *Priesthood, Pastors, Bishops: Public Ministry for the Reformation & Today*. Fortress Press, 2008.
- Wingren, Gustaf. *Skapelsen och Lagen; Evangeliet och Kyrkan*. Artos, 2013.
- Wingren, Gustaf. *Predikan. En principiell studie*. Gleerups, 1949.
- Woodhead, Linda og Paul Heelas, red. *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Wiley, 2000.
- Zinzendorf, Count Nicholas von. «Nine Public Lectures.» I *Pietists. Selected Writings*, redigert av Peter C. Erb. Paulist Press, 1983. s. 289–330.
- Ødegaard, Henrik. «Salmevalg og salmesang: 'Man blir del av noe større.'» *Teologisk tidsskrift* 9, nr. 2 (2020): 55–70. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2020-02-04>
- Ådna, Jostein. «Ekteskap og kjønn er bibelsk forankret.» *Vårt Land*, 30. august 2022. s. 14–15.
- Aalen, Leiv. «Kvinnelige prester – dogme eller adiaforon?» *Kirke og kultur* 65 (1960): 285–298.

Ordinasjonsløfter i Den norske kirke 1539–2025

En kommentert kildesamling

Halvard Johannessen

I det følgende presenteres og kommenteres ordinasjonsløfter for prester i Den norske kirke fra reformasjonen i 1537 og fram til Kirkerådets pågående arbeid med å utvikle nye vigslingsliturgier i 2025. Formålet er å dokumentere utviklingen av løftet over snart 500 år ved å presentere de sentrale revisjonene siden reformasjonen i kronologisk rekkefølge.¹

Hva er et ordinasjonsløfte?

Løftet som en ordinand avgir ved sin ordinasjon definerer på en kortfattet måte prestetjenestens innhold i et kirkesamfunn. Ordinasjonsløftet har en normerende funksjon for rolleforståelsen, derfor er valget av løftets formuleringer også avgjørende. Løftet er autoritativt på tre områder samtidig: liturgisk, teologisk og kirkerettslig. Ut fra denne tekstens autoritet formes også rolleforståelser, praksiser og organisasjonsmønstre.

Ideelt sett ligger ordinasjonsløftets opphav i kirkas autoritative skrifter, fremfor alt de nytestamentlige skriftene og de lutherske bekjennelseskraftene. Dette er kilder som ikke uten videre kan overføres til vår tid, men som trenger å fortolkes ved hjelp av teologisk fagkompetanse. Ordinasjonsløftets innhold destilleres ideelt sett ut fra denne teologiske kunnskapen

¹ De historiske kildetekstene i denne samlingen er hentet fra Nasjonalbibliotekets digitale database på www.nb.no.

om hva presterollen innebærer, og gjennom ordinasjonsløftet kommer teologien om presterollen til uttrykk på en bindende måte. Virkeligheten ser imidlertid ofte annerledes ut i praksis. Utformingen av ordinasjonsløfter er ikke unntatt tradisjonsbetingede, ideologiske, kulturelle og kirkepolitiske forhold. Den mest tidsbestemte påvirkningen blir gjerne synlig først når samtidens ideologi og kirkelig sedvane endrer seg, mens løftets gamle formuleringer består. Liturgiens formuleringer legger føringer for kirkerettens bestemmelser av prestens ansvarsområder og forpliktelser, som i neste omgang regulerer det kirkelige praksisfeltet. På denne måten er ordinasjonsløftet et krysningspunkt mellom teologi, liturgi, kirkerett og gjeldende praksis. Fordi ordinasjonsløftet har en så sentral og normerende funksjon for rollen, er det avgjørende at løftets formuleringer er fagteologisk valide og står i relasjon til kirkas autoritative skrifter. Bare slik kan løftets formuleringer fungere som et riktig kompass for rolleforståelsen, og være et kritisk korrektiv til rolleforståelsen som alltid også vil formes av samfunn, politikk og kirkelige forhold. Teologisk validitet kommer ikke av seg selv, validitet må aktivt tilstrebes. Samtidig må det også tilstrebes at løftet gir velfungerende føringer for praksisfeltet.

Reformasjonen, som er startpunktet for denne framstillingen, kan forstås som et brudd med en kirkelig sedvane som var akkumulert og befestet gjennom århundrene uten å være utsatt for teologisk korrektiv. Den teologiske kritikken som tvang seg fram i lys av at reformatorene satte Skriften og Kristus i troens sentrum, førte også til en reformasjon av presterollen. Middelalderens offerprest gav plass til et forkynner- og læreembete forankret i de nytestamentlige skriftene: evangeliets tjeneste. Denne tjenesten ble forankret i oppdraget som Kristus gav apostlene, men også i pastoralbrevens vitnesbyrd om hvordan en ny lederfunksjon, oftest kalt *presbyteros* – prest, videreførte apostlenes oppdrag i de fremvoksende menighetene.²

Reformasjonen av presterollen fordret en reformulering av ordinasjonsritualet, i Norge i form av *Den rette ordinants* som ble innført i 1537. Etter dette har Den norske kirkes ordinasjonsløfter stått i en reformatorisk tradisjon som forstår presterollen som tjenesten med Ord og sakrament. I lys av historien er dette ikke selvsagt. Akkurat som historien viser oss at

2 Oppdraget med Ord og sakrament er gjengitt i Matt.28:19-20, Mark.16:15-16, Luk.24:46-47, Joh.20:21-23 og Apg.1:1-2; 8. Bruken av *presbyteros* (eldste, den etymologiske roten til «prest) som betegnelse på menighetsledere og forkynnere etter at apostlenes epoke var over, er bl.a. bevitnet i Apg.14:23; Tit.1:5; 1.Tim.4:14, 5:17; 1.Pet.1:1 jf. 1.Pet.5:1-2; 2.Joh.1:1; 3.Joh.1:1. NT bruker også andre betegnelser på samme funksjon, som *diakos* (tjener) og *episkopos* (tilsynsmann) for nevne de to vanligste. *Diakonos* brukes i tillegg noen steder om en annen tjeneste, overfor de fattige, som har gitt opphav til vår tids «diakon».

presterollen hadde et annet tyngdepunkt før reformasjonen, kan rollen også bli forstått annerledes i framtiden. Det er en erkjennelse som underbygger kirkas behov for teologi som uavhengig fagfelt.

Den følgende presentasjonen av Den norske kirkes ordinasjonsløfter fra reformasjonen til i dag bindes sammen av kommentarer som belyser de innholdsmessige endringer som skjer i utviklingen av løftet. Jeg kommer dessuten til å trekke inn andre deler av ordinasjonsliturgi og noe sekundærlitteratur for å belyse endringer som skjer, men i begrenset grad. Dette skjer først og fremst i begynnelsen og i slutten av fremstillingen.

1539: *Den rette Ordinants*

Norges første evangelisk-lutherske kirkeordning, *Den rette ordinants*, ble sett over og godkjent av Luther selv, etter at den hadde blitt forfattet under ledelse av Johannes Bugenhagen. Innføringen av kirkeordinansen i 1537 markerte reformasjonens faktum i Norge. Den latinske teksten ble oversatt til folkemålet i 1539, og det er denne som ligger til grunn for min framstilling. Ordinansen er en kirkeordning som gir bestemmelser for organiseringen av alle sider ved den kirkelige virksomheten den gang; ivaretagelsen av kirkas lære og seremonier, skolevesen, fattigpleie og ledelse.

For å unngå inntrykket av at kirkeordningene kun omhandler prester og deres primæroppgaver, som er vårt fokus i det følgende, gir jeg først en skisse av den kirkelige konteksten slik ordinansen foreskriver den. De historiske ordinansene viser at det var ulike typer prester og prestene inngikk i et fellesskap av flere ulike kirkelige roller, embeter og oppgaver. Bugenhagen skriver at superintendenten eller «Bisper» er stiftens øverste ledere. De skal ha en «Prouist» i hvert distrikt for å hjelpe dem i tilsynet med sogneprestenes forkynnelse av evangeliet, besøke skoler og følge opp skolemestre. Skolemestre var for øvrig en kirkelig rolle i seg selv.³ Sognekirker i de store kjøpstedene skulle ha «to kirckewerier eller diaconer» til å holde oversikt over kirkas renter og økonomi, samt besørge boliger til prester og skolemestre.⁴ Diakon eller «degn» kommer av det greske ordet for «tjener», og dette er fleksible titler i ordinansen. De kunne ha økonomisk ansvar for kirker, ha ansvar for å fordele penger til de fattige, og for å gi kristendomsundervisning på skolene.⁵ Større kjøpsteder hadde

3 Bugenhagen. *Den rette ordinants*, lxiii-lxvi

4 Bugenhagen. *Den rette ordinants*, lix, lxxvi

5 Bugenhagen. *Den rette ordinants*, lx-lxi, lv, lviii

gjørne en «Lessemester», som framstår som datidens fagteolog. Det var en lærd person som kunne undervise i teologi og som var mindre bundet av presteoppgaver. Bykirkene skulle også ha kanniker, som også var teologisk skolerte og som dessuten hadde liturgiske plikter.⁶ Det fantes enda ikke et standardisert kompetansekrav for prestene, men enhver prest skulle ha et bibliotek med et minimum av nærmere spesifisert teologisk litteratur.⁷ Større sykehus utenfor byene skulle sørge for å ha «prædicke» som kunne forvalte sakramentet til de syke og som kunne trøste dem som lå for døden om natten.⁸

Ivaretagelsen av kirkas lære og forkynnelse er kirkeordinansens første og viktigste punkt. Den slår fast at det er for å ivareta dette at kirka trenger prester. Dette angir også prestens grunnleggende mandat og funksjon: «mand skall wduelge gode skickelig predickere som kunde oc wille retsindelig predicke oc tilbørligen uddele Sacramenterne, oc retteligen forclare Catechismum (det er børnelærdó) om de & Guds bud, troens articler, Pater noster oc Sacramenternes brug, for de wnge og wforstandne oc wlerde Christne.»⁹

Når vi kommer til ordinasjonsritualet, så innledes det med en kort redegjørelse for hva en ordinasjon er og hvorfor det er nødvendig: «Præste Ordning er inthet andet end een Skick vdi Kircken, at kalde nogen til at tiene vdi Guds Ord oc Sacramenter, Di ingen skal aff seg sielff, vden hand bliffuer loglig kaldet, vnderstaa seg den tieniste wdi Kircken, eller indtrengse seg y nogen Sogen.»¹⁰ For reformatorene er ordinasjon ganske enkelt kirkas offentlige kallelse og autorisering av en person til å ta offentlig ansvar for å lære evangeliet og forvalte sakramentene i menigheten. Det er nærliggende å se vendingen «intet andet end» som en avgrensning mot offerprest-tenkningen som preget middelalderens kirke, og mot forestillingen om ordinasjonen som et sakrament som plasserte presten i en vertikal mellomposisjon mellom Gud og mennesker. Reformatorene understreket at kun Kristus hadde offerprestens myndighet, og at Kristi myndighet som offerprest var gitt alle gjennom dåpen. Ordinasjon derimot, handlet om å sette noen til den horisontale tjenesten med evangeliet i menigheten.

6 Bugenhagen. *Den rette ordinants*, lxxvii-lxxviii

7 Enhver prest skulle ha Bibelen, Luthers søndagspostille til bruk i evangelieutlegningen, hans *Lille katekisme* til bruk i konfirmandundervisningen, samt Melanchtons dogmatiske og teologiske verker *Apologien*, *Loci Communes* og *Instructionem Visitationes Saxonicae* (*Den rette ordinants*, lxxiii-lxv)

8 Bugenhagen. *Den rette ordinants*, lxii. Å besøke fattige og vanføre beskrives som en oppgave for dyktige prester, for disse trenger evangeliet mest (*Bugenhagen. Den rette ordinants*, xl)

9 Bugenhagen. *Den rette Ordinants*, ix

10 Bugenhagen. *Den rette Ordinants*, xxxiii

Hvor første del av sitatet kan leses på bakgrunn av en katolsk ordinasjonsforståelse, kan siste del leses på bakgrunn av den radikale reformasjonen som på denne tiden skapte utfordringer. Denne retningen anså ordinasjon som overflødig, for de mente alle kristne kunne forkynne på lik linje. Mot dette hevdet de lutherske reformatorene at ansvaret for Ord og sakrament ikke er en privatsak, det er et lederansvar som krever fellesskapets offentlige godkjenning. Man måtte være «rettelig kalt» for å bruke betegnelsen i Confessio Augustana artikkel 14. Kallet skulle følge fellesskapets «ordening», det vil si dets *ordinasjon*.¹¹ Dette var i tråd med nytestamentlig tradisjon, og samtidig et instrument for å motvirke selvutnevnte ledere, teologisk forvirring og indrekirkelige konflikter. Kirkeordinansen omtaler det å vie (*wie*) noen i ekteskap eller til bispetjeneste, men taler konsekvent ikke om å vie prester. Innvielse fremstår i ordinansen som noe kvalitativt annet enn ordinasjon.

Selve ordinasjonsløftet innledes ved å si at biskopen skal lese eller «ligge fore» løftet til ordinanden, i form av følgende befaling:

Der nest skal hand ligge hannom fore som Kircken skal anamme, een befaling om Euangelio retsindelig at predicke, De Sacramenternes børlig wddelelse, Siden at hand skal ret lære om poenitentz, om Kaarset, om Herskab, De den lydelse der til hører, om gode gierninger, oc at hand med den saande lerdøm skal staa mod wildfarelse, Desaa at hand skal gjerne lesse oc studere vdi den hellige skrift, oc idelig bede. Til huilcket aldsammen hand med liudelig røst suare skal for ald folcket, At hand med Guds naadelig hielp det flitelig gjøre wil.¹²

Innholdsmessig tar ordinasjonsløftet utgangspunkt i Kristi doble oppdrag til apostlene med evangeliet og sakramentene, og resten av løftet er i hovedsak et læreansvar som framstår som konkretiseringer av kjerneoppdraget. Presten skal undervise «ret» om korset, lydigheten, boten og om gode gjerninger. Presten har også et ansvar for å beskytte den rette lære og å stå imot «wildfarelse». Samtidig lover ordinanden å opprettholde forutsetningen for at et slikt forkynner- og læreansvar skal holdes ved like: Å stadig selv lese og studere den hellige skrift og be. Når biskopen har forelagt ordinanden løftet, skal vedkommende svare ja «for ald folcket». Dermed er ordinasjonen et faktum, og etterfølges av forbønn for den ordinerte.

11 Bugenhagen. *Den rette Ordinants*, xxxiii

12 Bugenhagen. *Den rette Ordinants*, xxxvii

1607: *En Kircke Ordinantz*

Ordinasjonsløftet av 1607 videreførte reformatorenes formuleringer i sin helhet, og vi gjenfinner også den samme presiseringen av ordinasjonsforståelsen innledningsvis. De endringene som kom i selve løftet, er av rent språklig karakter.

Dernest skal hand legge hannem forre som Kircken skal annamme, en befaling om Evangelio retsindelig at prædike, oc Sacramenternis tilbørlig Uddelelse, siden at hand skal ret lære, om Poenitentz, om Kaarssit, om Herskaff, oc den liudelse der til hører, om gode Gierninger, oc at hand med den sande Lærdom skal staa imod Vildfarelse, oc saa at hand skal gierne læse, oc studere udi den hellige Skrift, oc idelig bede.

Til hvilckit altsammen hand med liudelige røst svare skal for alt folckit, At hand med Guds naadige hielp det flitteligen giøre vil.¹³

1685: *Danmarks og Norgis Kirke-Ritual*

Omtrent 150 år etter reformasjonen kommer den første store endringen av ordinasjonsløftet. Dette skjer med Christian IVs innføring av *Danmarks og Norgis Kirke-Ritual* i 1685. Fra og med denne revisjonen av kirkeordningen kan presten for alvor kalles kongens og ikke bare evangeliets embetsmann. I det følgende skal vi konsentrere oss om selve ordinasjonsløftet, som både endrer ordlyd, lengde og teologisk innhold. Endringen møter oss allerede i overskriften på ritualet: «Om Præste-Vielse». Deretter møter vi betegnelsen «ordination» allerede i første setning, og skikken med å bruke de to betegnelsene om en annen blir heretter vanlig i Den norske kirke fram til 2023. Da vedtok Bispemøtet å kun bruke vigsling, i kontrast til reformasjonens ritual som kun brukte ordet ordinasjon. Ordene har ulik valør. I motsetning til ordinasjon er vigsling opprinnelig et religiøst begrep, som handler om å sette noe av for gudene. Slik sett åpner det i større grad for tanken om at ordinasjonshandlingen ikke bare endrer personens horisontale relasjon til kirke og samfunn, men også gjør noe med vedkommendes vertikale gudsrelasjon. Bugenhagens opprinnelige avgrensning mot et sakramentalt ordinasjonssyn i innledningen fjernes også fra ritualet. Som vi skal se, kommer det samtidig inn en ny og personlig forpliktelse på å være «gode Exempler» i «alle Christelige Dyder» som også forsterker fokuset på ordinandens personlige trosliv og gudsforhold. Løftet er formulert slik:

13 *En Kircke Ordinantz*, 33

Dernest lægger hand dennem for, og befaler dennem, at de prædike Guds Ord reent og purt, ligesom det findis i de Prophetiske og Apostoliske Skrifter, retsindeligen forrette og uddele de tvende høiværdige Sacramenter aldels efter Christi egen Indstiftelsis Måde, flittig formane deris Tilhørere til en sand og alvorlig Poenitense, Lydighed mod deris rette Øvrighed, Barmhertighed imod de Elendige, og Kierlighed imod deris Jevn-Christen og Næste, og, at de for alle Ting beflitte sig paa at være gode Exempler for dennem i Omgængelse, i Kierlighed, i Aand, i Tro, i Kydskhed og alle Christelige Dyder.

Efter alt dette siger Bispen til dennem: Love I mig dette paa mit Embedis vegne, at I med et gudeligt Forsæt vil fuldkomme det af den Naade, som Gud eder vil forlene! Hvortil Ordinandi svare med lydelig Røst for alt Folket, Ja.

Derpaa siger Bispen ydmere:

Saa giver mig derpaa eders Hænder. [...] Saa overantvorder jeg eder nu det hellige Præste- og Prædike-Embede efter den apostoliske Skik i Navn Gud Faders, Søns og Hellig Aands, og giver eder Magt og Myndighed her efter, som rette Guds og Jesu Christi Tienerer, at prædike Guds Ord hemmelig og aabenbare udi Kirken, at uddele de høiværdige Sacramenter efter Christi egen Indstiftelse, at binde Synden paa den Halstarrige, og løse den paa den Bodfærdige, og ellers alt hvis dette Guds hellige Kald vedkommer, efter Guds Ord og voris Christelig Skik og Brug.¹⁴

Den mest iøynefallende endringen på løftet er lengden, som ikke minst skjer ved at det legges til en ny overgivelsesdel etter håndslaget som utdyper myndigheten som løftet innebærer. I denne *overantvordelsen* overgis ordinanden embetet med Ord og sakrament. De viktigste teologiske endringene ligger imidlertid i omformuleringen av selve løftet.

Her lover ikke ordinanden lenger å forkynne «evangeliet». Fra nå av skal presten forkynne «Guds Ord reent og purt, ligesom det findis i de Prophetiske og Apostoliske Skrifter.» Reformatorene hadde brukt «evangeliet», som er Kristi formulering i apostelutsendelsen (jf. Mark16,15). Hvor evangeliet betegner det «glade budskapet» om Kristus, kan «Guds Ord» i større grad forstås som «Bibelens ord», ikke minst i lys av presiseringen av at Guds Ord skal forkynnes «ligesom det findis» i Skriftene. Med dette endres forkynnensens fortolkningsramme på en måte som også åpner for en mer objektivende og biblistisk forståelse av forkynnensens mandat enn før. Endringen reflekterer den teologiske tenkningen som preget 1600-tallets lutherske ortodoksi, og samtidig kommer disse formuleringen til å følge norske ordinasjonsløfter fram til vår egen tid.

14 Danmarks og Norgis Kirke-Ritual, 368-371

Samtidig blir som nevnt prestens moralske og åndelige habitus et tema for første gang, «at være gode Exempler for dennem i Omgængelse, i Kierlighed, i Aand, i Tro, i Kydskhed og alle Christelige Dyder». Forbildefunksjonen opptar nesten halvparten av løftet, og erstatter mye av reformatorenes konkretiseringer av prestens læreansvar. Samtidig tas forpliktelsen på å fortsatt studere Skriften ut, noe som gir mening i lys av at prestens læreansvar nedtones. Forpliktelsen kommer inn igjen i 1920 og får deretter en viktig rolle, men da er også konteksten endret. Hvor 1685-ritualets fokus på Bibelens ord reflekterer et anliggende i ortodoksien, kan vektleggingen av prestens personlige hellighet sees i sammenheng med samtidens endrede fromhetsidealer, som slår ut i full blomst med pietismen. Begge deler fortsetter å sette avtrykk i ordinasjonsløftene fram mot vår egen tid.

1771: Udtog af den forordnede Kirke-Ritual

I 1771 kom en ny utgave av ordinasjonsliturgien som i all hovedsak viderefører løftet fra 1685. De eneste innholdsmessige endringene er at kravet om at presten skal være et kristent forbilde i «Aand» og «Kyskhed» faller ut. Kanskje kan denne ytterst forsiktige nedtoningen av prestens personlige kvaliteter sees i sammenheng med at pietismens idealer nå var avløst av opplysningstiden på de teologiske fakultetene. Begge betegnelsene kommer likevel tilbake senere. Som i 1685 kalles ritualet «Præste-Vielse» i overskriften, mens *ordinare*, *ordinandos* og *ordinator* brukes underveis i rubrikkene.¹⁵

Bispen tiltaler ordinandos saaledes:

Saa legger jeg Eder for og befaler Eder, at I prædike Guds Ord reent og puurt, ligesom det findes i de prophetiske og apostoliske Skrifter, retsindigen forrette og uddele de tvende høyværdige Sacramenter aldeles efter Christi egen Indstiftelses Maade, flittig formane Eders Tilhørere til en sand og alvorlig Poenitentse, Lydighed imod Deres rette Øvrighed, Barmhjertighed mod De Elendige, og Kiærlighed mod Deres Jevnchristen og Næste, og, at I for alle Ting beflitte eder paa at være gode Exempler for Dennem i Omgængelse, i Kiærlighed og alle christelige Dyder. Love I Mig dette paa mit Embedes Vegne, at I med et gudeligt Forsæt vil fuldkomme det av den Naade, Gud Eder dertil vil forleene!

Hertil svare ordinandi med lydelig Røst for alt Folket: Ja.

Derpaa siger Bispen ydermere: saa giver Mig da derpaa Eders Hender.

Den påfølgende overgivelsen følger ritualet av 1685, og er ikke inkludert her.

¹⁵ Udtog af den forordnede Kirke-Ritual, 38

1825: *Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual*

Ritualet av 1825 representerer en restaurering av ordinasjonsløftet av 1685 i noe fornyet språkdrakt. Den tilbakeskuende profilen gjenkjennes både i innledningsordene og i det faktum at presten som forbilde i «Aand» og «Kyskhed» tas inn igjen. Overgivelsesformularet er det samme, og er ikke inkludert her.

Dernæst legger han dennem for, og befaler dennem,
at de prædike Guds Ord reent og puurt, ligesom det findes i de prophetiske og apostoliske Skrifter, retfindeligen forrette og uddele de tvende høiværdige Sacramenter aldeles efter Christi egen Indstiftelses-Maade, flittig formane deres Tilhørere til en sand og alvorlig Poenitense, Lydighed imod deres rette Øvrighed, Barmhjertighed imot de Elendige, og Kiærlighed imot deres Jevn-Christen og Næste, og, at de for alle Ting beflitte sig paa at være gode Exempler for dennem i Omgjængelse, i Kiærlighed, i Aand, i Tro, i Kyskhed og alle christelige Dyder.

Efter alt dette siger Bispen til dennem: Love I mig dette paa mit Embedes Vegne, at I med et gudeligt Forsæt vil fuldkomme det af den Naade, som Gud Eder vil forlene! Hvortil Ordinandi svare med lydelig Røst for alt Folket: Ja.

[...] Saa giver mig derpaa Eders Hænder.¹⁶

1893: *Alterbog for Den norske kirke*

I 1893 skjer det en omfattende revisjon av ordinasjonsløftet. Dette løftet er kortere, og omfatter endringer både av språklig og innholdsmessig karakter. Det er overgivelsen etter løftet som viser den tydeligste kontinuiteten med ritualet av 1685.

Biskopen tiltaler ordinanden saaledes: Saa byder og tilholder jeg dig,
at du forkynder Guds Ord rent og ret, som det findes i de profetiske og apostoliske Skrifter og lærer i vor Kirkes Bekjendelse,
at du forvalter de tvende høiverdige Sakramenter efter Kristi egen Indstiftelse,
at du trolig formaner dine Tilhørere til en sand Omvendelse og et helligt Liv i kjærlighed til Gud og næsten,
og at du ogsaa selv af Hjertet lægger Vind på at leve efter Guds Ord, saa du kan tjene Herren i Sandhed og som en ret Hyrde for den Guds Hjord, som er dig betroet.
Lover du mig for den alvidende Guds Aasyn, at du med Troskab vil fuldkomme alt dette af den Naade Gud Selv vil give dig?
Ordinanden med lydelig Røst: Ja.
Biskopen: Saa giv mig din Haand derpaa! [Håndslag]

16 *Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual*, 141-142. *Danmarks og Norges kirke-ritual* kom i 1863 og har et ordinasjonsløfte som er helt identisk med 1825-utgaven, og som derfor ikke er gjengitt her (*Danmarks og Norges kirke-ritual*, 141-142)

Saa overgiver jeg dig nu i Faderens og Sønnens og den Helligaands Navn det hellige Presteembede med magt og myndighed til som en ret Guds og Jesu Kristi Tjener at forkynde Guds Ord baade aabenbart og i Løndom, at forvalte de høiværdige Sakramenter efter Kristi Indstiftelse, at binde Synden paa de gjenstridige og løse den paa de bodfærdige og ellers at udføre alt, som hører til dette dit hellige kald efter Guds Ord og vor Kirkes Orden.

Hvor reformasjonens ordinasjonsløfte simpelthen forpliktet presten på å forkynne *evangeliet*, og ritualet av 1685 forpliktet presten på å forkynne «Guds Ord reent og purt, ligesom det findis i de Prophetiske og Apostoliske Skrifter», så føyes det her til at det dessuten skal forkynnes «slik det læres i vor Kirkes Bekjendelse». Dermed skjer det enda en omdreining i forkynnensens fortolkningsramme, slik at forkynnelsen i enda større grad knyttes til, og til forveksling kan forstås som, kirkas autoritative skrifter og læresetninger i seg selv.

De eldre henvisningene til boten forsvinner ut, samt de konkrete eksemplene på gode gjerninger som presten skulle være et forbilde i. Inn kommer istedenfor en oppfordring til å «formane til sann omvendelse og et hellig liv», og til «selv av hjertet legge vinn på å leve etter Guds ord». Forpliktelsen på å formane menigheten «til sann omvendelse og et hellig liv» kan sees i lys av vekkelsesbevegelsenes språk og fromhetsidealer på denne tiden, og har deretter hengt ved ordinasjonsløftet fram til vår egen tid selv om fromhetsidealer og språk har endret seg.

Reformasjonens definisjon av ordinasjonshandlingen ble tatt ut allerede i 1685, og i 1893 forsvinner påpekningen av at ordinasjonen skjer «etter den Apostoliske Skik». Her blir også definisjonen av prestetjenesten som et «predike-« eller «forkynner-embete» borte. Dermed blir ordinasjonshandlingen i noe mindre grad definert i liturgien, og ordinasjonens karakter av å være kirkas ordning for å videreføre Kristi oppdrag og utsendelse blir mindre eksplisitt enn før.

1920: Alterbok

Den neste revisjonen kom etter 27 år, som er kort tid i denne sammenhengen. Alterboka av 1920 representerer ikke noe grunnleggende nytt, men kan snarere forstås som en slutføring av arbeidet fra 1893. Ordinasjonsritualet står under overskriften «Prestevielse», og selve løftet har følgende formulering:

Saa tilholder og formaner jeg dig,
 at du forkynder Guds ord klart og rent, som det er os givet i den hellige skrift og som
 vor kirke vidner om det i sin bekjennelse,
 at du forvalter de hellige sakramenter efter Kristi indsiftelse og vor kirkes orden,
 at du trofast formaner din menighet til sand omvendelse, levende tro på Kristus og
 hellig liv i kjærlighet til Gud og næsten,
 at du ogsaa selv av hjertet lægger vinn paa at leve efter Guds ord, og at trænge dybere
 inn i de hellige skrifter og den kristne tros sandheter.

N.N., lover du for den alvidende Guds aasyn, at du vil gjøre dette med troskap og den
 naade Gud selv vil give dig? Ordinanden med lydelig røst: Ja.

Biskopen: Saa giv mig haanden på det!

Saa overgiver jeg dig nu det hellige presteembede, i Faderens og Sønnens og Den
 hellige Ånds navn, med ret og myndighed at forkynne Guds ord, at forvalte de hellige
 sakramenter, at have omsorg for de syke og fattige og hjælpeløse, at trøste de sorgfulde
 og veilede de vildfarene, og ellers at utføre alt som hører til dit hellige kald, efter Guds
 ord og vår kirkes ordninger.¹⁷

Formuleringen om at presten skal forkynne i tråd med de profetiske og apostoliske skrifter er erstattet med betegnelsen «den hellige skrift», noe som trolig ikke var annet enn gjeldende tolkning av den gamle betegnelsen. Til slutt i løftet, det vil si før biskopens håndslag, finner vi en gjeninnføring av et av reformatorenes løfter som hadde vært ute siden 1685, nemlig kandidatens forpliktelse på å «trænge dybere inn i de hellige skrifter og den kristne tros sandheter». Bugenhagen formulerte det slik: Å «gjerne lesse oc studere vdi den hellige skrift, oc idelig bede». I *reformasjonens* ordinasjonsløfte var denne forpliktelsen imidlertid plassert etter en utbrodert beskrivelse av prestens læreansvar, og stod som en forutsetning for å opprettholde det teologiske ansvaret i tjenesten. Når en tilsvarende forpliktelse kommer inn i 1920 er denne konteksten endret. Her foranlediges forpliktelsen av prestens ansvar for å «selv av hjertet lægge vinn paa at leve efter Guds ord». Dermed endres tolkningsrammen: forpliktelsen på studier og bønn er ikke primært en forutsetning for å ivareta læreansvaret, men en forutsetning for troslivet.

Som vi skal se, kopieres denne forpliktelsen i ordinasjonsritualet senere inn i de andre vigslingsløftene, først for kateketer og diakoner i 1977 og deretter for kantorer i 1999. Ingen av de andre vigslende stillingene forutsetter et teologistudium eller forvalter det som tradisjonelt er kalt det offentlige læreansvaret i menigheten. Derfor gir det heller ikke mening å forstå

17 *Alterbok*, 168-169

forpliktelsen på å «trænge dybere inn i de hellige skrifter og den kristne tros sandheter» som primært avgjørende for den ytre tjenesten, men som forutsetning for et personlig trosliv. Dette kan kanskje kalles overgangen fra en *tjenesteorientert* til en mer *personorientert* tolkningsramme for studieforpliktelsen som så dagens lys med reformasjonen.

I overgivelsen etter håndslaget erstattes setningen om prestens løse- og bindemakt med en beskrivelse av prestens sjelesørgeriske og diakonale ansvar. Sjelesorgen blir mindre knyttet til binde- og løsemakten og mer knyttet til den diakonale omsorgen for utsatte og sårbare grupper. Denne endringen videreføres i ordinasjonsløftet av 1977.

1977: Kirkelige handlinger

Selve ordinasjonsløftet som kommer med revisjonen av 1977 innebærer en språklig modernisering og ellers få substansielle endringer siden 1920. Unntaket er en ny forpliktelse som handler om at presten «i sjelesorg og skriftemål drar omsorg for hvert enkelt menneske og bærer dem fram for Gud i bønn og påkallelse med takk». Dette framstår som et supplement til 1920-liturgien, men i realiteten ivaretar denne setningen et anliggende som før var ivaretatt i biskopens overgivelse. Overgivelsen, som hadde hatt ulike former etter at den kom inn i 1685, er fjernet i 1977-liturgien. Den hadde lenge hatt en tydelig diakonal tematikk, og det er altså denne tematikken som er flyttet inn i selve løftet i 1977. Løftet er formulert slik:

Biskopen:

Når Herren nå betror deg prestetjenesten i vår kirke, pålegger og formaner jeg deg

- at du forkynner Guds ord klart og rent, som det er gitt oss i Den hellige

skrift, og som vår kirke vitner om det i sin bekjennelse, og forvalter de

hellige sakramenter etter Kristi innstiftelse og vår kirkes orden,

- at du i sjelesorg og skriftemål drar omsorg for hvert enkelt menneske og

bærer dem fram for Gud i bønn og påkallelse med takk,

- at du trofast veileder og formaner til sann omvendelse, levende tro på

Kristus og et hellig liv i kjærlighet til Gud og nesten,

- at du også selv av hjertet legger vinn på å leve etter Guds ord, og i

studium og bønn trenger dypere inn i de hellige skrifter og den kristne tros

sannheter.¹⁸

[navnet nevnes], loven du for Guds åsyn og i denne menighets nærvær at du vil gjøre

dette med troskap, ved den nåde Gud vil gi deg?

Ordinanden: Ja.

Biskopen: Så gi meg hånden på det.¹⁹

18 Den norske kirke. *Kirkelige handlinger*, 168-169

19 Den norske kirke. *Kirkelige handlinger*, 168-169

De viktigste endringene med 1977-liturgien skjer ikke i selve løftet, men i andre deler av liturgien. Overgivelsen etter håndslaget er som sagt fjernet. En annen og viktigere endring er en ny innledning til selve liturgien. Den etablerer en ny fortolkningsramme, ikke så mye for ordinasjonshandlingen, men for presterollen. Utgangspunktet for prestedtjenesten er her ikke Kristi oppdrag til apostlene, men det allmenne prestedømme.

I dåpen ble vi innlemmet i Guds folk, og vi ble alle vigset til å være tjenere for Gud. For Skriften vitner om at hele Guds folk er et kongelig presteskap, et hellig folk, et folk som er Guds eiendom, for at vi skal forkynne hans storverk, han som kalte oss fra mørket til sitt underfulle lys.

Gud har også innsatt en særskilt tjeneste med å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene, for at vi skal få del i den frelsende tro og bli bevart i troen. Og han har gitt sin kirke i oppdrag å kalle mennesker til å gå inn i denne tjeneste.²⁰

1977-revisjonens liturgiske plassering av prestedtjenesten under det allmenne prestedømme er en endring uten historiske forløpere eller paralleller i vårt materiale. Ifølge den danske praktiske teologen Hans Raun Iversen er denne teologiske fortolkningsrammen for presterollen også unik i økumenisk kontekst, “a rather isolated example of an explicit relationship to baptism”.²¹ Selv om liturgien fortsatt sier at tjenesten med Ord og sakrament er noe «Gud har innsatt» (en parafrasering av CA artikkel 5), er presterollens kobling til Kristi oppdrag og utsendelse implisitt. Innledningen gjør det nærliggende å forstå prestedtjenesten som et særtilfelle av det allmenne prestedømmet og med tilsvarende funksjon. At dette ikke kan tas for gitt, men derimot er en omdiskutert posisjon i evangelisk-luthersk sammenheng, kan trolig forklare noe av årsaken til at Raun Iversen karakteriserer dette liturgiske grepet som et særtilfelle for Norge.²² I nyere protestantisk kontekst gir forestillingen assosiasjoner til den såkalte overdragelses- eller delegasjonsteorien som ble utviklet rundt 1850 i Erlangen, og som vant fotfeste i Norge gjennom Gisle Johnson og indremisjonsbevegelsen. Selv om liturgien ikke sier eksplisitt at prestedtjenesten er *utledet* av det allmenne prestedømme, slik overdragelsesteorien hevder, så peker innledningen fra 1977 klart i retning av en slik forestilling.²³

20 Den norske kirke. *Kirkelige handlinger*, 163

21 Raun Iversen (Ed.). *Rites of Ordination*, 556

22 Lindbeck. “The Lutheran Doctrine of the Ministry”, 598

23 Prenter. “Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes”

2025: Ordinasjonsløfte i endring

I skrivende stund er revisjonen av 1977 den siste i rekka siden reformasjonen. Den norske kirke startet imidlertid er arbeid for å nyformulere alle vigslingsløftene i 2018 som i 2025 er pågående. Med forbehold om at ingen kjenner utfallet som en gang vil vedtas, så gir offentlige dokumenter likevel innblikk i prosess og foreløpige utkast, som i seg selv er interessante. Kirkerådet leverte et forslag til vigslingsløfter til Bispemøtet, som behandlet det i 2024. Vi skal her konsentrere oss om selve forslaget og la Bispemøtets kommentarer ligge. Forslaget tyder på en vilje til å utforske språklige og innholdsmessige endringer som er store sammenlignet med tidligere revisjoner etter reformasjonen. Blant de tingene som man tenker seg å videreføre er 1977-liturgiens teologiske kobling mellom det allmenne prestedømme og prestetjenesten, til tross for at denne liturgiske koblingen er et isolert tilfelle i historisk og økumenisk sammenheng. I 2024-forslaget plasseres denne koblingen inn i innledningene til alle de vigslende stillingene. Forslaget går lenger i å anse prestetjenesten som *utledet* av kirka, som et av de «kall og de nådegaver Gud har gitt sin kirke». Kombinert med at koblingen mellom prestetjenesten og Kristi spesifikke oppdrag til apostlene (å lære evangeliet og å forvalte sakramentene) ikke nevnes, så ser vi her en sterkere liturgisk bekreftelse av overdragelsesteorien enn i 1977. Dette kommer til uttrykk i forslaget til hilsen:

Kirken er Kristi kropp og forkynner evangeliet om Jesus Kristus i ord og handling. Til det kall og de nådegaver Gud har gitt sin kirke, hører tjenesten med å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene. I dag vil vi på apostolisk vis med håndspåleggelse og bønn, vigsle (Navnet nevnes) til denne tjenesten som prest.²⁴

Også kateket-, kantor- og diakon-tjenesten utledes fra kirka på lik linje, noe som gestalter en prinsipiell likhet mellom dem. Alle vigslede tjenester er kall og nådegaver som «Gud har gitt sin kirke» ifølge liturgien. 1977-liturgien la seg tett på formuleringene til 1 Pet 2,9 og Confessio Augustana artikkel 5. Det nye forslaget gir derimot ingen skriftbelegg for påstanden om at Gud har gitt kirka de ulike vigslede tjenestene. Det er heller ikke klart om liturgien her *alluderer* til bestemte skriftsteder. Ordinasjonsløftet, som etter 2023 heter vigslingsløfte for prester, er foreslått slik:

B | NN, vil du forkynne evangeliet og forvalte de hellige sakramenter etter Kristi innstiftelse og vår kirkes orden?

Vigslingskandidaten | Ja, ved Guds hjelp.

B | NN, vil du i sjelesorg og skriftemål møte hvert enkelt menneske med omsorg og be for dem?

Vigslingskandidaten | Ja, ved Guds hjelp.

B | Vil du veilede og oppmuntre til tro på Kristus og et liv i kjærlighet til Gud og din neste?

Vigslingskandidaten | Ja, ved Guds hjelp.

B | Vil du også selv legge vinn på å leve etter Guds ord, og i studium og bønn fordype deg i de hellige skrifter og den kristne tros sannheter?

Vigslingskandidaten | Ja, ved Guds hjelp²⁵

For første gang etter revisjonen i 1685 kommer forpliktelsen på å forkynne *evangeliet* inn i formuleringen av løftet. Det etterlater en åpnere fortolkningsramme som ikke knytter forkynnensens innhold så tett til kirkas teologiske læresetninger.

Et annet og mer signifikant trekk ved forslaget innhold er at forpliktelsen på å forkynne evangeliet er tatt inn på lik linje i alle vigslende tjenester, uavhengig av kirkelig ansvarsområde og teologisk kompetansenivå. Løftene impliserer med andre ord en endring i forståelsen av prestetjenestens forhold til andre typer kirkelige tjenester. Henvisningen til «Kristi innstiftelse» i første løfte kan ikke vise til Kristi innstiftelse av oppdraget med Ord og sakrament, gitt at forkynnelse og sakramentsforvaltning i forslaget ikke lenger har noen innbyrdes sammenheng. Ifølge forslaget logikk er det naturlig å se den nevnte «innstiftelsen» i relasjon til innstiftelsen av nattverden. I motsetning til evangelieforkynnelsen er den et særskilt pastoralt ansvar. Flere av forslaget forestillinger mangler sidestykke i vår historiske gjennomgang og er teologisk omdiskuterte. Samtidig gir de mening i lys av forslaget immanente logikk hvor hele kirka har samme ansvar for å forkynne evangeliet gjennom Guds nådegaver. Uansett hvilke formuleringer som til slutt vedtas, kommer den liturgiske teksten til å bli en særskilt autoritativ tekst hvor teologi, liturgi, kirkerett og kirkelig praksis skal forankres.

Tidligere i gjennomgangen har jeg kort kommentert hvordan liturgiske tekster gjenspeiler ulike bevegelser i samtidens kirke og samfunn. For forslaget del er det særlig nærliggende å se det i lys av den såkalte tjenestetologien artikulert av Harald Hegstad, professor i systematisk teologi og

25 Den norske kirke. BM 2024 - 2027 47/24

Kirkerådsleder (2024–2028). Tjenestetologien tar opp i seg overdragelses-teologiens forestilling om at prestedtjenesten primært er utledet fra det allmenne prestedømme, mens Kristi oppdrag til apostlene nedtones. Denne teologien vektlegger kirka som et mangfold av likestilte tjenester, og knytter an til nyere karismatisk språkbruk ved å understreke tjenestenes nådegavebaserte natur.²⁶ I tråd med tjenestetologien, peker også flere av forslagene i en annen retning enn den tradisjonelle evangelisk-lutherske forståelsen av prestedtjenesten som kirkas instrument for å videreføre Kristi oppdrag.

Forslaget er under utvikling, og som i alle prosesser kan det godt være at liturgien som til slutt vedtas blir helt annerledes. Forslaget reiser like fullt viktige spørsmål om kirkas behov for teologi, om rasjonalet til teologi som akademisk fagfelt, om forståelsen av presterollen og av det allmenne prestedømme, spørsmål som det er presserende at blir adressert på ordinasjonsløftets vei inn i framtiden.

Primærkilder

- Alterbok for Den norske kirke*. Andet opplag. Kristiania: Grøndahl & Søn 1922 [1920]
- Bibelen*. Bibelselskapet 2024, online: <https://bibel.no/nettbibelen/les/>
- Bugenhagen, Johannes. *Den rette Ordinants*. Kiøbmehaffn 1542 [1539],
- Danmarks og Norges kirke-ritual*. Christiania: Chr.Grøndahl & Søn 1883 [1863]
- Danmarks og Norgis Kirke-Ritual*. Kiøbenhavn 1685
- Dannemarks og Norges Kirke-Ritual*. Christiania: Chr.Grøndahl 1825
- Den norske kirke. «BM 2024 - 2027 47/24. Arkivsak: 20/01358-37» Online: https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2024/bispem%C3%B8tet%20oktober%202024/4724%20vigslingsliturgier/20_01358-37%20vigslingsliturgier%201537098_13_1.pdf
- Den norske kirke. *Kirkelige handlinger. Gudstjenestebok for Den norske kirke, Del II*. Verbum 1992 [1977]
- En Kircke Ordinantz, Hvor efter alle, Baade Geistlige oc Verdslige udi Norgis Rige, skulle sig rette oc forholde*. Kiøbmehaffn Hoff 1607
- Udtag af den forordnede Kirke-Ritual i Dannemark og Norge*. Det Kongelige Universitets Bogtrykkerie, Kiøbenhavn 1771

26 Hegstad. *Den virkelige kirke*, 125-148

Sekundærkilder

Hegstad, Harald. *Den virkelige kirke – bidrag til ekklesiologien*. Tapir 2009

Iversen, Hans Raun (Ed.). *Rites of Ordination and Commitment in the Churches of the Nordic Countries. Theology and terminology*. Museum Tusulanum Press 2006

Lindbeck, George A. "The Lutheran Doctrine of the Ministry. Catholic and Reformed" i: *Theological Studies* Vol. 30 Issue 4 1969, s. 588-612 DOI: <https://doi.org/10.1177/00405639690300040>

Prenter, Regin. „Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertums bei Luther“ i: *Theologische Literaturzeitung* 86 1961, s. 321-332

Hva er egentlig en prest? Selv i en sekulær kultursituasjon er presterollen noe de aller fleste har et forhold til, men det er ikke like selvsagt hva en prest er. Presten er både en historisk og førmoderne figur og en moderne profesjon som er i endring i dagens samfunn.

Denne boka er et bidrag til å utforske presterollen historisk og teoretisk. Boka har fire deler som er organisert rundt hvert sitt spørsmål. For det første, hva er presterollens *kilder*? Hvor kommer presterollen fra og hvilke historiske faktorer har formet dagens forestillinger om presten? For det andre, hva er presterollens *mandat*? Hvilket oppdrag er denne rollen til for å ivareta? For det tredje, hva er prestens *funksjon* eller kjerneoppgaver i kirke og samfunn? For det fjerde og siste, hva er prestatjenestens *formål*? Hva er hensikten med denne tjenesten? Gjennom utforskningen av disse spørsmålene med utgangspunkt i en nordisk og evangelisk-luthersk kontekst skisserer boka et bidrag til en teologisk profesjonsteori om presterollen myntet på vår egen samtid. Boka er rettet mot teologistudenter, prester og kirkeledelse, men den er også skrevet med tanke på religionsvitere og dem som er nysgjerrige på presterollen som fenomen.

Halvard Johannessen er førsteamanuensis i praktisk teologi ved Universitet i Oslo, hvor han i dag er programleder for profesjonsstudiet i teologi ved Det teologiske fakultet. Johannessen ble ordinert i 2003 og har presteerfaring fra blant annet Nord-Hålogaland, Stavanger og Oslo bispedømmer. Hans faglige interesser omfatter sekularisering, religiøs endring og spiritualitet, ledelse, sjelesorg og pastoralteologi.

ISBN 978-82-02-87911-2



www.cda.no