Scandinavian Journal for Leadership & Theology PUBLISHING

LARS RÅMUNDDAL

BYGGE KIRKE

Bidrag til en teologi for menighetsutvikling

SJLT Publishing

BYGGE KIRKE

Bidrag til en teologi for menighetsutvikling

© SJLT Publishing, Kristiansand 2020
ISBN: 978-82-691984-0-9

Det må ikke kopieres fra denne boka ut over det som er tillatt etter bestemmelser i lov om opphavsrett til åndsverk og avtaler om kopiering som er inngått med Kopinor.

Grafisk formgiving: Rune Eilertsen
Omslag: Øyvind Råmunddal
Trykk og innbinding: Renessanse Media
Produksjonskonsulent: Aase Kompetanse

Scandinavian Journal for Leadership & Theology (SJLT) er et digitalt Open Access-tidsskrift som utgis av Örebro Teologiska Högskola, Høyskolen for Ledelse og Teologi og Ansgar høyskole for teologi, musikk og psykologi. Tidsskriftet utgir artikler innenfor feltet ledelse og teologi og er på nivå 1 i det norske publiseringssystemet. http://sjlt-journal.com/.

Scandinavian Journal for Leadership & Theology Publishing er en bokserie som utgir artikler som er publisert i SJLT Journal og materiell innenfor området ledelse og teologi som er faglig kvalitetssikret på høyt nivå.

BYGGE KIRKE

Bidrag til en teologi for menighetsutvikling

LARS RÅMUNDDAL

Scandinavian Journal for Leadership & Theology
PUBLISHING

Innhold

Forord 8

Introduksjon 10

Del I: Kirkeforståelse og menighetstilhørighet

KAPITTEL 1

Guds rike, kirken og verden 18

Om nytestamentlig gudsrikeforståelse som normativ basis for misjonal menighetstenkning

KAPITTEL 2

«Dere er Kristi kropp» 41

Om Kristi kropp-metaforen som ekklesiologisk nøkkelbegrep og dens betydning for kirke- og menighetsforståelsen

KAPITTEL 3

Mot et nytt vekstparadigme? 64

Om vekststrategier i norske frikirker med vekt på beskrivelse og vurdering av vekkelsestradisjonen

KAPITTEL 4

Sannhet, relativisme og menighetsutvikling 89

En drøfting av teologiens erkjennelsesteoretiske fundament i møte med samtidskulturens relativisme – med spesielt tanke på kirkens misjonale oppdrag

KAPITTEL 5

Homo Ecclesiae 124

Om å være et menighetstilhørende menneske i en individualistisk orientert kultur

KAPITTEL 6

Ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger – teologi eller strategi? 149

En drøfting av ideelle menighets- og medlemsbeskrivelser i nyere menighetsutviklende konsepter

Del II: Menighetsbygging og spiritualitet

KAPITTEL 7

Hva handler menighetsutvikling egentlig om? 174

En drøfting av ulike strategiske tilnærminger til menighetsutvikling i lys av en helhetlig ekklesiologisk modell

KAPITTEL 8

Teologisk normativitet og menighetsutvikling 204

Om den teologiske normativitetens betydning for menighetsutviklende tenkning og praksis

KAPITTEL 9

Konfesjonelle tradisjoner – problem eller mulighet? 230

Om konfesjonelle tradisjoners betydning for menighetsutvikling

KAPITTEL 10

Er menighetsutvikling «naturlig»? 255

En kritisk drøfting av Christian A. Schwarz' biologiske kirkevekstparadigme

KAPITTEL 11

Menighetsutvikling som praktisk-teologisk fag 279

En drøfting av fag-metodiske og teologisk-strategiske spørsmål

KAPITTEL 12

Menighetsutvikling og spiritualitet 311

Om utvikling av menighetsspiritualitet i lys av Urban Holmes spiritualitetstypologi og Miroslav Volfs ekklesiologi

KAPITTEL 13

«Åndskamp» som teologisk problem og utfordring for kirken 336

Noen praktisk-teologiske refleksjoner inspirert av Paul Hieberts forståelse av forholdet mellom worldview og spiritual warfare

Del III: Menighetslederskap og forkynnelse

KAPITTEL 14

Hva er særegent ved lederskap i en menighetskontekst? 360

Om menighetsutviklende lederskap i et nytestamentlig og teologisk-normativt perspektiv

KAPITTEL 15

Teologi for endring? 398

Endringstiltak i menigheter i et helhetlig ekklesiologisk perspektiv

KAPITTEL 16

Hva gjør forkynnelsen menighetsbyggende? 425

Om forkynnelsens funksjon i en menighetsbyggende kontekst

Bibliografi 459

Forord

Jeg registrerte for ca. 15 år siden da jeg startet et forskningsprosjekt innenfor menighetsutvikling, at vi i norsk og i skandinavisk sammenheng hadde relativt lite av både empirisk forskning og teologisk og teoretisk refleksjon knyttet til praktisk ekklesiologi og menighetsutvikling. Men nå er det gledelig å se at det de siste 10-15 årene har kommet mange bidrag både av empiriske og teoretiske studier på feltet. Min egen studie *Konsept og endring*, som ble publisert 2011, var et bidrag på den empiriske fronten. Under arbeidet med nevnte forskningsprosjekt ble jeg bevisstgjort på at dersom skal det tenkes, skrives og forskes på et fagfelt, trenger man også et faglig vokabular, et analytisk begrepsapparat. Med alle sine svakheter kan denne boken som nevnt være et bidrag til en smule «teoriutvikling» på fagfeltet anvendt ekklesiologi og menighetsutvikling. Her har jeg også trukket veksler på de siste 10-15 årenes stadig økende antall faglige bidrag på feltet.

En spesiell takk til Jan Inge Jenssen og António Barbosa da Silva for at de hver på sin måte har inspirert meg både til tenkning og til skriving. Jan Inge har vært en nær medarbeider de siste årene i utviklingen av et masterprogram i ledelse og menighetsutvikling – der altså de fleste av tekstene i boken er blitt brukt. Jan Inge har med sin empiriske tilnærming til menighetsutvikling lært meg nødvendigheten av å ha nærhet til den sosiologiske og organisatoriske virkeligheten som vi må forholde oss til når vi driver menighetsforskning, og når vi skal forsøke å lage teologi som er brukbar for menighetsbyggende tenkning og praksis i dag. António har gjennom mange år vært en god kollega ved Ansgar høyskole[1], og dessuten har han vært min faglige mentor og veileder. Han er også medforfatter i kapittel 8 om forholdet mellom teologisk normativitet og menighetsutvikling, og jeg er hans medforfatter i kapittel 4 om sannhet, relativisme og menighetsutvikling.

Takk også til Ansgar høyskole, mitt arbeidsted gjennom 35 år, for at jeg er blitt satt på arbeidsoppgaver som har utfordret både min faglige interesse og mitt personlige engasjement for å utdanne ledere som kan være i stand til å bygge livskraftige og velfungerende menigheter i vår tid. Takk også til alle dere masterstudenter som jeg regelmessig har møtt gjennom mange år nå, og som har lest de fleste av disse tekstene siden de har stått på pensumlisten.

1) Ansgar Teologiske Høgskole skiftet høsten 2019 navn til Ansgar høyskole for teologi, psykologi og musikk.

Og det er ingen ting som skjerper en forfatter i skrivende prosess mer enn samtaler om tekstene der konstruktiv kritikk framføres. I sammenheng med at mastersstudentene takkes, vil jeg også benytte anledningen til å takke dyktige kollegaer og fagpersoner ved samarbeidende institusjoner til Ansgar høyskole. I 2011 inngikk Örebro Teologiska Högskola, Høyskolen for Ledelse og Teologi og Ansgar høyskole et samarbeid knyttet til et masterprogram i ledelse og menighetsutvikling. Gjennom flere år nå har vi utvekslet lærerkrefter, gjort flere framstøt på forkningsfronten og delt et sterkt engasjement for å utdanne mennesker med kompetanse på å lede utviklings- og fornyelsesprosesser i kirker og menigheter i dag.

Til slutt vil jeg uttrykke et ønske om at tekstene i denne boken kan bli lest og brukt av en større gruppe engasjerte menighetsbyggere enn de som holder på med et studieprogram. Vi lever i en tid som roper etter teologisk refleksjon og forankring. Vi fristes nemlig kontinuerlig til enten å bli overflatiske eller til å søke inspirasjonskilder helt andre steder enn i Bibelen og i den kristne tradisjonen. Kan tekstene i denne boken bidra til en fordypet forståelse av den kristne menighets kall og oppdrag i vår tid – på det stedet og i den sammenhengen der vi er satt, er det ingen ting som vil glede meg mer!

Kristiansand, i januar 2020
Lars Råmunddal

Introduksjon

Bokens tematikk og intensjon

Denne boken er et resultat av en samling, bearbeidelse og redigering av tidligere publiserte vitenskapelige artikler og ikke-publiserte tekster som har vært brukt i masterundervisning.[2] Fagområdet er praktisk teologi, med hovedfokus på anvendt eller praktisk ekklesiologi[3] og menighetsutvikling. Bokens hovedtittel *Bygge kirke*, angir det alle tekstene egentlig handler om. Bygge-metaforen har i seg sterke assosiasjoner til det nytestamentlige materialet om oppbygging av kirken som en åndelig størrelse. Grunnordet i Det nye testamentet (NT) er *oikodomé* som konkret har med husbygging å gjøre. I overført betydning snakkes det altså i NT om oppbyggingen av kirken eller menigheten som tempel for Den hellige ånd og som huset av levende steiner, jf. Ef 2,21; 1 Pet 2,4f. Tittelen *Bygge kirke* vil kanskje også bibellesere assosiere med Jesu ord i Matteus 16,18 der han sier: «Du er Peter; på denne bekjennelse vil jeg *bygge min kirke*». Tanken her er at boktittelens kortform «bygge kirke» også skal gi assosiasjoner til dette Jesus-ordet.

I denne boken kommer jeg til å bruke ordet menighets*bygging* som synonym til menighets*utvikling* – som også er et begrep jeg bruker i bokens undertittel. Begrepet *utvikling* er bevisst valgt fordi det også kan gi signaler om *forandring* – både som en forutsetning for og som et viktig element i det å bygge kirke eller menighet. Når ordet *menighet* brukes i boken, er det for å betegne det lokale fellesskapet av kristne. Begrepet *kirke* brukes primært om den universelle kirken, eventuelt den konfesjonelle kirkestørrelsen. Men ordet kirke inkluderer selvfølgelig også menigheten, det vil si alle lokale fellesskap av kristne. Som kjent brukes i den greske teksten ordet *ekklesía,* og dette oversettes i en del norske

2) Den masterundervisningen det her er snakk om, er knyttet til studiet *Master i ledelse og menighetsutvikling* som gis ved Örebro Teologiska Högskola, Høyskolen for Ledelse og Teologi og Ansgar høyskole.

3) Til begrepet, se Sven-Erik Brodd, Ecklesiologi och ecklesialitet, i: O. Bexell (red.): *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer. En vetenskapsteeoretisk översikt*, Student-litteratur, 1996, side 105–125.

bibelutgaver både med ordet kirke og menighet.[4] Jeg følger denne begrepsbruken. Bokens undertittel *Bidrag til en teologi for menighetsutvikling* – angir for øvrig det som både er innholdsbeskrivende og hensiktsbestemmende for boken. Derfor noen ord nettopp om dette.

Begrepet menighetsutvikling definerer jeg som Harald Hegstad som «et målrettet arbeid for å sette menigheten i bedre stand til å være det den er kalt til å være, og å gjøre det den er kalt til å gjøre» (Hegstad 2003:4-9). Dette er et arbeid som foregår hver dag i ulike menigheter og kirkesamfunn med ansatte og frivillige som engasjerer seg nettopp for å sette menigheten bedre i stand til å være det den er kalt til å være og gjøre det den er kalt til å gjøre. Men for at det menighetsutviklende arbeidet skal bli nettopp det denne definisjonen antyder, er det påkrevd at praktiske arbeidet går parallelt med en kritisk teologisk refleksjon. Mitt bidrag i denne boken handler om det siste. Når jeg kaller boken et bidrag til «en teologi», er det altså dette jeg sikter til. Men hva vil det si å lage, gjøre eller utvikle en teologi for noe, og hvorfor er en teologi nettopp for menighetsutvikling nødvendig?

Å gjøre eller bedrive teologi betyr i denne sammenhengen å reflektere kritisk både ut fra tolkningsmessige, historiske og aktuelle empiriske iakttakelser og vurderinger over kirkens eller menighetens natur og oppdrag. Målet med denne typen refleksjon er at kirken – og kanskje spesielt dens lederskap, skal bli i stand til å bedre forstå hva hele kirkens og lokalmenighetens gudgitte natur og oppdrag handler om. Strategisk sett vil slik refleksjon være nødvendig for en tilrettelegging av det menighetsutviklende arbeidet slik at det fanger opp både den bibelske normative visjonen for kirken eller menigheten og den nødvendige tilpasning til samtidens utfordringer.

Det er flere grunner til at slik faglig-teologisk refleksjon kan være viktig for menighetsutviklende tenkning og praksis. Her er et par av dem: For det første er det slik at vi ofte har en hang til å søke de enkleste løsningene. Og når det gjelder menighetsutvikling, er det slik at mange tror at enkleste veien til utvikling og vekst er å bruke en ferdig oppskrift eller et menighetsutviklende konsept. Og slike finnes det mange av på markedet i dag. Nå skal det innrømmes at det kan gi mange positive effekter av å jobbe med slike oppskrifter eller konsepter i en

4) Det greske ordet *ekklesía* oversettes imidlertid mest sakssvarende med menighet eller forsamling. Ordet *kirke* har bakgrunn i det greske adjektivet *kyriaké* og betyr det som hører Herren til. I germanske språk har dette adjektivet gått over til substantiv – som: *kirke, kyrka, kirche, church, kerk.*

menighet. Men dersom oppskriften blir eneste veien til utvikling, er det sannsynlig at fornyelsesarbeidet både blir overflatisk og kortvarig. Den nødvendige og mer dyptgående refleksjon om menighetens teologi og strategiske veivalg, kan nemlig bli nedtont – eller kanskje borte.

For det andre: Det finnes en tendens til at måten vi tenker og driver menighet på stivner i bestemte tidsepoker og i gamle velprøvde former. Faren med denne formen for menighetstenkning og -praksis er at vi kan bli akterutseilt i forhold til å svare på menneskers behov i vår egen tid. Evnen til å fornye seg blir også ofte borte med en slik tilnærming til menighetsutvikling. Hensikten med kritisk teologisk refleksjon er i denne sammenhengen å løse opp i fastlåste tankemønstre og å peke på mulige veier å gå for en kirke og for menigheter som står overfor stadig skiftende omstendigheter og utfordringer.

Teologi utvikles aldri i et vakuum eller tomrom, den er alltid kontekstuell i den forstand at den springer ut av noe, og den hører til et sted. Den teologi om menighetsutvikling som finnes i denne boken, gjør også det. Min egen bakgrunn og mitt ståsted, er den evangelikale og frikirkelige tradisjonen i Norge. Tekstene i denne boken bærer preg av min egen teologiske bakgrunn, min faglige utvikling og profil. Dette vil selvfølgelig prege både valg av tematikk jeg skriver om – samt beskrivelser og vurderinger. Men jeg vil allikevel påstå at tekstene mine kirkelig sett er åpne og økumeniske. Og teologifaglig sett bør det være noe å lære og diskutere på tvers av teologiske og kirkelige skillelinjer.

Bokens bakgrunn i egen fagutvikling og forskning

Jeg har helt siden jeg fikk smaken på teologisk arbeid på Ansgar Teologiske Seminar på slutten av 1960-tallet – og i videre studier på 1970-tallet, hatt stor interesse for ekklesiologien og menighetslivet. Min hovedoppgave i kristendomskunnskap fra 1976 ved Universitetet i Trondheim var en studie av *De kongregasjonalistiske prinsipper*, slik disse er blitt forstått og praktisert innenfor norske frimenighetsbevegelser.[5] Siden 1980-tallet har jeg publisert en del mer populær-faglige hefter og bøker – alle med et praktisk-teologisk og menighets-

5) Denne hovedoppgaven er i ettertid blitt noe bearbeidet, og den ble i 1991 utgitt som bok: *Etter nytestamentlig mønster. En studie av menighetssyn og ordningsforståelse i norske frimenighetssamfunn*, Oslo: Ansgar Forlag.

orientert fokus.[6] Etter noen år som lærer i videregående skole, ble jeg ansatt som vikarlærer på Ansgarskolen i 1984. Fra 1987/88 har jeg fått være med på et spennende prosjekt, som også har vært med på å prege min faglige utvikling, nemlig flytting av Ansgarskolen fra Vettakollen i Oslo til Hånes i Kristiansand, og med det utviklingen av den moderne Ansgarskolen. I mange år var det skoleutvikling som tok det meste av min tid gjennom ulike stillinger ved skolen. Og som tilfelle er for de fleste som jobber på mindre private institusjoner, har også mitt undervisningsansvar vært innenfor mange av teologiens disipliner, men i all hovedsak innenfor bibelvitenskap med vekt på Det nye testamentet og systematisk teologi med vekt på dogmatikk. Men gradvis ut over 2000-tallet ble det praktisk teologi som kom i fokus i mitt faglige arbeid. I 2005 ble jeg knyttet til doktorgradsprogrammet i praktisk teologi ved MF vitenskapelig høyskole (tidligere Det teologiske Menighetsfakultet) med et forskningsprosjekt. Dette tok opp hvordan norske menigheter bruker importerte menighetsutviklende konsepter i sitt endringsarbeid. Doktorgradsavhandlingen ble publisert i 2011 med tittelen *Konsept og endring. En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes.* Den ble utgitt i serien KIFO-perspektiv og utgitt av Tapir Akademisk forlag.

Noen av tekstene i foreliggende bok må sies å være «spin-off»-artikler etter avhandlingsarbeidet og disputasen. Eksempler på dette er tekstene i kapitlene 6, 10, 12 og 14. Flere av tekstene blitt til ut fra behov for forskning og fagutvikling i tilknytning til masterprogrammet i ledelse og menighetsutvikling, som jeg har vært koordinator og leder for siden 2011. I dette masterprogrammet har jeg samarbeidet tett med professor Jan Inge Jenssen. Jeg har beskrevet menighetsutvikling med et praktisk teologisk og ekklesiologisk utgangspunkt, mens Jan Inge har tatt seg av den organisasjons- og lederskapsteoretiske. Begge er vi blitt utfordret på å reflektere over hva sammenhengen og forbindelsen er mellom ekklesiologien

6) Her er noen av publikasjonene jeg sikter til her: *Enhet og mangfold. Misjons-forbundet i en ny tid.* Studiehefte utgitt av Det Norske Misjonsforbunds Studieråd, Oslo, 1983. *Den tapte dimensjon. Åndskampen i et bibelsk perspektiv.* Oslo, Ansgar Forlag, 1989. *HØR. Herrens ord til sendebrevsmenighetene i Åpenbaringsboken kap 2 og 3 tolket som Åndens budskap til menigheten i dag*, Ansgarskolen, Kristiansand, 1994. *Skjulte ressurser. Elementer til en teologi om menighetens oppbygging, fornyelse og vekst*, Oslo: Rex Forlag, 1997. Enhetsmenigheten. Refleksjoner til menighetsforståelsen i Det Norske Misjonsforbund, i: *Bibel og vekkelse. Festskrift til Ingulf Diesen på hans 70-årsdag 26. november 1998.* Akademisk Fagforlag/Ansgar Teologiske Høgskole, 1998. *Disippelliv. Kristusetterfølgelse i lys av Filipperbrevet.* Oslo, Luther Forlag, 2000. Teologi og karismatikk. Forholdet mellom teologisk fagstudium og karismatisk spiritualitet i lys av ulike forståelsesparadigmer, i: *Refleks* 1-2 2002, side 69–83. De aller fleste av nevnte bøker og tekster er gjort tilgjengelige på: https://ramunddal.com/.

og organisasjonsteorien. Noen av mine tekster i denne boken speiler også felles synspunkter vi har kommet fram til. Studentene i masterprogrammet har hatt tilgang til de ulike tekstene i kompendiet *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse,* som er blitt årlig revidert siden 2013, og som er en samling av undervisningstekster knyttet til ulike kurs på masterstudiet. Flere av mine tekster i dette kompendiet er bearbeidet og videreutviklet og tatt med i denne boken.[7]

Bokens oppbygning og ulike deler

Boken inneholder til sammen 16 kapitler. Disse dekker et relativt bredt spekter av temaer og perspektiver innenfor anvendt ekklesiologi og fagområdet menighetsutvikling. Noen av kapitlene er re-publiseringer av artikler som tidligere blitt publisert i vitenskapelige tidsskrifter og bøker. Det er innhentet tillatelse til å republisere alle tidligere publiserte artikler/tekster. Republiserte artikler gjelder kapitlene 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13 og 15. Andre kapitler i boken, er ikke blitt publisert tidligere. Men mange av dem er som nevnt blitt brukt i undervisning. Tekstenes bakgrunn, bruk og eventuelt tidligere publisering, er angitt innledningsvis i hvert enkelt kapittel. Kapitlene tar opp et tematisk vidt felt, og jeg har derfor hatt behov for å samle kapitler som innholdsmessig hører sammen under noen hovedtemaer.

I bokens del 1, har jeg tatt inn tekster som handler om kirkeforståelse og menighetstilhørighet. Begrepet kirkeforståelse bruker jeg her om den grunnleggende forståelsen av hva kirken og den lokale menighet er og hvilken gudgitt tjeneste kirken eller menigheten har i verden. Og så er det viktig å understreke

7) Jan Inge Jenssen har publisert noen av kapitlene i undervisningskompendiet i Scandinavian Journal for Leadership & Theology (SJLT), http://sjlt-journal.com/: Ledelse, organisering og nådegaver i menigheter, i: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 1 (2014). Inspirational Sources for Church Development. A Discussion of Selected Topics from the Church Growth Movement and from Offshoots that Arose in its Wake, i: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology,* 2 (2015). Hvordan bør menigheter arbeide med endring? En drøfting av relevansen av organisasjonsteoretiske perspektiver for endringstiltak i menigheter, i: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 3 (2016). Leadership and church identity. A discussion of how leadership in the local church can help to realize the true nature of the church, i: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology,* 5 (2018). How Can Strategic Leadership be Applied to the Development of the Local Church? A Discussion of Content and Process, i: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology,* 6 (2019).

at kirkeforståelse ikke handler om noe absolutt. Det finnes ulike konfesjonelle kirkeforståelser, samt ulike faglig-teologiske og personlige forståelser. Tekstene i denne første del av boken gir uttrykk for min egen forståelse av hva som kan være viktig å betone i en kirkeforståelse som skal tjene et menighetsutviklende sikte i dag.

Kapitlene 1 og 2 tar opp grunnleggende kirke- og menighetsforståelse i lys av bibelteologiske hovedtemaer. Spørsmålet om hva forholdet er mellom Guds rike, kirken og verden, drøftes i kapittel 1, mens kapittel 2 tar opp betydningen Kristi kropp-metaforen har for kirke- og menighetsforståelsen. Kapittel 3 setter søkelys på vekstproblematikken som er knyttet til kirken. Dette er et historisk dykk i norsk frikirkelige historie – der vekstforståelsen i all hovedsak har vært knyttet til vekkelsestenkning. Og jeg spør om vi nå kan se konturene av en ny – eller fornyet – forståelse av vekst vurdert ut fra siste tiårs utvikling av evangeliserende og menighetsutviklende tiltak. I kapittel 4 er sannhetsspørsmålet knyttet til kirkeforståelsen tema. Spørsmålet António Barbosa da Silva og jeg stiller, er hvordan vår tids relativisering av sannhetsspørsmålet påvirker forståelsen av kirken – og spesielt av kirkens misjonale oppdrag. Tilhørighetsproblematikken – som er et aktuelt tema som også belyses i denne første delen av boken, er på mange måter en aktualisering av deler av den komplekse problematikken som ligger i kirkeforståelsen og i ulike utgaver av denne. Kapittel 5 drøfter problemer med å være et menighetstilhørende menneske i en individualistisk orientert kultur, mens i kapittel 6 drøfter jeg hvordan idealistiske menighets- og medlemsforventinger kan skape problemer for en troverdig ekklesiologisk tilhørighetsforståelse.

I bokens del 2 er det samlet tekster som mer spesifikt går på forståelsen av menighetsbygging og på spiritualitet knyttet til menighetsutvikling, noe jeg for øvrig drøfter mer inngående i kapittel 12. Som sagt tidligere, bruker jeg begrepene menighetsbygging og menighetsutvikling nærmest som synonymer. I kapittel 7 stiller jeg spørsmål om hva menighetsutvikling egentlig handler om. Og jeg presenterer her også en grunnleggende ekklesiologisk modell til forståelsen av menighetsutvikling slik denne presenteres og forstås i denne boken. I kapittel 8 stilles spørsmålet om hva den teologiske normativiteten betyr for menighetsutvikling, mens kapittel 9 tar opp spørsmålet om de konfesjonelle tradisjonenes betydning. Kapittel 10 tar tak i Christian A. Schwarz' påstand om at menighetsutviklingen er «naturlig» og stiller noen kritiske spørsmål nettopp til denne påstanden. I kapittel 11 drøfter jeg noen fagmetodiske og teologisk-strategiske spørsmål knyttet til menighetsutvikling som praktisk-teologisk fag. En

dimensjon ved kirkens liv og tjeneste i verden og som etter min oppfatning er blitt underkommunisert både i teologien og i praktisk menighetsutviklende tenkning, drøftes i kapittel 13. Åndskampen er nemlig ikke bare et problem for kirken, men også en utfordring dersom kirken skal utføre den oppgave den er satt til å gjøre i verden.

I bokens del 3 drøftes utvalgte spørsmål knyttet til menighetslederskap og forkynnelse. Grunnen til at jeg i kapittel 14 stiller spørsmålet om hva som er særegent for lederskap i en menighet, er at det i det masterprogrammet – som mange av denne bokens tekster er blitt i, har hatt hovedfokus på lederskap i en moderne organisasjonsteoretisk sammenheng. Derfor har det vært nødvendig også å drøfte den spesifikke ekklesiologiske konteksten som menighetsutviklende lederskap springer ut av. Noe av den samme årsaken er knyttet til kapittel 15, som stiller spørsmål om det er behov for en teologi for endring. Av forklarlige grunner blir også mye av begrunnelsen for endring i menigheter knyttet til moderne organisatorisk endringsteori. Dette kan gjøre at den ekklesiologiske konteksten der endringen faktisk finner sted, kan få for lite å si for forståelsen og gjennomføringen av endringsprosesser i menigheter. Men kollega ved Ansgar høyskole, Reidar Salvesen, er min medforfatter av dette kapitlet. Når jeg i kapittel 16 spør om hva det er som gjør forkynnelsen menighetsutviklende, er det for å sette søkelys på et av de viktigste virkemidlene for vekst og utvikling i kirken.

I en bok som denne – med delvis overlappende tematikk i de ulike kapitlene – er det ikke til å unngå at noen formuleringer og perspektiver gjentas. Forhåpentligvis opptrer gjentakelsene i en ny sammenheng – der de også kanskje også kan gi ny og rikere mening. Forfatter er ikke oppgitt i kapitlene der jeg er eneforfatter. Men i kapitler der jeg er medforfatter, er både medforfatters og mitt navn oppgitt. Fotnoter er nummerert sammenhengende gjennom hele boken, mens angivelse av nummer på figurer og tabeller er kapittelbasert. Brukt litteratur er både angitt til hvert kapittel, og finnes også i en samlet bibliografi til slutt i boken.

Del I
Kirkeforståelse og menighetstilhørighet

KAPITTEL 1

Guds rike, kirken og verden

Den nytestamentlige gudsrikeforståelsens normative betydning for misjonal menighetsutvikling[8]

Innledning

Når det i dette kapitlet settes søkelys på den nytestamentlige gudsrikeforståelsens normative betydning for menighetstenkning og menighetsbygging i dag, innebærer dette at det ikke er likegyldig *hvordan* vi utvikler en menighet. Prinsipielt talt er det verken den kirkelige tradisjonen, samtidskulturen eller for den saks skyld viktig erkjennelse fra organisasjons- og ledelsesfagene som skal sette den normative standarden eller agendaen for menighetsutviklingen. Det er det nemlig Bibelens normative tale om kirken eller menigheten og dens utspring i Guds rike som bør gjøre. Jeg spør her: *Hvilke normative føringer ligger i den nytestamentlige gudsrikeforståelsen for misjonal menighetsutvikling i dag*? Dette er et spørsmål som jeg vil argumentere for at bør være helt grunnleggende i forhold til å utvikle teologi og strategi for menighetsutvikling i dag.

Formulert som en antakelse som vil være viktig for behandlingen av problemstillingen (se kursivert tekst over), er at man ikke blir i stand til å forstå hva som er kirkens sanne vesen, dens særegne karakter og dens oppdrag i verden, uten å avklare hva som er kirkens plass og funksjon i forhold til Guds

8) Denne teksten er brukt i undervisning på bachelor- og masternivå og er gjort tilgjengelig i: *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse. Kompendium for Master i ledelse og menighetsutvikling*, 2014/2019

rike. Dette er gammelt og kjent tematikk innenfor både bibelvitenskapen og ekklesiologien, men de siste tiårene har det vokst fram en konsensus om at forståelsen av kirken – og dens misjonale identitet og karakter, må starte med en forståelse av hva Guds rike handler om – og spesielt av hva (det bibelske) forhold mellom Guds rike, kirken og verden er (Van Gelder 2000:74).[9] C. Van Engen (1991:114–117) sier at det bare er gjennom å forstå kirkens relasjon til Guds rike at kirken kan forstå sin misjonale relasjon til verden. I dette ligger at det er gjennom kirkens tilstedeværelse (i ord og budskap – og gjerning og diakoni) *i* verden og *i* kulturen at Guds rike kan synliggjøres og virkeliggjøres. Dette får selvfølgelig konsekvenser også for hvordan man forstår og utfører kirkens oppdrag i verden og for hvordan man velger å organisere kirken eller menigheten (Van Gelder 2000:101-184).

Et sentralt anliggende i kapitlet vil være å vise at det ligger normative føringer i Det nye testamentets måte å presentere Guds rike på ikke bare i forhold til ekklesiologien generelt, men også i forhold til misjonal menighetsutviklende tenkning og praksis. Generelt sett kan man si at ekklesiologiens normativitet bygger på det samlede bibelske vitnesbyrdet om kirken eller menighetens natur og tjeneste og oppgave. I forhold til andre måter å uttrykke hva kirkens vesen og oppgave er – og som man finner i NT – kan man si at forholdet mellom Guds rike og kirken er overordnet og fungerer som en forståelsesramme i forhold til andre måter å uttrykke det spesielle ved kirken på. I første del av kapitlet vil jeg gjøre mer utførlig rede for den ekklesiologiske normativitetens karakter, og spesielt hvordan gudsrikeforståelsen forholder seg til andre normative utsagn om kirken i NT. Kapitlets andre hoveddel vil handle om hva som særpreger presentasjonen av Guds rike i NT, og hva forholdet er mellom Guds rike, kirken og verden ut fra NT. Og endelig vil jeg si noe om hvilke implikasjoner den nytestamentlige måten å forstå forholdet mellom Guds rike, kirken og verden kan ha for misjonal menighetsutviklende tenkning og praksis i dag.

9) For aktuell litteratur, se Van Gelder (2000), se fotnote 2 i kapittel 4.

Gudsrikeforståelsens normative karakter

Litt om ekklesiologiske normativitestyper

Den måten å tenke teologisk og ekklesiologisk normativitet på som anvendes i denne kapitlet, bygger på den normativitetsforståelsen som presenteres hos Råmunddal og Barbosa da Silva (2016). Sentralt her er spørsmålet om hvordan man skal tilrettelegge forholdet mellom teologisk normativitet og empirisk praksis. I denne forbindelsen utvikler Råmunddal og Barbosa da Silva en modell der det skilles på ulike normativietsnivåer og på ulike empiriske områder eller felt der den teologiske normativiteten slår inn med ulik tyngde (eller får ulik anvendelse). Og det skilles her mellom tre normativitetsfelt.

Den teologiske kjernenormativiteten består av det sentrale bibelske budskapet eller kerygma om Jesus Kristus – det Dunn betegner som «the unifying centre of Christianity» (Dunn 1977/2006:203–213). En måte å uttrykke denne kjernenormativiteten på er eksempelvis den apostoliske trosbekjennelsen – som har bred økumenisk tilslutning (Skarsaune 1997:38f.). I ekklesiologisk sammenheng vil NTs samlede vitnesbyrd om kirkens eller menighetens bibelsk beskrevne natur og funksjon være en viktig del av det vi her kaller kjernenormativiteten. Her er det ikke snakk om de konfesjonelle særuttrykkene av kirken, men den bibelske beskrivelsen av hva kirken og dens oppdrag er. Dette normativitetsnivået har å gjøre med de grunnleggende og «åpenbarte» sannhetsspørsmål i den kristne tro. Det kan beskrives på ulike måter, men poenget her er at de grunnleggende sannhetene som den teologiske kjernenormativiteten omtaler, ikke kan overprøves empirisk.

Det som i nevnte artikkel kalles *det konfesjonelle normative feltet*, består av utsagn og standpunkter som også uttrykkes i Skriften, men som i sin utforming og anvendelse er betinget av bestemte historiske og kulturelle forhold. Her er det snakk om de mer konfesjonelle uttrykk for den kristne tro. Fra kirkehistorisk synsvinkel er det rimelig å si at kirkelige ordningsspørsmål er et typisk eksempel på et område der man i noen kirkelige tradisjoner tolker bestemte bibeltekster normativt, mens man i andre tradisjoner ikke gjør det. Både den del av den ekklesiologiske normativiteten som vi kaller kjernenormativitet, og den delen som vi kaller den konfesjonelt tolkende normativiteten – vil ha sitt bruksområde og sin anvendelse i kirkers og menigheters liv og i praktisk menighetsutviklende tenkning og praksis. På *det operative planet*, dvs. i kirkens praksis, slår begge de nevnte normativitetstypene inn med noe ulik styrke. Men på det operative

området man er friere til å anvende empirisk kunnskap og erfaring enn på de andre områdene.

Når jeg i dette kapitlet spør om den nytestamentlige gudsrikeforståelsens normative karakter og funksjon i kirken, vil det være viktig å poengtere 1) at gudsrikeforståelsen gir den ekklesiologiske kjernenormativiteten en helt bestemt karakter – og 2) at gudsrikeforståelsen vil – som andre normative utsagn om kirken, måtte sette sitt preg på menighetsutviklende tenkning og praksis både på kirkesamfunnsnivå (jf. det konfesjonelle normative feltet) og i lokale menigheter (jf. operativt felt). Mer om dette i det følgende.

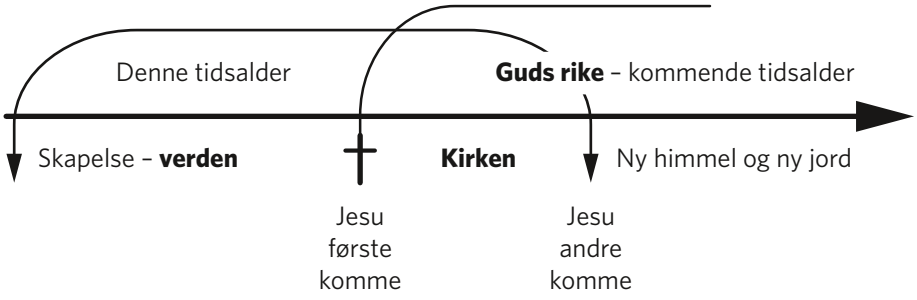
Hva særpreger gudsrikeforståelsen som ekklesiologisk kjernenormativitet?

Først noen ord om gudsrikeforståelsens betydning som ekklesiologisk kjernenormativitet, jf. pkt. 1 over. Den ekklesiologiske kjernenormativiteten handler som sagt om NTs samlede vitnesbyrd om kirkens eller menighetens bibelsk beskrevne natur og funksjon. De nytestamentlige historiske skriftene forteller om hva de første kristne, deriblant apostlene og de som stod Jesus nærmest, tenkte om menigheten eller kirken, og om hvem de var – de som trodde på Jesus og som samlet seg i hans navn. De første kristnes store utfordring var nemlig å forstå – og sette ord på – hva menigheten eller kirken var, både i lys av Jesu ord og gjerning og i lys av Det gamle testamentets tale om Guds frelsesplan med verden og om gudsfolkets plass og rolle i denne planen.

De ulike nytestamentlige forfatterne har ulike måter å beskrive og forklare denne sammenhengen på. De tre første evangeliene (synoptikerne) har fokus på Guds rike kommet til jord og representert ved Jesus Kristus, samt den første disippelkretsen rundt Jesus. Paulus har hovedfokus på kirken som Kristi kropp og hva dette betyr både for relasjonen til Gud, til og mellom medkristne – og endelig i forhold til kirkens relasjon til verden. Johannes-skriftene betoner hva tros- og disippelrelasjonen til Jesus innebærer. Skriftene som bærer Peters navn, har fokus på Kristus-etterfølgelsens velsignelse og dens pris. Jakob snakker om de kristens etiske liv. Disse forskjellige og forfatteravhengige vitnesbyrdene om kirkens vesen og funksjon er verken gjensidig motstridende eller hver for seg fullstendig utfyllende – i den betydning at de sier «alt» om kirken. Tvert imot betoner de forskjellige sider av den samme virkeligheten som de alle forsøker å beskrive. Og alles vitnesbyrd er normative i den forstand at det de sier om kirkens eller menighetens natur og tjeneste, er sanne og gitt til etterlevelse og som rettesnor i den kristne kirke.

Som nevnt i innledningen, er gudsrikeforståelsen den forståelsesrammen som alle andre beskrivelser, bilder og utsagn om kirken hører hjemme i eller under. Slike utsagn og bilder beskriver kirkens natur og oppdrag i den tidsperiode som frelseshistorisk sett er gitt kirken, det vil si fra Jesu første komme og pinsedag – til Jesu gjenkomst (se figur 1). Sånn sett kan man si at alle slike bilder og utsagn har tidsbegrenset gyldighet. Teologisk sett vil det være slik at gudsrikeforståelsen har en «normativ prioritet» i forhold til andre aspekter ved kirken. Det var Guds rike som «kom først». Kirken er et resultat av Guds rike – ikke motsatt. Guds rike er en fullkommen størrelse, kirken er ufullkommen i sin jordiske skikkelse. Guds rike er evig, kirken er tidsbegrenset. Det er Guds rike som skal sette agendaen for kirken, ikke motsatt. I modellen nedenfor (se figur 1), vises forholdet mellom Guds rike, kirken og verden i et frelseshistorisk perspektiv. Kapitlets hovedbegreper er merket med fete typer.

I den følgende behandling av dette kapitlets hovedbegreper er det Gudsrike-begrepet som blir mest dominerende, noe problemstillingen også angir tydelig.



Figur 1: Modell som illustrerer forholdet mellom nåværende og kommende tidsalder i et frelseshistorisk perspektiv.

Kirken i et gudsrikeperspektiv

Hva er Guds rike? En bibelteologisk sammenfatning[10]

Både det hebraiske ordet *(malkut)* og det greske ordet (*basileia*) for «rike» har en dobbel betydning: Kongeherredømme, som har en abstrakt betydning, og kongerike, som har en mer konkret betydning. Men selve grunnbetydningen av begrepet Guds rike i Jesu forkynnelse er Guds kongelige regime, det at Gud styrer som konge. Det viser også ordets bruk både i GT og NT (jf. Sal 103,19; 145,11–13 og Matt 6,10 hvor «riket» knyttes sammen med det å gjøre Guds vilje). «Guds kongedømme» vil derfor være den mest dekkende oversettelse av det greske ordet *basileia* – både av språklige og saklige grunner. Det skal imidlertid føyes til at uttrykket «Guds kongedømme» også innbefatter tanken om det området som er under Guds innflytelse. Og derfor kan det i visse tilfeller best oversettes med «Guds rike», for eksempel når det er tale om «å gå inn i» eller utelukkes fra Guds rike (Matt 5,20; 7,21–23; 18,3; 19,23–24; 21,31; 23,13). Begrepet «Guds kongedømme» markerer imidlertid sterkere enn begrepet «Guds rike» uttrykkets grunnleggende betydning – og da ikke minst tydeliggjøres at i Guds rike er det Gud som er konge. Og er Gud konge, er det hans vilje som skal råde og hans vilje som skal skje i menneskers liv. Da vil også et menneske ha det godt med sin Gud, ha det godt med sine medmennesker og med seg selv – og i dag bør vi vel også legge til – godt med naturen.

Hos døperen Johannes, Jesu forløper og veirydder, er forkynnelsen av Guds kongedømme preget av sterke domsord og et radikalt omvendelseskrav (Matt 3,1f.). På denne bakgrunnen står Jesus fram med sitt budskap om Guds kongedømme. Guds kongedømme var på mange måter *det* sentrale temaet i Jesu offentlige forkynnelse, jf. uttrykk som: «Vend om, for himmelriket er nær!» (Matt 4,17). «Guds rike» betegnes som «himmelriket» hos Matteus. Det er rimelig å tro at Jesus har brukt både begrepet «Guds rike» og «himlenes rike», men Matteus er alene om å bruke begrepet «himlenes rike». Saklig sett betyr imidlertid «Guds kongedømme» og «himmelens kongedømme» det samme, jf. for eksempel Matt 5,3 og Luk 6,20. Gudsrikets sentrale plass i Jesu forkynnelse tydeliggjøres ikke minst i Matteusevangeliets store taler av Jesus. Hver tale har sitt tema om Guds kongedømme og gir et dypt innblikk i dets karakter og funksjon: Bergprekenen

10) Denne bibelteologiske gjennomgangen av Gudsrike-begrepet, bygger spesielt på følgende litteratur: Mæland 1976:24–30; Ladd 1974/1983:111–119; Dunn 1998: Goppelt 1998; Guthrie 1981, Aalen 1974.

kapittel 5–7 kan sies å være kongedømmets grunnlov; misjonstalen i kapittel 10 handler om forkynnelsen av Guds kongedømme i denne verden; liknelsestalen i kapittel 13 handler om Gudsrikets vekst; disippeltalen i kapittel 18 om hva som særpreger fellesskapet i Guds rike; og endelig talen om de siste ting i kapittel 24–25 om Gudsrikets fullendelse.

I Jesu forkynnelse om Guds rike kommer rikets dobbelt-karakter også tydelig fram, dvs. det faktum at Guds kongedømme har både en nåtidig og fremtidig karakter. Gudsrikets nåtidskarakter kommer til uttrykk på flere steder: Matt 4,17; 12,28; jf. 11,5f. og Luk 17,20–21. Guds kongedømme er en virkelighet her og nå. Jesus forkynner at Guds kongedømme er kommet nær: «Fra den tid begynte Jesus å forkynne: Vend om, for himmelriket er kommet nær.» (Matt 4,17). Det betyr ikke at Gudsriket er i nærheten eller like rundt hjørnet. I lys av Jesu forkynnelse totalt betyr ordet at Guds kongedømme er en nærværende virkelighet i personen Jesus Kristus. I evangeliene understrekes det at Guds kongedømme er kommet nær i vår verden ved Jesu egen person, hans ord og gjerning, og på en helt unik måte: «Er det ved Guds Ånd jeg driver ut de onde ånder, da er jo Guds rike kommet til dere.» (Matt 12,28). Jesu undergjørende virksomhet med helbredelse av syke og seier over Satan er tydelige tegn på at Gudskongedømmet er kommet som en dynamisk virkende kraft i vår verden. «But this reign of God is about the dynamic presence of God's redemptive power confronting the forces of evil and restoring life to its fullness – God's redemptive work», sier Van Gelder (2000:75).

Guds kongedømme er så nær knyttet til Jesus at det så å si er personifisert i ham. Derfor innbyr også Jesus mennesker, ikke bare til Guds rike, men til å komme til ham personlig, Matt 11,28. Gudsriket er nærværende og «virksomt» gjennom Jesus Kristus, men samtidig forkynner Jesus at det hører fremtiden til: Gudskongedømmets fremtidskarakter kommer til uttrykk på flere steder, f. eks. i Matt 25,34 som er knyttet sammen med Jesus gjenkomst i herlighet: «Så skal kongen si til dem på sin høyre side: Kom hit, dere som er velsignet av min Far, og ta det rike i eie, som er gjort i stand til dere fra verdens grunnvoll ble lagt.» Jf. også Matt 8,11; 13,43. Guds kongedømme er altså noe som kommer i fremtiden (endetiden) og er en utfoldelse og fullendelse av det nåtidige Gudskongedømme, Matt 26,29. Til denne tale om at Guds kongedømme har både en nåtidig og fremtidig karakter, hører Jesu tale om at det finnes et skille mellom «denne verden» og «den kommende verden», Matt 12,32; jf. Mark 10,30; Luk 20,34. Det er Jesu gjenkomst som vil markere avslutningen av denne tidsalderen og som innleder den kommende, Matt 19,28; 24,3.

Guds kongedømme har brutt inn i vår verden, ikke ved revolusjon, eller evolusjon, men som et verk av Gud ved Jesus Kristus. Guds mektige kraft er i funksjon her og nå slik vi ser det demonstrert i Jesu virksomhet: Evangeliet forkynnes, mennesker helbredes og undere skjer, Matt 11,5. Men Guds kongedømme får sitt fulle og hele gjennombrudd først i den kommende verden (se figur 1). Det skjer når Jesus kommer igjen til dom og frelse. Da først skal hans kongemakt realiseres på en fullkommen måte, Matt 19,28. Guds fremtidige kongedømme er en unik utfoldelse av det nåtidige i kraft og herlighet. Fellesnevneren for det nåtidige og fremtidige Gudsriket er at Gud styrer og hans vilje skjer. Det må her understrekes at den makt det er tale om, ikke er noen form for fysisk makt eller tvang, men en makt med kjærlighetens fortegn. Det er Guds kjærlighets makt som er i funksjon med menneskers frelse og velsignelse som mål. Gud vil først og fremst frelse, og Guds Messias er *frelser*-konge.

Budskapet om Guds kongedømme framstilles i evangeliene som et *evangelium* (en glad nyhet) og med Jesus som evangelist, Matt 4,23; 9,35; 24,14; jf. 11,5 og 26,13. Jesus forkynte gode og gledelige nyheter om frelse fra Gud: Dette frelsesbudskapet gjelder alle mennesker, jf. Matt 22,1f. Frelsesgaver gis mennesker uten fortjeneste og verdighet. Frelsesgoder nevnes for eksempel i Bergprekenens saligprisninger, Matt 5,1–11. Frelseskrefter er i funksjon med hjelp til mennesker i nød, Matt 11,4–6. En unik frelsesgave som tilbys mennesker er syndenes forlatelse, Matt 9,6. En annen unik frelsesgave er Den hellige ånd, Matt 3,11. Den hellige ånds gave sammen med de andre frelsesgoder viser at den messianske tid som profetene bar bud om, er kommet, Joel 3,1f.; Jes 35,5f.; 44,3–5; 61,1f.; Jer 31,3f.; Esek 36,25f..

Frelsesgavene tilegnes gjennom omvendelse og tro, Matt 4,17; jf. Mark 1,15. Omvendelse (gresk *metánoia*) betyr egentlig «sinnsforandring». Omvendelse i nytestamentlig betydning med dype røtter i den gammeltestamentlige omvendelsesforkynnelse, er sinnets forandring som medfører helomvending til Gud i holdning og handling. Det er altså tale om en ny livsorientering: Omvendelse betyr brudd med det gamle livet (anger over synd) og oppbrudd i retning av Gud (tro, som er å ta imot frelsestilbudet og overgi sitt liv helt til Gud). Budskapet om Guds kongedømme inneholder derfor en sterk appell til det enkelte mennesket om å ta imot evangeliets budskap. Betingelsen for å komme inn i Guds rike er ikke menneskelig prestasjon eller ytelse (som fariseerne hevdet), men er menneskers reaksjon eller valg på Guds frelsende initiativ, Guds nåde og frelsesgave.

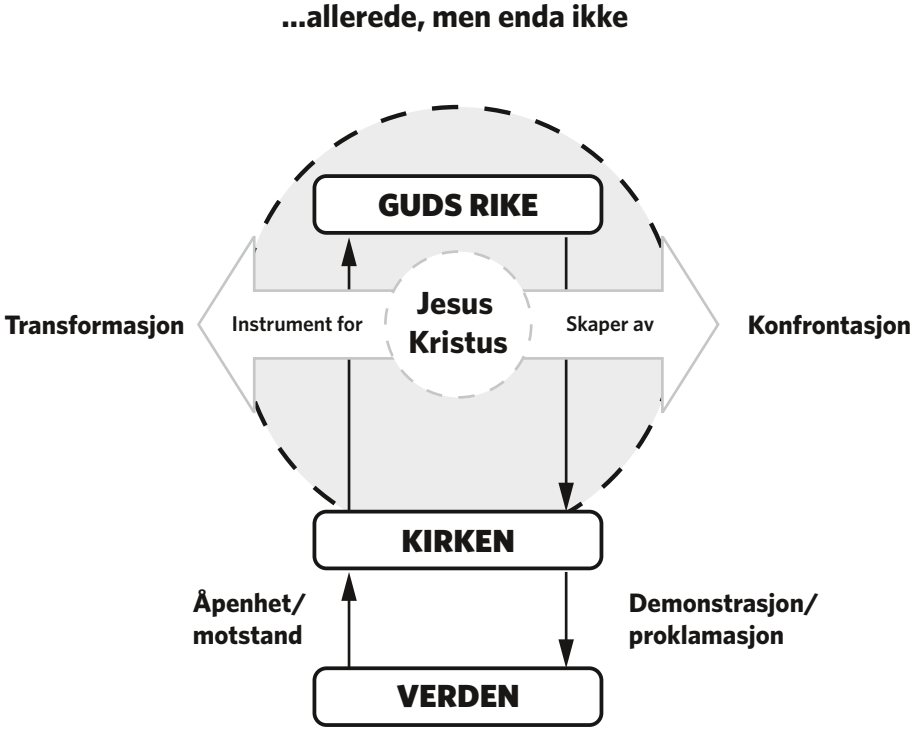
Utenom de synoptiske evangeliene brukes begrepet «Guds rike» relativt sjelden i Det nye testamentet. I Johannesevangeliet forekommer uttrykket kun i kapittel 3,3 og vers 5. Lukas bruker uttrykket enkelte ganger for å beskrive inn-

holdet i det kristne budskap – for eksempel Luk 8,12; 19,8. Eller brukes begrepet i NT mest om det framtidige herlighetsriket. Uttrykk som for eksempel «arve Guds rike», jf. 1 Kor 6,9–10; 15,50; Gal 5,21; Ef 5,5 gjenspeiler dette. Forkynnelsen av rikets frambrudd i nåtiden er, uten bruk av termen, tatt opp i budskapet om Jesus Kristus som Herre (*kyrios*) og i tanken om det nye gudsfolket, kirken. Uttrykket i 1 Kor 4,20, «Guds rike består ikke i ord, men i kraft», tyder på at Paulus tenker seg at Gudsriket og kirken «overlapper». (Jf. også Rom 14,17). En differensiering mellom det nåtidige Kristi rike og det framtidige Gudsriket er antydet i Kol 1,13 og 1 Kor 15,24. Hos Paulus kommer for øvrig «allerede, men enda ikke»-perspektivet (jf. Sandnes 1996:108f.), tydelig fram. Samtidig som de troende har erfart det nye livet (2 Kor 2,16) – ser en fram til å arve det evige liv (Gal 6,8). Samtidig som de troende allerede er frelst (Ef 2,5) og er allerede nå nye skapninger i Kristus (2 Kor 5,17) – venter de på den endelige frelse (Rom 13,11). Samtidig som de troende er reist opp til det nye livet med Kristus (Rom 6,4) og allerede nå er satt med Kristus i himmelen (Ef 2) – så lengter kristne etter oppstandelsen som noe framtidig (2 Kor 5,4).

Hva er forholdet mellom Guds rike, kirken eller menigheten og verden?

Den foregående oversikt over bruken av Gudsrike-begrepet i NT (og da spesielt i evangeliene) viser hvor viktig og sentral tanken om Guds rike er for Bibelens syn på mennesket, syn på verden, syn på frelsen – og selvfølgelig (som jeg er spesielt opptatt av her) – syn på kirkens/menighetens natur og for dens tjeneste og misjonsoppdrag. I all hovedsak kan man si at alt det som kan sies om Guds rike også handler om – og gjelder for – kirken eller menigheten. Men siden det er slik at det ikke er snakk om identifikasjon mellom Guds rike og kirken eller menigheten (Ladd 1974/1983:111–112), vil det være nødvendig å presisere hva forholdet mellom Guds rike og kirken egentlig handler om. Modellen nedenfor (figur 2), fanger opp mange av de mest sentrale temaene og begrepene ut fra den bibelske forståelse av hva forholdet mellom Guds rike og kirken eller menigheten og verden handler om.

Stiplet ring i modellen skal illustrere at kirken og Guds rike er svært nært forbundet. Man kan si at Guds rike er skaper av kirken. Guds rike er med andre ord årsaken til at kirken har oppstått. Kirken er også et instrument for Guds rike.



Figur 2: Modell som illustrerer forholdet mellom Guds rike, kirken og verden ut fra sentrale begreper og temaer og relasjonen mellom disse. (Relasjoner i modellen og som er angitt med piler, forklares i påfølgende tekst).

Utenfor Gudsrikets og kirkens «område» (jf. stiplet ring), finnes verden – som både Guds rike og kirken alltid må relateres til. Begrepet verden går her på både skaperverket, menneskeheten og den falne, syndige verden. [11] Forholdet som Guds rike og kirken har til verden, preges av en dobbelthet: Synden og ondskapen konfronteres med Guds ords sannhet og Jesu godhet – og evangeliet forkynnes i Åndens kraft til livsforvandling og transformasjon av både mennesker

11) Begrepet «verden» er en oversettelse av det greske *kósmos*. Ordet kan i NT betegne jorden eller universet, hele skaperverket, Matt 13,35; Joh. 21,25; Apg 17,24; Rom 1,20; Hebr 4,3. Ordet kan også stå for menneskeheten, Matt 5,14; Joh. 1,9; 3,16–19. Og endelig kan ordet betegne menneskeheten i dens falne og opprørske tilstand i forhold til Gud, Ef 2,2; Joh 7,7; 1 Kor 2,12; Gal 4,3; 1 Joh 4,5. Til NTs bruk av begrepet, se Gerhard 1971: vol. VIII.

og samfunn. Man kan også si at kirkens forhold til verden også preges av en dobbelthet. Kirken proklamerer og demonstrerer evangeliet i ord og handling – og møter både åpenhet og motstand i verden. Og både Gudsrikets og kirkens forhold til verden preges av at Guds riket er kommet til verden i og ved Jesus Kristus og ved Åndens nærvær i kirken – som en forsmak på det kommende Gudsrikets tilstander. Samtidig vil det kommende Gudsrikets herlighet og kraft aldri kunne fullt ut realiseres i den falne verden.

Det er altså et nært forhold mellom Guds rike og kirken. Og det som knytter Gudsriket og kirken sammen, er Jesus Kristus. Van Engen sier dette slik:

> The kingdom of God and the Church are interrelated precisely in the person of Jesus Christ, who is at once King of the kingdom and Head of the Church. The believer in Jesus is brought into God's *kingdom* in space and time through redemption in Jesus Christ, the «head of the body, the *church*.» This transfer is made by the Father who dwells in Christ in his «complete being» (Col 1:13–19), (Van Engen 1991:108).

At Jesus Kristus på en og samme tid er frelseskonge (Messias) i Gudsriket og hodet for kirken, innebærer blant annet at Jesus-troende i kirken «gjenkjenner» og identifiserer seg med den Jesus som forkynner og demonstrerer Gudsrikets velsignelse og kraft i evangeliene. Den Jesus som taler om – og representerer – Guds rike, taler også om Guds vei og vilje i troendes liv. Hans forkynnelse og hans gjerninger, hans liv, død og oppstandelse, som jo er helt sentralt i opprettelsen av Guds rike i denne verden, er samtidig grunnvollen for kirken og det sentrale for de kristne som tilhører kirken eller menigheten, jf. 1 Kor 3,11.

Modellen (figur 2), viser også at Guds rike og kirken eller menigheten ikke er identiske, men at det er en nær sammenheng mellom dem. Kirken har sin opprinnelse og bakgrunn i Guds rike. I dette ligger blant annet at dersom Jesus Kristus ikke hadde kommet for å etablere Guds rike, ville det ikke ha vært noen kristen menighet, noen kirke. Derfor er det belegg for å si at det er Jesus Kristus som i og gjennom sin forsoningsgjerning (jf. Rom 5,10; 2 Kor 5,18–20; Kol 1,20) og sendelsen av Ånden (se Joh 20,22; Apg 1,8; 1 Kor 12,13) – som *skaper* kirken (jf. Ladd 1974/83: 113). Og denne – av Jesus og Ånden – skapte kirke er ikke kalt til å leve sitt eget liv eller å ha sin egen agenda, men den er kalt til å være Gudsrikets representant – og *et instrument* for Gudsriket (jf. Ladd 1974/1983: 116). Van Engen sier dette slik:

> This means local churches cannot be ends in themselves, for the Church is not the final goal of mission. Local churches are, rather, the instruments of something greater than themselves: They are tools of the kingdom of God. (Van Engen 1991:111).

Slik Guder (1998:97–102) framhever, blir kirken eller menigheten et instrument for Gudsriket i og med at den utgjør det fellesskapet (*community*) av mennesker som ved troen og Ånden er blitt en del av Guds rike, ved å være en tjener (*servant)* for Riket – og endelig ved å være Gudsrikets budbærer (*messenger)* i denne verden. Guds rike blir realisert – og er «i virksomhet» – i denne verden når kirken eller menigheten lar Kristus være konge og Herre, dvs. når den gjør hans vilje (jf. Matt. 6,10). Gudsrikets tilstedeværelse i kirken og i gudsfolket handler med andre ord om at Guds vilje og makt skal kunne synliggjøres i denne verden. Når dette betones, vil betegnelsen *Guds kongedømme* (brukt om det sted der Guds vilje skjer fyldest) være å foretrekke. Jesus Kristus var den som på en fullkommen måte realiserte Guds vilje i denne verden (jf. Joh 4,34; 6,38). Men Guds kongedømme har også relasjon til den kristne menighet som et operasjonsområde for Guds vilje, dvs. som et sted i verden der Guds vilje oppfylles i den grad de mennesker som overgir seg til Gudsrikets og menighetens intensjon og mål, slik Jesus lærer disiplene å be, Matt 6,9–13.

I modellen (se figur 2), brukes ordet *transformasjon* for å antyde hva Guds tanke med kirken er i forhold til verden. Begrepet transformasjon brukes her ikke i betydningen at verden sakte, som i en langsiktig prosess, utvikler seg eller forvandles til Guds rike som en følge av den kristne kirkes påvirkning på samfunnet og verden.[12] Transformasjonen skjer nemlig ved at (enkelt)mennesker får sine liv forvandlet ved å ta imot Kristus og oppleve Åndens nyskapende kraft. Dermed kan også samfunnet, kulturen og eventuelt politikken påvirkes og tidvis transformeres etter Gudsrikets idealer. I foregående gjennomgang av Guds rike slik dette presenteres i evangeliene, er det tydelig at Jesus demonstrerer Gudsrikets transformative kraft i denne verden. Han tilgir synd og gir mennesker en ny livsstart. Han helbreder syke og gir håp for fattige. Han gjør tegn og under i den fysiske verden – gjør vann til vin, går på vannet, stiller stormen, han metter på underfullt vis tusener av mennesker, og så videre. Alt dette er tegn på at Guds

12) Slik tenkning finnes for eksempel i den såkalte post-millenarismen som betoner at Guds rike kommer til å bli opprettet ved evangeliets seiersgang og kristendommens innflytelse i samfunnet, jf. Salvesen 2013:105–107.

rike har kommet nær i sin transformative kraft. Den kristne kirkes historie – helt fra starten som man kan lese om i Apostlenes gjerninger og brevene i Det nye testamentet – er også et vitnesbyrd om denne transformasjon. Enkeltmennesker, grupper av mennesker, folkegrupper, nasjoner og verdensdeler er opp gjennom historien blitt berørt av evangeliets forvandlende kraft. Og forvandlingen handler alltid om gjenopprettelse, det vil si at det synden har ødelagt og skadet i og av Guds skaperverk gjenopprettes, delvis nå i tiden gjennom den nevnte Åndens foregripende gjerning – og fullkomment i framtiden når Gudsriket skal realiseres i sin fylde og kraft.

Gudsrikets frelsesgoder og gaver tilbys også i og gjennom kirken. Og det er gjennom kirkens tilstedeværelse i denne verden – i ord og budskap og i gjerning og diakoni, *i* verden og kulturen – at Guds rike kan synliggjøres og virkeliggjøres. Kirkens kall og oppdrag i verden handler både om en *demonstrasjon* og en *proklamasjon* av evangeliet om Jesus Kristus – Gudsrikets frelseskonge og kirkens hode. Kirken eller menigheten er Guds rike i funksjon når den forkynner i ord og gjerning evangeliet om Guds kongedømme (dvs. budskapet om Jesus som frelser og Herre). Det var nettopp dette oppdraget menigheten fikk av Jesus med løfte om hans eget nærvær i et misjonsarbeid som krysser alle grenser, Matt 28,16–20, (Ladd 1974/1983:111–119). Sett ut fra verdens perspektiv, kan man snakke om både *åpenhet og mottakelighet* og om *motstand og forfølgelse* i forhold til kirkens forkynnende og diakonale gjerning i verden (se figur 2). Denne dobbeltheten er tydelig i evangelienes beretninger om reaksjonen på Jesu forkynnelse og demonstrasjon av Gudsrikets nærvær, jf. Matt 4,23–25; 10,16–31. Det samme mønsteret avtegnes i Apostlenes gjerningers fortelling om reaksjonene på de første kristnes vitnesbyrd om Gudsrikets forvandlende kraft i denne verden.

Den Gudsrike-representerende oppgave og gjerning kirken har, skjer under stadig *konfrontasjon* med denne verdens nedbrytende og gudsfiendtlige krefter (se figur 2). Og dette vil pågå så lenge som «denne tidsalder» varer, der synden og døden fremdeles eksisterer. Både i evangelienes framstilling av Gudsrikets frambrudd og tilstedeværelse i denne verden gjennom Jesus Kristus og i den øvrige nytestamentlige litteraturens presentasjon av den kristne menighetens liv og tjeneste, er konfrontasjons-aspektet sterkt framme (jf. Arnold 1997:17–72; Råmunddal 2010:35–47). Konfrontasjonens karakter er imidlertid forskjellig sett i et gudsrikeperspektiv og i menighetsperspektiv. I et gudsrikeperspektiv er det snakk om at gudsopprørets og gudsmotstandernes leder, Satan, er overvunnet og beseiret ved Jesu død og oppstandelse, Matt 12,29–30; Joh 12,31–33; Kol 2,14–15;

Hebr. 2,14–15. I et menighetsperspektiv er det snakk om at den kristne kirken og den enkelte troende fristes og angripes på forskjellig vis av Satan. Sentralt i apostlenes omtale av denne konfrontasjonen, er imidlertid ikke at de troende skal gjøre motangrep, men *motstand* – de skal forsvare seg mot djevelens angrep, jf. Ef 6,10–20; Jak 4,7; 1 Pet 5,8f. Forskjellen på angrepskrig og motstandskrig er at slagmarken i første tilfellet tilhører fienden, mens den i siste tilfellet er inntatt og fienden beseiret (Råmunddal 2010:42–43). At Jesus ved sin død og oppstandelse har beseiret djevelen, er den tryggheten og det «våpenet» som den kristne kirken og alle de troende har når Satans og denne verdens destruktive krefter skal konfronteres.

Gud rike er – både representert ved Jesus og ved kirken – *en foregripelse* av det kommende Gudsrikets velsignelse og kraft i denne verden. Denne foregripelse er det ifølge Paulus Ånden som står for. Åndserfaringen er «framtidserfaring», det betyr at ved erfaring av Åndens iboen, erfares framtidens Gudsrike, 2 Kor 1,22; 3,6; 5,5; Rom 8,10f. Ef 1,13f. 4,30; 1 Kor 15,44f. Og Ånden gis som pant på framtiden, på det kommende Gudsrikets velsignelser og kraft, jf. 2 Kor 1,22; Ef 1,13–14. Dette innebærer at Gudsriket kan erfares allerede nå, men bare som noe foreløpig, som et forskudd – og som noe som ikke er full virkelighet enda (jf. Sandnes 1996:109–110). «Et forskudd garanterer at totalsummen utbetales senere. På lignende vis forholder det seg med Ånden. Som forskudd er Ånden første del av en totalsum», sier Sandnes (ibid).

Både i forholdet mellom Gudsriket og kirken og i forholdet mellom Gudsriket/kirken og verden er det snakk om et *allerede, men enda ikke*, se modellen, figur 2. Men det er forskjell på hvordan Gudsrikets velsignelse og kraft slår inn i verden og i kirken eller menigheten. Kirken har fått del i og er en del av Gudsriket ved Åndens iboende nærvær som både er garantien for det som de troende har i vente, men som også gir Åndens nærvær, kraft og gaver inn i den troendes og i det kristne fellesskapets liv, jf. 1 Kor 1,5; 12,1–11; Rom 12,3–8; Ef 4,11–13. I verden synliggjøres Guds rike gjennom menighetens og de troendes tilstedeværelse – og ved formidlingen og forkynnelsen av evangeliet om Jesus Kristus i ord og gjerning. Tegn og under hører med i denne forkynnende demonstrasjonen av Gudsrikets nærvær i verden, men ikke som et entydig og klart tegn på at det er Guds kraft som er i virksomhet – siden også falske profeter og falske messiaser gjør tilsvarende, jf. Matt 24,24 (jf. Hiebert 1994:235–237).

Implikasjoner for menighetsutviklende tenkning og praksis

Jeg spurte innledningsvis om hvilke normative føringer som kan ligge i gudsrikeforståelsen for menighetsutviklende tenkning og praksis i dag. I det følgende er det identifisert slike føringer på tre områder: 1) Gudsrikeforståelsens identitetsskapende betydning for kirken, 2) gudsrikeforståelsens misjonale betydning for kirken – og endelig 3) gudsrikeforståelsens korrigerende og veiledende betydning for kirken.

Gudsrikeforståelsens identitetsskapende betydning for kirken

Jeg har tidligere understreket at Jesus Kristus på en og samme tid er den salvede frelseskongen (Messias) i Gudsriket og hodet for kirken. Og man kan spørre om hva det egentlig innebærer for kirken at Jesus – som altså er Gudsrikets salvede frelseskonge (Kristus eller Messias) – også er frelser og Herre og hode for kirken? Det innebærer at kirken, Kristi kropp og hvert enkelt lem på denne, har del i den salvelse som Jesus Kristus som den salvede frelseskonge besitter, jf. 1 Kor 12,13. Den Åndens salvelse som det her er snakk om, gis ikke utvalgte personer, som konger, prester eller profeter, slik tilfellet var i den gamle pakt. Kristus har nemlig med sitt liv og sin tjeneste oppfylt de gammeltestamentlige lederskapsformene (jf. King 1987:41–45). Konsekvensen av dette blir at den salvelse til tjeneste som alle kristne trenger, er den som Ånden gir gjennom Jesus Messias, dvs. den som Gud selv har innsatt i sin tjeneste. Den salvelse som Ånden gir, er derfor ikke personlig eksklusiv som i GT, men knyttet til det å tilhøre frelseskongen Jesus Messias, og det nye salvede gudsfolket, den nytestamentlige menighet. Og hvert enkelt lem på Kristi kropp, dvs. hver enkelt kristen som tilhører menighetsfellesskapet, har del i den Åndens salvelse, kraft og gaver som tilhører Kristi kropp, jf. 1 Kor 12,12-31, Rom 12,3–8 og Ef 4,11f.

Som tidligere nevnt, er kirken også et resultat av at Guds rike ble etablert på jorden. Kirken blir til på grunn av og gjennom Jesus Kristus og hans liv, død og oppstandelse. At kirken, de/den kristne, er skapt i Jesu bilde (jf. Rom 8,29) innebærer også at kirken er skapt i Gudsrikets bilde, dvs. kirkens folk er bærer av Gudsrikets kvaliteter, slik Jesus selv uttrykker dette bl.a. i saligprisningene, Matt 5,3–12. De er fattige i seg selv, de sørger i denne verden, de tålsomme og hungrer og tørster etter rettferdighet, de er barmhjertige, rene av hjertet og de skaper fred – og de forfølges i denne verden for sin tro og bekjennelse om sin

tilhørighet i Gudsriket. Disse kvalitetene vil alltid måtte være en prøvestein for kristnes liv og tjeneste i kirken.

Kirken er altså skapt og formet av Guds rike, men den er ikke identisk med Guds rike. Allikevel er den et instrument for Guds rike, og den representerer Gudsriket i denne tidsalder i verden. Om man spør hva dette innebærer for kirken, vil et åpenbart svar være at kirken alltid er «noe mer» enn hva den framstår som. Uavhengig av hvilken epoke i historien man betrakter den kristne kirke ut fra, vil kirkens liv og tjeneste i verden alltid være beheftet med feil og svakheter, synd og urenhet. Denne delen av kirkens historie er da heller ikke egnet til å gi frimodighet og optimisme i det menighetsutviklende arbeidet i dag. Nettopp derfor må det alltid være slik at den autoritet, den kraft og oppdrift menigheter og kristne trenger for sitt liv i verden og i det oppdraget vi er satt til å fullføre, alltid må hentes i noe annet enn i kirkens noe selvmotsigende historie. Og i dette tilfelle handler dette om det kirken faktisk representerer, nemlig det fullkomne gudsriket og i personen Jesus Kristus.

På bakgrunn av den her beskrevne identitet eller selvforståelse kirken har i lys av gudsrikeforståelsen, kan man si at den visjon, eller de idealer, vi måtte ha – og som vi utvikler – for det menighetsutviklende arbeid, alltid bør ha noe med Guds rike å gjøre. Visjonen er ikke at kirken eller menigheten skal blir stor og mektig, men at mennesker skal vinnes for Guds rike. Idealet handler ikke om at vi skal få menighetsmedlemmer som er formet i vår kirkelige tradisjons bilde, men som er preget av Guds rikes verdier og Jesu bilde. Idealet er ikke at vi skal få etterfølgere som gjør det vi forventer av dem, men at vi makter å gjøre mennesker til disipler, slik at de blir etterfølgere av Jesus Kristus. Misjonal menighetsutviklende strategi og praksis vil alltid måtte prøves på om vi i kirken og i det lokale fellesskapet makter å skape en arena der vi i lys av gudsrikeforståelsen har lært oss å tenke stort om kirkens identitet og oppdrag, – og samtidig innse kirkens eller menighetens menneskelige begrensninger.

Gudsrikeforståelsens misjonale betydning for kirken

Som nevnt i innledningen til dette kapitlet har det de siste tiårene skjedd en endring i forståelsen av misjon – fra misjon forstått som noe kirken eller menigheten *gjør* – til noe kirken *er* – i kraft av sin natur og vesen. Den nyere misjonale bevegelsen har hatt som intensjon å lære den vestlige kirke å tenke nye tanker om sin natur og funksjon i lys av sin egen historie, den aktuelle kulturelle konteksten og dens samtidige utfordringer (jf. Jørgensen 2004:55–67). Guder sier (1998:11–12): «With the term missional we emphasize the essential nature

and vocation of the church as God's called and sent people.» Og Engelsviken (2004:71) understreker at sendelsen av kirken til verden innebærer at *alle lokale menigheter* sendt til verden med frelsens evangelium (jf. også van Gelder 2007 og 2008).

Det har altså ikke bare foregått et paradigmeskifte som får innvirkning på hvordan vi ser på misjon, men det er også snakk om en måte å tenke på og framstille ekklesiologien på. Misjonal ekklesiologi handler egentlig ikke primært om en ny lære om kirken, men heller om en ny (eller fornyet) forståelse av kirkens rolle i verden. Denne «nye» forståelsen kan begrunnes historisk som et oppgjør med den konstantinske arven i den vestlige kirke (Jørgensen 2004:60; Guder 1998:3–7). Men det kan også forstås som en ny – eller fornyet – forståelse av forholdet mellom Guds rike, kirken og verden og samfunnet. C. Van Engen (1991:114–117) sier: Bare gjennom å forstå kirkens relasjon til Guds rike, kan kirken forstå sin misjonale relasjon til verden. I dette ligger at det er gjennom kirkens tilstedeværelse (i ord og gjerning) *i* verden og i kulturen at Guds rike kan synliggjøres og virkeliggjøres. Dette får selvfølgelig konsekvenser også for hvordan vi forstår og utfører kirkens oppdrag i verden og for hvordan vi velger å organisere kirken eller menigheten, slik Van Gelder (2000:101–184) beskriver.

I dette kapitlets beskrivelse av forholdet mellom Guds rike, kirken og verden har det blitt satt søkelys på to grunnleggende føringer for kirken misjonale liv i verden. 1) I kraft av å være Guds rikes representant i verden har kirken *en misjonal-transformativ funksjon* overfor verden, og 2) i kraft av å være Guds rikes representant i verden har kirken også *en misjonal-konfronterende funksjon* overfor verden. Jeg har tidligere i kapitlet presisert hva kirkens transformative funksjon handler om, og hva den ikke handler om. Kort og populært sagt kan man si at det mer er snakk om en hjertetransformasjon mer enn en samfunnstransformasjon. Transformasjonen i et gudsrikeperspektiv handler om at det er mennesker, altså personer som forvandles, ikke samfunnsstrukturer. Når samfunn og strukturer endres som følge av evangeliets påvirkning, er det alltid fordi mennesker i disse strukturene er blitt forandret, får nye idealer og vil gjøre et bedre samfunn. At kirkens misjonalt-transformative oppgave har denne karakteren, har også visse konsekvenser for hva man prioriterer i det menighetsbyggende arbeidet. Forkynnelsen av evangeliet i ord og gjerning til frelse og livsforandring vil naturlig være prioritert framfor politisk samfunnsendring. Det siste – som ikke trenger å være ugjort – vil naturlig komme som en følge av det første.

Parallelt med den misjonalt transformative gjerning kirken har, går alltid den misjonalt konfronterende. Jeg har også tidligere beskrevet hva denne handler om

og ikke handler om. Konfrontasjonens karakter er forskjellig sett i et gudsrike-perspektiv og i et menighetsperspektiv. I førstnevnte perspektiv er det snakk om at gudsopprørets og gudsmotstandernes leder, Satan, er overvunnet og beseiret ved Jesu død og oppstandelse. I det sistnevnte perspektiv er det snakk om at den kristne kirken og den enkelte troende fristes og angripes på forskjellig vis av Satan. Kort sagt kan man si at denne konfrontasjonsdimensjonen handler om at Guds fiende Satan og hans demoniske makter forsøker å rive ned og ødelegge Guds verk i verden – inklusivt den kristne kirke. I Ef 4,10f. beskriver Paulus hva konfrontasjonen handler om, men også hvilke våpen og virkemidler de kristne har for å stå imot djevelens angrep. Og noe forenklet kan man si at det finnes tre konfrontasjonsområder (jf. Råmunddal 2010:44–45): Det ene er det som i den missiologiske debatt er blitt kalt «truth encounter», altså forkynnelse og proklamasjon av evangeliets og Bibelens sannheter – som en konfrontasjon med all løgn og usannhet i denne verden. Evangelieforkynnelsen handler på mange måter om å forkynne sannheten for mennesker. Dette handler om den grunnleggende sannheten om Gud, mennesket og hva Gud har gjort for menneskehetens frelse.

Den andre konfrontasjonstypen kan man kalle «kjærlighetskonfrontasjon» – et begrep som fanger opp kanskje det mest sentrale ved kirkens kall og oppgave i lys av Jesu triumf over djevelen og ondskapen – nemlig at det å vise den samme selvoppofrende kjærligheten i tjeneste for andre mennesker som Jesus viste, er en mektig kraft til å overvinne ondskap i alle dens former. Djevelen og ondskapen bekjempes ifølge kristen oppfatning ikke gjennom kamp og vold, men gjennom tilgivelse, godhet og kjærlighet. I figur 2 brukes begrepet «demonstrasjon», og her er det snakk om denne kjærlighetens demonstrasjon, det å vise Jesu kjærlighet i praktisk handling. Det nye testamentets betoning av gode gjerninger – handler om dette.

Man kan si at de to nevnte konfrontasjonstypene er «stuerene» i de fleste kirkelige sammenhenger (Råmunddal 2010). Den tredje konfrontasjonstypen – den såkalte «*power encounter*» – er imidlertid ikke like akseptert verken teologisk eller som praksis. Dette er et område som både i kirkens historie og i dagens praksis i aller høyeste grad er kontroversielt (Hiebert 2000: 251). Allikevel må det sies at denne siden av Gudsrikets konfronterende framtreden i denne verden – slik dette framtrer både i Jesu og i kirkens tjeneste, representerer en kraftdimensjon som er innebygget i Gudsrikets særegne karakter og vesen. Og denne dimensjonen kan dermed ikke tilsidesettes. Og om det gjøres, vil det få alvorlige konsekvenser for både kirkens teologi og dens praksis. Kraftdimensjonen har da også stått

sentralt i misjonshistorien helt fra urkirken og fram til i dag, selv om dette er fenomener som spesielt opptrer i frontlinjene for evangeliet (Engelsviken 1978; 2008, Engelsviken/Scott Moreau 2000 og Engelsviken og Skarsaune 2002).

Fordi dette konfrontasjonsområdet er komplisert og vanskelig å forholde seg til i dag både i teologi og i praksis, bør det stilles bestemte krav til kirkelig praksis (jf. Råmunddal 2010:44–45). Det bør blant annet være krav om en kontekstuell og kulturell tilpasning, krav om kirkelig tilsyn og vilje til åpenhet for å komme menneskers spørsmål og behov i møte. Og når det gjelder spørsmålet om hvordan kirken kan øke beredskapen på dette konfrontasjonsområdet, kan det pekes på behovet for formidling av kunnskap om saken og om tematikken, styrking av den enkelte kristnes personlige spiritualitet og endelig det å gi rom for mennesker med innsikt, erfaring og gaver.

Gudsrikeforståelsens korrigerende og veiledende betydning for kirken

Gudsrikeforståelsen vil også ha en veiledende og korrigerende funksjon for kirken, noe jeg i foregående tekst har forsøkt å vise. Men med utgangspunkt i formuleringen «allerede, men enda ikke» (jf. figur 2), og som kan sies å karakterisere det som preger Gudsrikets tilstedeværelse i verden og i kirken, kan man også beskrive mer konkret noen grunnleggende korrigerende og veiledende prinsipper som kan være viktige for menighetsutviklende tenkning og praksis. Og dette «allerede, men enda ikke»-perspektivet er viktig – ikke bare for hvordan man betrakter og vurderer kirkens og menighetens Gudsrike-representerende oppdrag i verden, men også for hvilken spiritualitet som bør prege kirken eller menigheten.

Det første som bør sies i denne sammenhengen er at det å ha – eller å utvikle – en tenkning og praksis som ivaretar *den bibelske realismen* i synet på forholdet mellom Guds rike, kirken og verden, vil være avgjørende viktig. Dette handler om hvor mye – og eventuelt hvor lite – man kan forvente allerede nå i tiden, hva vi nå kan forvente å se og oppleve av Guds rike – i kirken og i verden. En bibelsk *realistisk* teologi erkjenner og holder fast ved «allerede, men enda ikke»-perspektivet, men uten å ta «himmelen på forskudd»[13], men også uten å underslå Gudsrikets og kirkens faktiske transformative kraft i verden. Den kristne kirkes historie kan nemlig fortelle at man har hatt lett for

13) Uttrykket relaterer til tittelen på boken *Himmelen på forskudd?* som utkom i 1987 og er skrevet av A. Bergem. Boken er et teologisk oppgjør med den såkalte «herlighetsteologien».

å falle i en av to grøfter: Enten tenker man overdrevent åndelig-idealistisk på dette området – eller så tenker man reduksjonistisk. Den åndelige idealismen handler om at man betoner Gudsrikets og Åndens forvandlende og underfullt virkende kraft i og gjennom kirken vektlegges så sterkt at man står i fare for å overbetone en «åndelig virkelighet» som har liten eller ingen kontakt med livets realiteter slik disse faktisk fortoner seg både for troende og ikke-troende. Hiebert (1994:245–246) snakker for eksempel om misforholdet som kan oppstå mellom rapporteringen av mirakuløse helbredelser og realitetene. Reduksjonistisk tenkning og praksis på dette området kan handle om at Gudsrikets og Åndens transformativt virkende kraft har og får så liten plass i den etablerte kirkelige tenkning og praksis at sider ved Gudsrikets transformative virkning både i kirken og i verden bortforklares eller nedtones.

Konklusjon

Dette kapitlets problemstilling har vært hvilke normative føringer for misjonal menighetsutvikling som kan ligge i den nytestamentlige gudsrikeforståelsen. Begrepet normative føringer knyttes til en grunnleggende tenkning om ekklesiologisk normativitet på tre nivåer. De bibelteologiske temaer som beskriver forholdet mellom Guds rike, kirken og verden (jf. figur 2), vil i en slik tenkning være en grunnleggende og styrende del av det som her kalles den ekklesiologiske kjernenormativiteten. Drøftingen av forholdet mellom Guds rike, kirken og verden har vist at Gudsriket og kirken er ikke identiske skikkelser. Gudsriket skaper kirken ved Jesu ord og gjerning, og kirken er et redskap til å formidle evangeliet og Gudsrikets velsignelse og kraft til verden. Samtidig som Gudsriket, representert ved kirken, virker livsforvandlende (transformativt) på mennesker og samfunn, står både Gudsriket og kirken under konstant konfrontasjon med Satans og den falne verdens krefter. Samtidig som kirken demonstrerer og forkynner evangeliet i ord og gjerning for alle mennesker – opplever den at mennesker både åpner seg og tar imot – og at mennesker avviser og forfølger. Samtidig som at Gudsrikets kraft og velsignelser gjennom kirkens tilstedeværelse og tjeneste virker på underfullt vis både til frelse, gjenopprettelse, livsforvandling og helbredelse, vil kirken alltid måtte forholde seg til at denne synliggjøring av Guds rike gjennom kirken bare er «delvis» og «foregripende» i den nåværende verden.

I kapitlet argumenteres det for at kirkens grunnleggende identitet må knyttes til den teologiske beskrivelsen av hva kirkens natur og oppdrag. Det som kalles den ekklesiologiske kjernenormativiteten kan nemlig hjelpe kirken i dag til å bli mer bevisst på hva det å være kirke og menighet egentlig handler om. En slik bevissthet om egen identitet som kirke vil også kunne være retningsgivende for forståelsen av kirkens misjonale kall og tjeneste i dag – og den vil kunne korrigere oss om vi skulle være i gang med å utvikle noe annet enn nettopp en kristen menighet.

Kapitlets drøfting av hvilken praktisk teologisk betydning «allerede, men enda ikke»-perspektivet har i og for menighetsutviklende tenkning og praksis, viser at det er viktig å holde fast på det vi har kalt den bibelske realismen når det gjelder vår tilnærming til hvor mye – og eventuelt hvor lite – man kan forvente allerede nå å se og oppleve av Guds rikes transformative kraft i kirken og i verden. Her har jeg advart ikke bare mot at man tenker overdrevent åndelig-idealistisk på dette området, men også mot en reduksjonistisk tenkning. Det argumenteres i kapitlet for en bibelsk realistisk teologi som erkjenner og holder fast ved «allerede, men enda ikke»-perspektivet – på en måte som gjør at man ikke bare unngår å ta «himmelen på forskudd», men også unngår å underslå Gudsrikets og kirkens nødvendige transformative kraft i verden.

Litteratur

Aalen, S. (1973). Guds kungavälde eller Guds rike? I: *Guds sønn og Guds rike. Nytestamentlige studier,* side 151–184. Oslo: Universitetsforlaget. (Republisert fra: *Svensk Exegetisk Årsbok* 30 (1965), side 37f.).

Arnold, C.E. (1997). *3 Crucial Questions about Spiritual Warfare.* Grand Rapids. Michigan: Baker Books.

Bergem, A. (1987). *Himmelen på forskudd? Oppgjør med framgangsteologien*. Oslo: Luther/Credo.

Dunn, J.D.G. (1977/2006). *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity.* London: SCM Press (Third Edition).

Dunn, J.D.G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T&T Clark.

Engelsviken, T. (1978). *Besettelse og åndsutdrivelse – i Bibelen, historien og vår egen tid*. Oslo: Lunde Forlag i samarbeid med Credo Forlag.

Engelsviken, T. and A. Scott Moreau (ed.), (2000). *Spiritual Conflict in Today's Mission. A Report from the Consultation on «Deliver Us From Evil»*. Lausanne Occasional Paper 29, Association of Evangelicals of Africa – Lausanne Committee for World Evangelization.

Engelsviken, T. og Skarsaune, O. (2002). Spiritual Conflict in the History of the Church. I: A. Scott Moreau, T. Adeyemo, D.G. Burnett, B.L. Myers, and Y. Hwa (eds.). *Deliver Us from Evil. An Uneasy Frontier in Christian Mission.* California: MARC, World Publications Monrovia.

Engelsviken, T. (2008). Spiritual Conflict. A Challenge for the Church in the West with a view to the Future. I: C.E. Van Engen, D. Whiteman, J.E. Woodberry (eds.): *Paradigm Shifts in Christian Witness. Insights from Anthropology, Communication, and Spiritual Power.* Maryknoll, New York: Orbis Books.

Gerhard, F. (ed.), (1971). *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume VII, GrandRapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Goppelt, L. (1981). *Theology of the New Testament*. Volume one. Grand Rapids. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Guder, D. L. (red.), (1998). *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America.* Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Guthrie, D. (1981). *New Testament Theology*. Leicester: Inter-Varsity Press.

Hiebert, P.G. (1994). *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

Hiebert, P.G. (2000). Spiritual Warfare and Worldview. I: *Evangelical Review of Theology,* 24-3, side 240–256.

Jørgensen, K. (2004). Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonal ekklesiologi. I: T. Engelsviken og K.O. Sannes (red.): *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag*. Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet. Trondheim: Tapir akademisk forlag.

King, P. (1987). *Leadership Explosion. Maximising Leadership Potential in the Church*. London, Sidney, Auckland, Toronto: Hodder and Stoughton.

Ladd, G.E. (1974/1983). *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company.

Mæland, J.O. (1976). *Riket er nær*. Oslo: Lunde Forlag.

Råmunddal, L. (2010): Åndskamp som teologisk problem og utfordring for kirken. Noen praktisk-teologiske refleksjoner inspirert av Paul Hieberts

forståelse av forholdet mellom «worldview» og «spiritual warfare». I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi 2-2010*, side 35–47.

Salvesen, R. (2013). Når historien tar slutt – en presentasjon og vurdering av evangelikale endetidssyn med spesiell vekt på tidshusholdingslæren. I: H.M.T. Schuff, R. Salvesen, H. Hagelia (red.). *Forankring og fornyelse. Ansgarskolen 1913–2013.* Kristiansand: Portal.

Sandnes, K.O. (1996). *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther Forlag.

Skarsaune, O. (1997). *Troens ord. De tre oldkirkelige bekjennelsene*. Oslo: Luther Forlag.

Van Engen, C. (1991). *God's Missionary People. Rethinking the Purpose of the Local Church*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Van Gelder, C. (2000). *The Essence of the Church. A Community Created by the Spirit*. Michigan: Baker Book House Company.

Van Gelder, C. (2007). *The Ministry of the Missional Church: A Community Led by the Spirit.* Michigan: Baker Books.

Van Gelder, C. (2009). *The Missional Church & Leadership Formation. Helping Congregations Develop Leadership Capacity.* Michigan and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

KAPITTEL 2

«Dere er Kristi kropp»

Om Kristi kropp-metaforen som ekklesiologisk nøkkelbegrep og dens betydning for kirke- og menighetsforståelsen[14]

Innledning

I mangfoldet av metaforer og sammenligninger som finnes i NT om kirken/menigheten, kan man si det er en metafor som på mange måter står i en særstilling, nemlig det paulinske begrepet Kristi kropp (gresk *sõma christoú*).[15] James D.G. Dunn kaller denne metaforen «the dominant theological image in Pauline ecclesiology» (Dunn 1998:548). Og det kan være grunn til å spørre hva dette bildet, denne metaforen, egentlig sier om kirke- og menighetsforståelsen

14) Denne teksten er brukt i undervisning på bachelor- og masternivå og er gjort tilgjengelig i: *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse. Kompendium for Master i ledelse og menighetsutvikling*, 2014/2010. Hovedtittelen er sitat fra 1 Kor 12,27.

15) De nytestamentlige forfattere bruker mange sammenligninger og bilder for å forklare hva den kristne menighet egentlig er. Sentralt står sammenligningen med *familien*, jf. Ef 2.19. Hos Johannes kjenner vi godt bildet med *vintreet og grenene*, Joh 15,1f. Sammenligninger med *vekstliv og landbruk* finnes også, menigheten er *Guds åkerland*, sier apostelen Paulus, jf. 1 Kor 3,9. Hos Paulus står også omtalen av menigheten som *Kristi kropp* svært sentralt, jf. Rom 12,4–6; 1 Kor 12,12f.; Ef 1,22. I tillegg kan en se at NT beskriver menigheten som et *hus, en bygning, et tempel*, jf. 1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16–18; 1 Kor 3,9; Ef 2,20; 1 Pet 2,5f. Disse forskjellige metaforene eller sammenligningene har alle det felles at sammenligner menigheten med noe levende; familie, et tre med grener, en åker, et legeme. Ja, til og med en bygning – templet – består av «levende steiner», jf. 1 Pet 2,5.

og hvorfor den paulinske teologi om kirken/menigheten som Kristi kropp er så viktig å få tak i også for kirken i dag.

Dette kapitlet vil ha et spesielt fokus på betydningen tre aspekter eller relasjoner som Paulus beskriver kroppsmetaforen ut fra. Første aspekt handler om relasjonen mellom menighetskroppen (som helhet) og lemmenes mangfold og funksjon. Det andre aspektet handler om relasjonen mellom menighetskroppen og Kristus som hode. Og det tredje aspekt handler om relasjonen mellom menighetskroppen og verden. Et hovedanliggende i denne framstillingen er at Kristi kropp hos Paulus og i den bibelske presentasjon av menighetens vesen og funksjon er noe mer enn et bilde. Paulus utvikler faktisk en egen teologi – eller kanskje mer presist sin egen ekklesiologi – knyttet til metaforen.

Implikasjoner – eller konsekvenser – av den bibelske ekklesiologien som beskrives og drøftes i kapitlet, vil dels framkomme underveis i framstillingen og dels drøftes i siste del. Her vil jeg spesifikt klargjøre den ekklesiologiske kjernenormativitetens implikasjoner for bevisstgjøring av menighetens identitet, dens betydning for hvilken retning menighetens skal ledes og utvikles i – og endelig som korrigerende faktor i menighetsutviklende tenkning og praksis.

Om Kristi kropp-metaforen og dens plass og rolle i en helhetlig ekklesiologi

Menigheten som Guds folk, Kristi kropp og Åndens fellesskap

Kristi kropp er som sagt et viktig og sentralt ekklesiologisk begrep i NT, men det står ikke alene. Sammenfattende kan man si beskrives ved hjelp at tre ekklesiologiske begreper – som teologisk kan sies å vise kirkens trinitariske natur. Menigheten/kirken presenteres i NT som: Guds *ekklesía* (dvs. Guds menighet eller folk), Kristi *sõma* (dvs. Kristi kropp eller kropp), og som Åndens *koinonía* (dvs. Åndens samfunn eller fellesskap).

Med bakgrunn i disse gjennomgåtte begrepene og betegnelsene som i NT bruker som den kristne menighet, kan man med det kristne gudsbildets treenighet i bakgrunnen godt si at menigheten/kirken er det nye gudsfolk (Guds *ekklesía*), den er det nye livsfellesskap i Kristus (Kristi *sõma*), og den er det nye livssamfunn med Herren og med de troende i og gjennom Ånden (Åndens *koinonía*). Teologen Miroslav Volf argumenterer i sin bok *After Our Likeness*

(1998), for at det som i første rekke kjennetegner NTs kirke- og menighetsforståelse, er at den etter sitt vesen og sin karakter er trinitarisk.

Volfs anliggende er også at trinitariske relasjoner tjener som modell for kirkens strukturer (*institutions of the church*) fordi den treenige Gud er nærværende i kirken gjennom DHÅ, og former den i den treenige Guds bilde (Volf 1998:235). Gjennom denne Åndens aktivitet blir frelsende nåde formidlet og kirken konstituert. Volf karakteriserer denne menighetsforståelsen som *partisipativ* eller «deltakende». Dette innebærer at kirken/menigheten ikke først og fremst et sted eller en sfære for moralske hensikter, men heller forsmak og foregripelse av den eskatologiske samling av hele gudsfolket i fellesskap med den treenige Gud – slik DHÅ konstituerer dette ved sitt nærvær.

Derfor er menigheten/kirken avhengig av Åndens levendegjørende nærvær. Uten dette nærvær vil selv en kirke med en desentralisert og deltakende struktur og kultur bli steril – kanskje til og med mer steril enn en kirke med hierarkiske strukturer, sier Volf. Og han legger til: «Successful participative church life must, therefore, be sustained by deep spirituality. Only the person who lives from the Spirit of communion (cf. 2 Cor 13,13) can participate authentically in the life of the ecclesial community. « (Volf 1998:235).

Kirken som Guds ekklesia og Åndens koinonia

På norsk bruker vi vanligvis begrepene *kirke* og *menighet* for å betegne NTs greske ord *ekklesía*, som ordrett betyr «de utkalte» og som i den romersk-hellenistiske verden ble brukt om folkeforsamling i sin alminnelighet. Når de nytestamentlige forfatterne bruker dette ordet om den kristne menighet/kirke, var det for å betegne dem som var forsamlet (underforstått også utkalt) i Guds eller Jesu navn. Begrepet *ekklesía* brukes om menigheten/kirken på tre «nivåer» i det paulinske materialet; om den lokale *ekklesía* som var knyttet til hus/hushold (jf. f. eks. Rom 16,5), om den lokale *ekklesía* som de kristne f. eks. i en by bestående av flere «husmenigheter» (jf. Fil 1,1; Rom 1,1) – og endelig benyttes begrepet ekklesía også om kirken som helhet, dvs. alle de kristne eller den universelle kirke – som f. eks. i Ef 1,22–23.[16]

Som Guds *ekklesía* (både i universell og lokal forstand) er menigheten *det nye gudsfolk*, som Gud selv har kalt ut av verden til samfunn med seg selv.

16) En kortfattet oversikt over de ulike bruksområder for ekklesiabegrepet har W.A. Meeks *i The first Urban Christian*, New Haven/London 1983, side 75f. Til mer utdypende forståelse av ekklesia-begrepet, jf. K.L. Schmidts artikkel i TDNT III, side 501–536.

Menigheten er det nye messianske gudsfolk. I Matt 16,18 sier Jesus at han vil bygge sin menighet. Denne menighet er det Paulus sier at Kristus (=Messias) vant ved sitt eget blod, Apg 20,28. Menigheten er også det nye gudsfolk i forhold til det gamle gudsfolk. Dette kommer bl a tydelig fram i det faktum at Jesus valgte ut tolv apostler, med forbilde i det gamle gudsfolks tolv patriarker (jf. Küng 1976:147f.). Guds menighet framtrer som en lokalt avgrenset og synlig størrelse, konstituert av to «synlige» og to «usynlige» faktorer, jf. Apg 2,38–41: Omvendelse og dåp er de synlige, og syndstilgivelse og Den hellige ånds gave er de usynlige. Det er tydelig at dersom disse to faktorene var til stede i den første kristne menighet, var grunnlaget der for å legge mennesker til menigheten, jf. Apg 2.41. Det synes også å være klart ut fra NTs beskrivelse av den lokale menighet, at den framtrer som lokal representant for hele Guds *ekklesía,* dvs. den universelle menighet. Den lokale menighet har derfor tilgang til «en rikdom på alle gaver», jf. 1 Kor 1.4–9, som Paulus uttrykker det.[17]

Sentralt i NTs presentasjon av menigheten er at den framstilles som *Åndens koinonía, dvs. Åndens nye fellesskap eller samfunn.* [18] Ordet *koinonia* brukes f. eks. i Apg 2,42 der «samfunnet» nevnes som en av de fire bærebjelkene i menigheten – ved siden av apostlenes lære, brødsbrytelsen (nattverden) og bønnene. I 2 Kor 13,13 karakteriseres dette samfunnet som «Åndens samfunn» og i Fil 2,1 som «fellesskap i Ånden». Disse benevnelsene markerer forskjellen det er mellom et menighetsfellesskap og et rent menneskelig miljø eller samfunn. Fellesskapet i den kristne menighet er nemlig et *Åndens* fellesskap. Åndens fellesskap betegnes i NT videre som *et fellesskap med Kristus*, jf. 1 Kor 1,9; 1 Kor 10,16; Fil 3,10, og som et kjærlighetens *omsorgsfellesskap*, jf. Apg 2,44–47. Og endelig kan det sies å være *et åpenbaringsfellesskap*, et sted der Åndens åpenbaring gis, jf. Ef 1,17, og der Gud åpenbarer seg gjennom de Åndens gaver som er gitt dette fellesskap, jf. 1 Kor 12 og 14.

---

17) Det nærmeste vi i norsk språkdrakt kommer det greske ordet *ekklesía* er nok når vi bruker ordet *forsamling* (jf. latin: *congregatio* – og engelsk: *congregation*) om den kristne (lokale) menighet. Dette greske ordet gjenspeiles for øvrig i latin og romanske språk: *ecclesia, église, iglésia.* Ordet *kirke* har imidlertid bakgrunn i det greske adjektivet *kyriaké* og betyr det som hører Herren til. I germanske språk har dette adjektivet gått over til substantiv – som: *kirke, kyrka, kirche, church, kerk.* I nyere norske bibeloversettelser er det ikke uvanlig å bruke ordet kirke der det greske ordet *ekklesía* betegner det nye gudsfolket eller den universelle kirke, mens man bruker ordet menighet om det lokale fellesskap av kristne. (jf. Lønning 1989:204). I denne boken kommer jeg i hovedsak til å følge denne bruken av begrepene. I eldre norske bibeloversettelser var det imidlertid vanlig å bruke ordet *menighet* i begge betydninger.

18) Til *koinonía*-begrepet, se TDTN III 1965:804–809.

Om forståelsen av Kristi kropp-metaforen

Kristi kropp-metaforen synes å være er svært sentral og relativt dominerende i Paulus' framstilling av kirken/menigheten at man kan tale om en paulinsk Kristi-kropp-teologi. «Of all the images of Paul, that of the body is the most vivid and expressive», sier Donald Guthrie (1981:744). Som nevnt i innledningen, kaller James D.G. Dunn dette begrepet «the dominant theological image in Pauline ecclesiology» (1998:548).[19] Men rent forståelses- eller tolkningsmessig byr Kristi kropp-metaforen på relativt store utfordringer. Et av de sentrale spørsmål i denne sammenheng er hva forholdet er mellom menigheten slik vi som mennesker og troende faktisk opplever den (empirisk) og den bibelske framstillingen av menigheten som Kristi kropp – som «åndelig» størrelse? Er metaforen bare et bilde eller en sammenligning, eller er det også noe mer?

I hovedsak kan man si at det finnes tre ulike måter å tolke metaforen på. Den første kan vi med en viss rett kall *dualistisk*. I en slik tenkning står Kristi kropp for den sanne, usynlige kirke som den (sanne) troende er en del av, mens det «virkelige» eller empiriske fellesskapet av kristne er den synlige kirke – og dette er en ufullkommen og syndig størrelse. H. Hegstad viser til at både Karl Barth og Dietrich Bonhoeffer stod for en slik tenkning om kirken. Felles for begge sier Hegstad er at kirken for dem representerer dypest sett «*Jesu jordisk-historiske eksistensform,* noe som er synonymt med Det nye testamentets tanke om kirken som Kristi kropp.» (Hegstad 2009:27). Og Hegstad sier videre at både Barth og Bonhoeffer står for «en dobbelhet i kirkebegrepet, med en skjelning mellom en menneskelig, empirisk kirke, og en overempirisk, «sann» kirke.» Ser man seg rundt i det teologiske og kirkelige landskap, vil man nok også finne at en slik forståelse av kirken med den innebygde dualistiske tendens er relativt utbredt.

For å unngå den nevnte dobbelhet i kirkebegrepet – eller dualisme i forståelse av menigheten, kan man velge å se rent *metaforisk* på den paulinske omtalen av menigheten som Kristi kropp. Denne bibelske terminologien blir da bare et bilde på den nære forbindelse det er mellom den troende og Kristus. Kristi kropp blir dermed bare redusert til tankemessige forestillinger om hvordan menigheten/kirken ideelt sett kan fungere. At Paulus faktisk bruker Kristi kropp som metafor eller en sammenligning mellom menigheten/kirken og hvordan en kropp er og fungerer, er det vel heller ingen som helst tvil om. Spørsmålet

19) Følgende litteratur anbefales for en dypere eksegetisk og bibel-teologisk forståelse av menigheten som Kristi kropp: Küng 1967:266f.; Dunn 1998:533–564; Banks 1980:62–70.

blir om også Paulus ønsket å si noe mer – noe om en virkelighet som ligger bak uttrykket. Og mye taler vel for at det er nettopp det som er tilfelle.

I det man kan kalle en *realistisk* måte å se på forholdet mellom menigheten som Kristi kropp og som menneskelig fellesskap på, vil man gjerne framheve at metaforen har å gjøre med noe mer enn bare en sammenligning eller et bilde, men at den også sikter til noe reelt. Spørsmålet blir bare «hva slags realitet Paulus sikter til med begrepet og hvilken konsekvens det har for forståelsen av kirken», spør Hegstad (2009:28). Dette handler om at Kristus identifiserer seg med menigheten/kirken og gir den del i sitt eget liv, men uten at det er snakk om noen identitet-»forandring» – som for eksempel at kirkens medlemmer skulle bli «guddommeliggjort». Nei, menigheten/kirken er fortsatt en samling av «vanlige» mennesker, samtidig som den har fått del i Kristi liv. Det er egentlig samme forhold mellom Kristus og menigheten/kirken (på kollektivt plan) som mellom Kristus og den enkelte troende (på individuelt plan). «Ikke i noe tilfelle oppheves den fulle menneskelighet, heller ikke denne menneskelighetens konkrete og erfarte karakter. Men i begge tilfeller uttrykkes at Kristus er *til stede* i den enkeltes og fellesskapets liv», sier Hegstad (2009:28). At menigheten er Kristi kropp, handler altså om Jesu eget nærvær i menigheten/kirken. Om dette sier Hegstad videre:

> Fordi talen om kirken som Kristi kropp ikke handler om at Kirken har del i guddommelig natur, men at Kristus er til stede i kirken, er det heller ikke nødvendig å hevde (som Bonhoeffer og Barth) en grunnleggende forskjell mellom den sanne kirke og den synlige kirke. Riktignok er Kristi nærvær i kirken ikke tilgjengelig annet enn fra troens perspektiv. Den kirke der Kristus er til stede, er likevel fullt ut synlig og erfarbar. (Hegstad 2009:29).

Det er relativt stor enighet om at denne omtalen av menigheten er noe mer enn en metafor eller et bilde hos Paulus. Det er en «realitet» som Paulus taler om. Og hos Paulus er framstillingen av menigheten spesielt framskutt fordi den forteller viktige teologiske sannheter om forholdet mellom kirken og Jesus Kristus selv. Man kan tale om den nære relasjonen det er mellom Kristus og kirken og de troende. Denne relasjonen handler om at menigheten er «virkelig» Kristi kropp og er tenkt fra Guds side å fungere som dette.

Kristi kropp-metaforens ekklesiologiske innhold

Paulus betoner altså at Guds menighet er *Kristi kropp,* gresk: *sóma*.[20] I Efeserbrevet 1,22 taler Paulus om «menigheten, som er hans legeme». Også dette begrepet brukes i NT både om den universelle og den lokale menighet. Ut fra det nytestamentlige (og da spesielt det paulinske) tekstmaterialet, tydeliggjøres tre temaer – eller teologiske dimensjoner – i bruken av Kristi kropp-metaforen i NT: At menigheten presenteres som Kristi kropp sier for det første noe vesentlig om *den enkelte troendes funksjon*, som et lem på Kristi kropp (jf. 1 Kor 12:12f.). Når Paulus taler om dette, er det tydelig at prinsippet ulik funksjon men lik verdi – er det sentrale i denne sammenhengen (jf. også Rom 12,3–8 og 1 Kor 12,24–25). Gavene og tjenestene som den enkelte kristne har, blir også beskrevet som funksjoner på Kristi kropp (jf. Ef 4,11–16; 1 Kor 12,4–11; Rom 12,3–8.

At menigheten presenteres som Kristi kropp, sier for det andre noe vesentlig om *forholdet mellom menigheten, legemet, og Kristus selv som hode for legemet* (jf. Kol 1,17–18; Ef 1,22–23; Ef 4,15–16; Ef 5,23). I dette ligger jo det forhold at det er Kristus selv som skal styre sin menighet. Menigheten er altså i prinsippet ikke selvstyrt (*autonom)*, men Kristus-styrt (*kristonom*). Kristus styrer menigheten ved sin Ånd og ved de gaver han har gitt til dette formålet (jf. Ef 4,11f.). Nå vet vi at impulser ikke bare går fra hode til legeme, men også fra legeme til hode. Kristus registrerer også – som hode for sin kropp, hvordan kroppen/menigheten har det. Dette er Herrens budskap til sendebrevsmenighetene i Åpenbaringsboken kapittel 2 og 3 et eksempel på. Alle menighetene fikk nemlig høre at Herren visste (jf. uttrykket «jeg vet») om hvordan situasjonen var i menigheten.

At menigheten presenteres som Kristi kropp, sier for det tredje noe vesentlig om *forholdet mellom menigheten og verden.* Som Kristi kropp er nemlig menigheten et synlig organ for Jesu skjulte gjerning i verden. Det er blitt sagt at den er «Jesu egen jordisk-historiske eksistensform» (Barth KDIV/1, side 738, sitert etter Hegstad 2009:27). Og ifølge det Paulus sier i Efeserbrevet 3,2f., er det mysterium som er blitt åpenbart ham – at hedningene «hører med», og at de har fått «del i» Kristus ved Jesu Kristi forsoningsverk. Kristi kropp i verden er altså åpent inkluderende for alle mennesker som lar seg frelse. De blir ved troen og Ånden podet inn i dette legeme, de blir (med)lemmer på Kristi kropp. Men samtidig som NT betoner at menigheten er åpen og inkluderende i forhold til verden,

20) Til begrepet Kristi kropp/The Body of Christ (sóma), jf. TDNT 1971 VII:1067–1087.

er den noe helt annet enn alle andre sammenlignbare størrelser i denne verden. Den er *allmenn*, for alle, men også *hellig*, det vil si annerledes og adskilt fra.

I den følgende framstilling gis en dypere gjennomgang av disse ulike aspektene ved bruken av Kristi kropp-metaforen i det paulinske materialet. Underveis vil jeg også peke på noen implikasjoner for kirke- og menighetsforståelsen.

Menighetens enhet og lemmenes forskjellighet

Det første aspektet vi skal se på i forbindelse med menigheten som legeme, en organisme, er «det interne», det vil si lemmenes plassering og funksjon på menighetskroppen. De tekstene som kan være aktuelle å se på, finner vi alle i Paulus' brev (se Rom 12,4–6a; 1 Kor 10,16–17 og 1 Kor 12,12–27). Tekstene taler om to viktige sider ved menighetskroppens vesen og funksjon: Menighets-kroppens enhet og samhold – og menighetslemmenes forskjellighet og gjensidige avhengighet. Vi skal se på disse sidene hver for seg.

Enheten og samholdet i menighetskroppen

Tekstene som det vises til ovenfor betegner både den universale menigheten (kirken) og den lokale menigheten som Kristi kropp. Av dette er det mulig å slutte at den lokale menigheten ikke bare er et «utvalg» av den universale – og at den er en liten «avdeling» som representerer et lite utvalg av de velsignelser og gaver som er gitt den universale kirke. Nei, lokalmenigheten har fått «det hele». Dette taler Paulus om overfor nettopp en lokal menighet, nemlig Korintermenigheten: «I ham har dere fått en rikdom på alle gaver […] derfor mangler der ikke noen nådegave, mens dere venter…» (jf. 1 Kor 1,5 og 7). Den lokale menigheten er ikke bare en seksjon eller provins av kirken, sier Dulles, «but is the Church itself as fully present in each assembly that responds to God's word.» (Dulles 2002:71). Som det enkelte lem på legemet er avhengig av enheten i legemet, er den enkelte lokale menigheten avhengig av å være noe mer enn seg selv, nemlig en del av den universale menighet. Den lokale menighet må derfor aldri bli seg selv nok.

Men hva sier de nevnte nytestamentlige tekstene om enheten og samholdet i menighetskroppen? Paulus slår fast som den overordnede sannhet om menigheten: Legemet er ett! Det er jo nettopp de forskjellige lemmene som til sammen danner ett legeme, selv om de er mange. Paulus sier det slik: «Vi ble *døpt* til å være ett legeme» (1 Kor 12,13). Uansett om vi tolker uttrykket dåp her som den kristne vanndåp, eller slik at det mer spesifikt går på åndsdåpen, det vil si frelseserfaringens mottakelse av Ånden og derved innlemmelsen i Guds menighet på jord, forklarer uttrykket at vi ved Guds suverene inngripen

i denne dåp er gjort til en kropp.[21] Vi har også «fått den samme Ånd å drikke», sier apostelen, det betyr at det er den samme Ånd som gir liv og næring til menigheten og derved til det enkelte lem.

Med bakgrunn i det faktum at den kristne menigheten er et legeme der det enkelte lem er podet inn (jf. Rom 11,17) som en Guds suverene handling ved Ånden, må *troen på Kristus og dåpen til Kristus* være den grunnleggende «ordning» for enhver menighet. Tro og dåp ser nemlig ut til å være konstituerende for hva som gjør forsamlingen til en kristen menighet, ett legeme (Apg 2,8; 1 Kor 12,13).[22] og er gitt menigheten for å markere at vi «alle har del i Kristi kropp» og at vi utgjør «ett legeme» (jf. 1 Kor 10,16–17).

Nattverden er også en mektig demonstrasjon av menighetens enhet og av samholdet i menighetskroppen. Brødet vi bryter under nattverden, gir oss «del i Kristi kropp», sier apostelen i Første Korinterbrev 10,16–17. Brødet vi bryter under, er også i dag noe av det som sterkest uttrykker enheten i fellesskapet i den kristne menighet: «Fordi det er ett brød, er vi alle ett legeme», sier Paulus (1 Kor 10,17). Dette blir vi da også minnet om hver gang vi feirer nattverd. Og at denne påminnelsen trengs viser den splittelse som har fulgt den kristne menighet fra den første tid. Muligheten for splittelse nevner Paulus også i sin beskrivelse av menighetskroppens enhet og funksjon (jf. 1 Kor 12,24–25). Men her er begrunnelsen ikke nattverdens enhets-demonstrasjon mot splittelse i menighetskroppen, men at Gud selv suverent har gitt det enkelte lem sin funksjon på legemet på en slik måte at alle, også de mest uanselige lemmene og funksjonene, har samme verdi som de andre og mer anselige. Herren har til og med gitt «mer ære» til dem som mangler ære, for at det ikke skal bli splittelse i legemet.

Sammenfattende kan man si at i menigheten får alle – på tross av all mulig forskjellighet personlighetsmessig, etnisk og sosialt – *del i det samme liv og fellesskap* uansett om de ytre former måtte være noe forskjellige fra menighet til menighet, fra kirkesamfunn til kirkesamfunn og fra kultur til kultur. Dette

21) For den eksegetiske diskusjonen, se Dunn 1970.

22) Når det gjelder den klassiske diskusjonen om barnedåp eller såkalt voksendåp, er det grunn til å si med teologen Nils Alstrup Dahl: «Ut fra N.T. må en sette spørsmålstegn både ved praktisering av barnedåp, hvor barna virkelig ikke blir ført inn i menigheten, *og* ved praktisering av voksendåp, hvor «menighetsbarn» blir døpt på et mer eller mindre vilkårlig fastsatt tidspunkt.» (Dahl 1970:436). Uansett praktisering av dåpsformer, må altså hovedsaken være å fastholde, at troen på Kristus og dåpen til Kristus er en i NT beskrevet «innlemmelsesordning» i den kristne menigheten.

liv er intet mindre enn Kristus-livet som Den hellige ånd skaper og plasserer mennesker inn i – nettopp i den kristne menigheten – i Kristi kropp. Stikkord og nøkkelord i denne sammenhengen er *identifikasjon.* «Jesu Kristi kropp er selve den nye menneskelighet som han har antatt. Jesu Kristi kropp er hans menighet. Jesus Kristus er samtidig han selv og hans menighet. Etter pinse lever Jesus Kristus på jorden i sitt legemes skikkelse, i menigheten.» sier teologen D. Bonhoeffer (1981:11).

Lemmenes forskjellighet og gjensidige avhengighet

Når Paulus skal si noe om menighetens vesen og funksjon, understreker han altså sterkt enhetsaspektet. Men dette gjør han ikke på en slik måte at han ikke får fram mangfoldet, det vi kan kalle forskjelligheten i lemmenes funksjon på menighetskroppen. Spesielt i Romerbrevsteksten (12,4–6) kommer dette fram, og tankerekken er følgende: *Forskjellige lemmer* er gitt *forskjellige oppgaver* etter de *forskjellige nådegaver* som er gitt de enkelte lemmene. Menighetslemmenes forskjellighet skal tjene et formål – nemlig de oppgaver som tilhører kroppen, menigheten. «The Spirit makes the beliver a part of Christ's body. It is he who creates the unity of this body, which consists of many members, with different gifts of the Spirit», sier Küng (1976:222). Når apostelen taler om oppavene som menigheten har å utføre, innfører han begrepet nådegaver som er gitt de enkelte lemmer. Nådegavene forstås hos Paulus som lemfunksjoner på menighetskroppen. Lemmene er nådegaver, nådegavene er lemmene. Begrepet nådegave understreker også svært sterkt at grunnlaget for all tjeneste og funksjon som lem på legemet er nåden. Paulus bruker også begrepet *åndsgave*, jf. 1 Kor 12,1f. Dette begrepet setter fokus på hvem det er som gir og formidler tjeneste i menigheten, nemlig Ånden (Dunn 1998:561–562).

Forskjellighet er altså et stikkord når vi ser på lemmenes funksjon på menighetskroppen. Et annet stikkord er *avhengighet,* gjensidig avhengighet. Paulus sier at vi er *hverandres* lemmer samtidig som vi altså er kroppens lemmer (jf. Rom 5,12). Vi tilhører altså ikke bare Kristus, men også hverandre i den kristne menigheten. I Første Korinterbrev 12 argumenterer Paulus for denne avhengighetstanken ved å si at ulike kroppsfunksjoner ikke kan reservere seg mot tilhørigheten på legemet, og mot avhengigheten av de andre lemmene, ved å si at de ikke har samme funksjon som de andre lemmene. Øret kan for eksempel ikke si at det ikke hører med til kroppen fordi det ikke er øye (jf. 1 Kor 12,19f.). I denne gjensidige avhengigheten mellom menighetslemmene, ligger også begrunnelsen for mye av den *omsorgen* i menighetskroppen som

apostelen taler om. Sett fra Guds side er det snakk om hans omsorg for lemmenes verdi og funksjon. Sett fra lemmenes side er det snakk om den gjensidige og likeverdige omsorg som lemmene skal ha for hverandre (jf. 1 Kor 12,25). I den kristne menigheten har altså alle *med*lemmer like stor verdi. «Her er ikke jøde eller greker, trell eller fri, mann eller kvinne,» sier apostelen (Gal 3,28). I den kristne menigheten skal ingen bli, eller føle seg utelukket fordi vedkommende står for bestemte meninger, eller om han eller hun mangler spesielle nådegaver eller opplevelser. Frelsens nåde og troen på Kristus sidestiller og likestiller alle lemmene som har del i det samme legemet.

For den ordningen som etableres rundt det fellesskapet som finnes i menigheten, vil det være viktig at *den enkeltes rett og mulighet til å tjene med sin nådegave* blir ivaretatt (Volf 1998:228–233). Nådegavene og tjenestene er riktignok forskjellige, men de skal av den grunn ikke benyttes til å rangere noen som mer viktig og verdig enn andre i det tjenestefellesskapet som finnes i Kristi kropp. Enhver nådegave er som kroppsfunksjon i prinsippet like viktig som alle andre, også på den måten at enhver har rett til å få rom til å tjene med sin nådegave. Derfor må enhver ordning eller virksomhet som setter begrensninger på menneskers mulighet til å tjene med sin gave i menighetssammenheng, bli satt under kritisk og bibelsk søkelys.

Menigheten – under Kristi autoritet og omsorg

Det finnes også tekster i NT som taler om et annet aspekt ved menigheten som Kristi kropp, nemlig at det er Kristus selv som er hodet for sin kropp – som er kirken. I de aktuelle tekstene i Kolosserbrevet og Efeserbrevet er det vanlig å anta at apostelen primært taler om den universelle menighet – der altså den lokale forsamling av troende inngår. Tekstene jeg her sikter til er: Kolosserbrevet 1,17–18a og Efeserbrevet 1,22–23; 4,15–16 og 5,23.

Menighetsvekst under Kristi autoritet

Disse tekstene viser oss ikke bare at Kristus er hode for menigheten eller kirken, men over alt, det vil si over alt det skapte, og over alle makter og myndigheter (Kol 2,10). I dette ligger at det er Kristus som er øverste autoritet, han er Herre. At Kristus er hode for menigheten, betyr at det er Kristus selv som er menighetens «styringsinstans», dens øverste og endegyldige autoritet. Menigheten er altså verken statsstyrt, biskopstyrt, eldstestyrt eller demokratisk selvstyrt (autonom). Nei, den er og skal være Kristus-styrt (Kristonom). Kristus trenger heller ingen mellommenn, eller mellominstans, for å styre sin menighet. Han ønsker selv ved

sin egen Ånd å gi sine lemmer, hvert enkelt av dem, impulser og signaler om deres funksjon og tjeneste. Når Paulus taler om at det er lemmer på legemet som har en styrende funksjon (jf. 1 Kor 12,28), betyr ikke dette at de andre lemmene på menighetskroppen skal bli styrt av disse på den måten at de skal forholde seg til disse som sin autoritet. Nei, alle lemmene står direkte under hodets, Kristi egen autoritet og ledelse, men alle lemmene må innordne seg og fungere sammen med de andre lemmene. Styringsoppgaver er gitt menigheten for at den skal kunne navigere riktig i forhold til de farer som truer den og i forhold til de oppgaver den har å utføre i verden. Alle styrings- og ledelsesmodeller, fra den mest demokratiske til den mest autoritære, må derfor prøves på dette ene spørsmålet: Tjener vår styrings- og ledelsesmodell Kristi vilje og plan med menigheten, eller er den tvert imot til hinder for denne?

Med utgangspunkt i bibelmaterialets tale om Kristus som hode for menigheten og om Åndens «ledelsesfunksjon» av menighetskroppen, må vi kunne si at det må være en styrings- og ledelsesordning i menigheten. Denne skal ivareta behovet for at menigheten blir styrt og ledet i pakt med Kristi evige vilje for menigheten slik denne kommer til syne i Guds ord og Åndens aktuelle tale til menigheten i dag. Målt opp mot denne standard, vil ethvert menneskelig system for styring og ledelse måtte prøves. Dette gjelder hele spekteret fra det ytterliggående, demokratiske system til det såkalte teokratiet. Å sementere et bestemt organisatorisk orientert styrings- og ledelsessystem som mer bibelsk enn andre, gir heller ikke mening.

Det er heller ikke en garanti for at menigheten blir styrt og ledet i pakt med Kristi vilje at man lager rigide og åndelig-hierarkiske systemer for dens ledelse for eksempel med utgangspunkt i den paulinske beskrivelse av det man gjerne kaller «åndelige embeter»: apostel, profet, evangelist, hyrde og lærer (jf. Ef 4,11f.). Om vi i dag kaller dem som har et spesielt lederansvar i menigheten eldste (som i NT), styremedlemmer, eller noe annet, gis det ikke i noe av dette noen garanti for at vi er bibelske på dette punktet. Det gis altså ingen garanti i noe menneskelig styrings*system*, verken det organisatorisk orienterte eller det med «åndelig» fortegn, for at Kristi vilje ved Ordet og Ånden blir utført i menigheten. Her er det nemlig bare én ting som teller: At man i åpenhet for Åndens innflytelsesgjerning innordner seg i Kristi kropp under den autoritet som Kristus er som hode for sitt legeme. Dette er et privilegium og ansvar som gjelder alle lemmene på menighetskroppen, men de som er kalt til lederoppgaver i menigheten har et helt spesielt ansvar for dette.

Vi ser i Det nye testamentet også at det finnes en nær sammenheng mellom ledelsesfunksjon og lærefunksjon i menigheten. Se for eksempel Første Timoteusbrev 5,17, som taler om eldste som spesielt «arbeider med forkynnelse og undervisning». Den bibelske lære danner nemlig basis for hvordan menigheten ledes. Å lede en menighet uten lære er derfor bibelsk forstått en umulighet. Ledelsesspørsmålet i den kristne menigheten er derfor ikke et rent organisatorisk eller teknisk spørsmål. Det er derimot et åndelig spørsmål, som har med menighetens vesen og bibelske basis å gjøre. I enhver menighet skal det derfor finnes et lederskap som har det øverste ansvar for at menigheten ledes i samsvar med Bibelens ord og den sunne lære.

At hvert enkelt lem står under Kristi autoritet og ledelse, er forutsetningen for å oppleve den vekst i menighetskroppen som apostelen taler om når han sier: «Fra ham kommer hele legemets vekst» (Ef 4,15). Veksten i menigheten kommer altså som følge av at lemmene «sammenføyes og holdes sammen» og at de utfører «den oppgaven som er tilmålt hver enkelt del». Innordning og oppgaveutførelse er altså stikkordene for vekst. Poenget er altså min innordning sammen med de andre lemmene under Kristi ord og vilje, og at jeg utfører de oppgavene som jeg har fått tilmålt av Kristus. Dette aspektet på vekst kan være viktig å ha med i vår planlegging av vekst i menigheten, og det står ikke i noen som helst kontrast til det som moderne kirkevekstforskning har kommet fram til i sin påpeking av faktorer som er viktige for vekst, og av de hindringer som ofte må ryddes av veien for at veksten skal kunne finne sted (jf. McGavran 1970; Wagner 1986).

Men hva betyr apostelens uttrykk: at vi skal «vokse opp til ham som er hodet»? (Ef 4,14). Kanskje vi kan kalle dette den grunnleggende og bestemmende dimensjonen ved veksten i den kristne menighet. Her handler det om veksten i etterfølgelsen av Kristus og etterlevelsen av hans ord. Fundamentet for dette liv og denne vekst hos det enkelte lem og i hele menighetskroppen er «å være tro mot sannheten i kjærlighet», som apostelen sier. Noe høyere og edlere mål er ikke formulert i Bibelen for den kristne menighet. Han, menighetens øverste autoritet, Herren selv, setter standarden for liv og tjeneste – å vokse opp til ham som hode for menighetskroppen i troskap mot sannheten i kjærlighet. Det endelige målet er, som apostelen sier, at vi når fram til «enheten i troen på Guds Sønn og i kjennskap til ham, og vi blir den modne mann, som har nådd sin fulle vekst og har fått hele Kristi fylde», Ef 4,13 (jf. Moe 1956:106–111).

Hodet registrerer kroppens tilstand

Vi har nå talt om den ene siden ved den hodefunksjonen som Kristus har i forhold til menigheten. Den bibelske framstilling av menigheten som en kropp, tillater oss også å tenke at det går styrende impulser fra hodet og hjernen til kroppen. Vi vet at det er dette som styrer kroppens funksjoner og som gjør at kroppen fungerer etter sin hensikt – slik det fungerer i den fysiske verden. Men det er også en annen prosess som foregår mellom hode og kropp, nemlig hodets registrering av kroppens tilstand. Slik er det også forholdet mellom Kristus (som hodet) og menigheten (som kroppen). Kristus registrerer og vet hvordan det står til i sin kropp, menigheten, jf. budskapene til de såkalte sendebrevsmenighetene i Åpenbaringsbokens kapittel 2 og 3 (jf. Råmunddal 1994).

En tenkning for det menighetsutviklende arbeid som baserer seg på det bibelske vitnesbyrd om menigheten, må *betone at Kristus som hode for menigheten, sin kropp, vet om menighetens sanne situasjon.* Han har, uansett hvordan vi har stelt oss, omsorg for oss, og han vil gi menigheten den legedom den behøver for at den skal kunne bli frisk og fornyet i livets tjeneste. Skal menigheten vokse og leve i vekst, innebærer dette også at Kristus må få utøve sin egen omsorg for lemmene og for hele menighetskroppen. Jesus vil selv stelle med sin menighet, sin kropp, og gi den nødvendig legedom for de skader den måtte være påført, for at den skal bli frisk og fornyet.

Ut fra Skriftens tale om den omsorg som Kristus har for sin egen kropp og med utgangspunkt i den viten Jesus har om tilstanden i sin egen kropp, bør det og skal det finnes *en «omsorgsordning»* i menigheten som gjenspeiler Jesu egen omsorg og kjærlighet for sin menighet. Her skal alle nådegaver av diakonal art finne sin plass og komme til utfoldelse. I den første menigheten var denne funksjonen så viktig at den ble «institusjonalisert» i diakonitjenesten. Kirker og menigheter har gjort det samme gjennom århundrer, og enhver menighet som i dag ønsker å etterleve den bibelske visjonen for menigheten, vil gjøre det samme.

Menigheten – Guds sendelse til verden

Et tredje aspekt ved menigheten som Kristi kropp er menighetskroppens plass og rolle i den verden den er satt inn i. Det kan være riktig å si at det på en spesiell måte er *menighetens oppdrag i verden* som blir stikkordet for det vi tar fram av bibelmateriale her. Som skriftmateriale henter vi her fram følgende tekster: Efeserbrevet 2,13–16 og 3,5–6; Første Korinterbrev 6,15–17 og 3,16–17. Tekstene viser at menighetens rolle som Kristi kropp i verden er tosidig: På den ene siden er det ut fra Guds og menighetens synsvinkel et åpent, inkluderende fellesskap,

der i prinsippet alle mennesker som tror på Kristus, «hører med», som apostelen uttrykker det. På den andre siden representerer Kristi kropp i verden det som kan karakteriseres som en «annerledes» størrelse i verden.

Menigheten – Guds frelsesredskap i verden

Jesu Kristi forsoningsverk innebærer, som apostelen sier, at fiendskapet er borte, og både jøder og hedninger (det vil si alle mennesker) i prinsippet er «kommet nær» (Ef 2,13). I dette ligger at synden som skilte mennesket fra samfunnet med Gud, er sonet og borte, og alt er fra Guds side tilrettelagt for et nytt gudssamfunn. Kristi jordiske legeme var «redskapet» for denne forsoningshandlingen fra Guds side. Og Kristi kropp, som er menigheten, er det redskap Gud bruker i dag for å bringe mennesker inn i forsoningsverkets realiteter. Paulus sier at det er et mysterium som er blitt åpenbart ham at hedningene «hører med» og at de har fått «del i» Kristus (Ef 3,6). Kristi kropp i verden er altså åpent, inkluderende for alle som lar seg frelse. De blir ved troen og Ånden podet inn i denne kroppen, de blir (med)lemmer på Kristi kropp og de blir «et nytt menneske» (2 Kor 5,17). På denne bakgrunnen man si at Guds menighet, kirken, med sin tilstedeværelse i verden, er Guds egen innbydelse til fellesskap.

Menigheten, Kristi kropp, er altså ikke til for sin egen skyld, men for at den skal oppfylle Guds misjon i verden. De ulike lemmene på menighetskroppen har derfor heller ikke rett til kun å bli opptatt med de interne funksjonene. De har derimot plikt, ut fra menighetens vesen og egenart, til å la menigheten være til for verden den er satt inn i. Og fungerer menighetskroppen normalt og rett, er den til for alle mennesker. Menigheten fungerer da inkluderende og utadvendt. Menigheten som Kristi kropp er intet mindre enn Guds egen sendelse til verden. Som Kristus i sin jordiske skikkelse var sendt til verden, slik er menigheten som Kristi kropp i dag sendt til verden.

Med utgangspunkt i NTs tale om Kristi kropp som sendt til verden for å inkludere mennesker i det frelsesgivende fellesskapet, er det viktig å understreke at *menigheten må ordne seg slik at forkynnelsen og proklamasjonen av evangeliet sikres.* Evangeliet er nemlig et budskap for verden, for alle mennesker. Menighetens primæroppdrag er å gi evangeliet til verden – i ord og gjerning. Sendelses- eller misjonsoppdraget er derfor ikke en brysom aktivitet som kan komme som et tillegg til alle andre aktiviteter. Menigheten *er* som Kristi kropp misjon. Den skal derfor ikke sendes. Nei, som legeme *er* den sendt. Menigheten behøver heller ikke fatte noen beslutning om å drive misjon. Den *er* misjon. Driver den ikke misjon, svikter den sitt oppdrag og sitt vesen (jf. Jørgensen

2004).[23] Svikter menigheten på dette punkt, svikter den sitt vesen og sitt gudgitte oppdrag. Når evangeliet forkynnes, kalles nemlig mennesker sammen som *ekklesía* – menighet. Der evangeliet forkynnes, skapes det også et skille mellom dem som tror evangeliets ord og blir frelst – og dem som avviser budskapet. Og selv om skillet mellom Guds menighet og verden kan være vanskelig å se noen ganger, skal menigheten ordnes slik at dette skillet eksisterer.

I verden, men ikke av verden

Så til den andre siden av menighetskroppens funksjon i verden. Menigheten er *i* verden, men ikke *av* verden – i betydningen den falne og gudsfiendtlige verden (jf. Joh 17). Menigheten er til for verden, men verden skal ikke komme inn i menigheten (jf. 1 Kor 5 og 6). Menigheten er åpen og inkluderende, men ikke på verdens premisser, men på egne. Poenget er at som Kristi kropp er menigheten også en fremmed størrelse i denne verden. I NT kalles menigheten *hellig.* Apostelen Paulus formulerer denne sannheten slik (jf. bibeltekstene 1 Kor 3,16–17; 6,15–17): «Vet dere ikke at deres legemer er Kristi lemmer?». «Driv derfor ikke hor!». «Vet dere ikke at dere er Guds tempel, og at Guds Ånd bor i dere?». «Dette tempel er hellig, og det er dere!».

Et reelt problem for Guds menighet til alle tider har vært faren for å bli oppblandet, det vil si, at verdens verdier og normer, dens tankegang og handlings-mønstre får innpass i menigheten. Dette var Laodikea-menighetens problem, som vi leser om i Åpenbaringsboken kapittel 3. Og problemet var, som vi kan se her, lunkenheten: «Men du er lunken, ikke kald og ikke varm. Derfor vil jeg spytte deg ut av min munn,» fikk menigheten høre (Åp 3,16). Og lunkenhet har jo egentlig med det å være oppblandet å gjøre. I det lunkne er jo både det kalde og det varme. Dette var også menighetens problem den gang, som det er det i dag. Å bli oppblandet betyr nemlig å blande denne verdens måte å tenke, vurdere og handle på inn i den kristne menighet, som skal være styrt, som vi har sett, av hodet, Kristus selv. Å bli oppblandet med verden har selvfølgelig med det vi vanligvis forbinder med «verdslighet» å gjøre. Da tenker vi på ting og forhold som nokså umiddelbart kan plasseres i det som bibelfortolkere kaller en synde- eller lastekatalog.[24] Men minst like stor fare for å bli oppblandet ligger

23) Til misjonal kirke- og menighetsforståelse, se: Van Gelder 2000, 2007, 2009 og Roxburgh 1997.

24) Eksempler på såkalte synde- og lastekataloger: Gal 5,19–21; Rom 1,29–31; 1 Kor 6,9f.; Kol 3,5–8; 1 Pet 4,3.

jo i det forhold at vi kan finne på å «tenke» kristenliv og drive menighetsliv etter denne verdens verdier, prinsipper og målestokker (Råmunddal 1994).

Det vi i dag med et vanskelig ord gjerne kaller «menighetstukten», har sin bakgrunn og begrunnelse i menighetens vesen som hellig og «annerledes». I menigheten som Åndens tempel og Kristi kropp tåles nemlig ikke synd som ikke blir bekjent eller som ikke blir gjort opp. Derfor har menigheten rett til ikke bare å si et «ja» til mennesker som tar imot evangeliets ord om frelse for syndere, men også et «nei» til syndere som ikke vil leve etter den «rett» og den Ånd som råder i Kristi kropp og Åndens tempel (jf. Matt 18,15–20; 1 Kor 5,1; 1 Tim 1,20; 1 Joh 2,18–23).[25] Det har vist seg at menighetens dobbeltrolle i verden har vært vanskelig å finne ut av både teologisk og i praksis. Menigheten er jo både et åpent og et «lukket» fellesskap samtidig. Menigheten er ifølge kristen troslære – *allmenn,* men Bibelen lærer også at den er *hellig*.[26] Den er, som vi har sett, i sitt vesen utadvendt, men dette forhindrer tydeligvis ikke at vi lett blir innadvendte i vår fokusering og i våre aktiviteter.

Vi kan også se at den dobbeltrolle overfor verden som karakteriserer den kristne menighet, slår ut i to ytterliggående praksisformer. På den ene siden finner vi folkekirketanken og praksisen som helt klart har en forkjærlighet for åpenhetsaspektet vi har vært inne på. På den andre siden finner vi det noen karakteriserer som «sekter». En sekt karakteriseres ved at den lukker seg for verden og at den forsøker å etterleve menighetens hellighetsside ved å etterleve bestemte regler, forbud og påbud. Det kan imidlertid ikke være noen annen vei ut av det teologiske og praktiske dilemmaet som denne menighetens dobbeltrolle i verden kan bringe oss inn i, enn en bevisstgjøring på to plan: For det første er det åpenbart et behov for en bevisstgjøring på menighetens hellighet og «annerledeshet» og på dens status som Åndens tempel og Kristi kropp. Siden vi lever i en tid der fokus fort settes på det pragmatiske og funksjonelle, er dette en livsviktig erkjennelse for den kristne kirke også i dag. Og vi trenger nok også å be om en ny villighet til å etterleve den hellighet som er gitt menigheten, uten at dette behøver å føre oss som menighet inn i sektvesenet. For det andre trenger vi en ny eller fornyet bevisstgjøring på menighetens misjon og hensikt, på det faktum at den ikke er til for seg selv, men for verdens frelse. Menigheten har

25) Man kan med Dahl tale om at det «finnes en rettslig dimensjon i menighetens ordning.» (Dahl 1970:439–440).

26) Jf. Apostolicums formulering: Jeg tror på Den hellige ånd, *en hellig,* allmenn kirke, samfunnet med de *hellige* […], Skarsaune 1997:265–266 (mine kursiveringer).

nemlig ikke evangelisa-sjon og misjon som en av mange aktiviteter, men som en del av sitt vesen. Menigheten *er* misjon.

Implikasjoner for menighetsutviklende tenkning og praksis

Kristi kropp-metaforen sier noe viktig om menighetens identitet

De fleste vil være enige om at mennesket har en grunnleggende menneskelig identitet – til forskjell for eksempel fra dyrene. Og det sentrale spørsmålet knyttet til den menneskelige identitet er hva det innebærer å være menneske. Man kan si at menneskerettighetene uttrykker sentrale dimensjoner i hva en slik fellesmenneskelig identitet innebærer.[27] I tillegg har vi identitet knyttet til familie, sosial sammenheng, nasjonal tilhørighet og slik videre. På det ekklesiologiske området kan man si at det jeg i denne boken kaller den ekklesiologiske kjernenormativiteten, kan sammenlignes med den omtalte fellesmenneskelige identiteten. Og – som jeg har forsøkt å vise i dette kapitlet – er det bare bibeltekstene som kan gi oss informasjon om hva denne grunnleggende identiteten handler om.[28] Så kan man også si at ekklesiologisk eller kirkelig identitet kan sammenlignes med vår personlige identitet (som også handler om familie, sosial bakgrunn og så videre) i det at den også knyttes til kirkelig tilhørighet, teologisk tradisjon, til gudstjenesteform og -stil som man liker og liknende. Denne delen av den ekklesiologiske identiteten vil det være mye å si om, men det er ikke det som er i fokus her. Her er vi nemlig interessert i hvilken identitetsskapende funksjon den ekklesiologiske kjernenormativiteten har.

Som på det menneskelige og personlige området er det slik at vi stadig må bevisstgjøres på vår menneskelige identitet. Dels fordi vi kan oppdage noen nye sider eller nyanser i den, og dels fordi vi underveis kan glemme eller miste viktige dimensjoner ved den. Slik er det også på det ekklesiologiske området. På denne

27) Menneskerettighetene se: https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1999-05-21-30/KAPITTEL_2#KAPITTEL_2. (Lest 07.04.15).

28) Den Nikenske trosbekjennelsen uttrykker denne felleskristne ekklesiologiske kjernenormativiteten på følgende måte: Jeg tror på én hellig, alminnelig og apostolisk kirke, jf. Skarsaune 1997:266–268.

bakgrunn er det ikke underlig at både Paulus og Peter vil minne de troende de skriver til, om viktige sider eller anliggender i og ved den kristne tro (1 Kor 4,17; 2 Tim 1,6; 2 Pet 1,12). I dette og i forrige kapittel har jeg talt om de viktigste bestanddelene i den grunnleggende ekklesiologiske identiteten, nemlig kirken eller menigheten som representant for Guds rike i denne verden og som Kristi kropp som har Kristus selv som hode. Dette er kirkens og menighetens natur, dens essens (engelsk: *essence*). Selv om det kan være nødvendig å bli bevisstgjort på sin ekklesiologiske kjerneidentitet, kan man ikke endre på den. Det normative i denne identiteten handler jo også nettopp om at den er uforanderlig. Andre deler av den ekklesiologiske identiteten – som hvilken kirke, teologisk tradisjon og spirituelle- og gudstjenestelige former man identifiserer seg, er derimot under forandring hele livet hos kanskje de fleste kristne.

Så til spørsmålet om hvordan en menighet kan bevisstgjøres på sin identitet? Og – kanskje like viktig her: Hvordan kan identiteten bli «aktiv» i den forstand at den kan få noe å si for menighetsutviklende tenkning og praksis? Først og fremst må det understrekes at det vil være viktig stadig å trekke inn den bibelske menighetsforståelsen i bibelstudium, forkynnelse og undervisning i menigheten. Litt forenklet kan man si at en menighet blir alltid slik vi tenker den i vårt hode og slik vi forkynner den. Og tillater vi at våre forstillinger om hva en menighet er og bør være bli påvirket av den bibelske beskrivelsen av den, har vi også mulighet for å se at visjoner går i oppfyllelse. Nettopp dette var det Bill Hybels fikk erfare. «Dr. B.» – som Hybels kaller ham, og som var hans lærer på college, formidlet i sin undervisning visjonen om den første menighetens liv og samhold ut fra Apostelgjerningene kapittel 2. Og det var nettopp denne drømmen eller visjonen av hva en menighet egentlig er og burde være – som i ettertid ble drivkraften i Hybels oppbygging av Willow Creek (jf. Hybels 1995). Eksemplet viser viktigheten av undervisning som skaper drømmer og visjoner – og som igjen skaper den aktivitet som kan virkeliggjøre kirkens intensjon og hensikt.

Kristi kropp-metaforen til korreksjon og veiledning

Den ekklesiologiske kjernenormativiteten handler, som foregående bibel-teologiske gjennomgang har vist, ikke bare om kirkens eller menighetens natur og vesen, men også om kirkens funksjon eller dens gudgitte tjeneste og oppgave i denne verden. Forholdet mellom natur og oppdrag kan egentlig tenkes så enkelt at dersom menigheten faktisk er Kristi kropp, så er det som Kristi kropp den fra Guds side var tenkt å skulle fungere – ikke som noe annet. Van Gelder sier det slik: « The church does what it is» (2000:128).

Kirkens tjeneste og funksjon handler ikke om en rekke oppgaver eller aktiviteter, men om at den i kraft av sin natur som Guds folk, Kristi kropp, Åndens fellesskap og som representant for Guds rike er *sendt av Gud til verden*. De siste tiårene har det skjedd en endring i forståelsen av kirkens forståelse av misjon – fra misjon forstått som noe kirken og menigheten gjør – til noe kirken *er* – i kraft av sin natur og vesen. Den misjonale ekklesiologi og misjonstenkning som er utviklet de siste tiårene, hatt som et hovedfokus å hjelpe kirken i Vesten til å tenke nye tanker om sin natur og funksjon i lys av sin egen historie, den aktuelle kulturelle konteksten og dens samtidige utfordringer (jf. Jørgensen 2004:55–67).

Dermed kan man si at synet på kirkens natur får konsekvenser for synet på dens funksjon eller dens tjeneste i verden. Men ikke bare det, det må også få konsekvenser for vårt syn på kirkens og menigheten organisering (jf. Van Gelder 2000:155f.). Her handler organisering ikke om at man gir normativ status til en eller annen kultur- og teoribetinget måte å organisere kirker og menigheter på. Det handler heller ikke om at man utvikler for eksempel en «jus divinum», en kirkerett, som har guddommelig status og autoritet. Som Van Gelder understreker, handler organisasjonsspørsmålet, i lys av kirkens gudgitte natur og tjeneste, om hvordan kirken og den enkelte menighet «provides the structures for the church to carry out its ministry – the church organizes what it does.» (Van Gelder 2000:156). Med andre ord handler organisering her om at man sørger for at kirken og menigheten har strukturer som sikrer at menigheten kan utføre sin tjeneste. Og man er opptatt med strukturer og organisering som ikke hindrer, men som fremmer og legger til rette for utvikling og vekst. Dette vil være viktig som basis og utgangspunkt for alt strategisk utviklingsarbeid i en menighet i dag. Vi snakker her om en ærlig og sann situasjonsbeskrivelse, om visjons- eller hensiktsformuleringer *(statements*), om målbeskrivelse og hvilke strategiske virkemidler vi anser å være relevante både sett i lys av menighetens teologiske natur og oppgave og dens konkrete utfordring i samtiden og i utførelsen av sin gudgitte tjeneste.

Korrigering av enkeltkristne og av menigheter er slett ikke et ukjent fenomen i Det nye testamentet. Spesielt brevlitteraturen har mange eksempler på dette. Hele Første Korinterbrev kan for eksempel leses som en korrigering av ulike trosmessige og etiske områder som korinterne sleit med. Formaning – der man var opptatt av å fortelle hvordan ting ikke skulle og burde være i Guds menighet – blir brukt i denne sammenheng. Men det gjør også forkynnelse og læreundervisning som forteller om hva menigheten faktisk *er,* står sentralt i NT. Ikke bare på nytestamentlig tid, men også i dag trenger vi korrigering når

vi ikke har respekt for hva menighetens identitet egentlig er og handler om. For eksempel er det slik mangel på respekt det handler om når Paulus i sterke ordelag må formane kristne korintere på det moralske området (jf. 1 Kor 5–7). Og det er slik manglende respekt for kirkens identitet det alltid handler om når det utvikles lære eller oppfatninger som sier noe annet om evangeliet om Jesus Kristus og det kristne fellesskap enn det Bibelen lærer.

Konklusjon

Kapitlets drøfting av hvordan Kristi kropp-metaforen (hos Paulus) bør tolkes eller forstås, har vist at nettopp denne paulinske Kristi kropp-teologi kan hjelpe oss også i dag til å tenke menighet som en organisk størrelse (i ekklesiologisk forstand). At menigheten presenteres som Kristi kropp, sier for det første noe vesentlig om den enhet som råder i denne kroppen, i kirken eller menigheten, og om de troendes funksjon, som lemmer på Kristi kropp med ulike oppgaver og funksjoner.

For det andre har jeg påpekt at kropps-metaforen sier noe vesentlig om forholdet mellom menigheten og Kristus selv – som hode for sin kropp. Som hode for sin kropp registrerer Kristus kroppens tilstand til enhver tid – og som hode gir han liv og impulser til sin kropp slik at den kan fungere etter hans hensikt og plan. Og for det tredje – sier metaforen noe vesentlig om forholdet mellom menigheten og verden, der menigheten er sendt til verden med et frelsesbudskap som er for alle mennesker, og samtidig at menigheten er hellig og adskilt fra verden. Hva dette innebærer og betyr, er også drøftet i dette kapitlet.

I kapitlet argumenterer jeg til slutt for at kirkens og menighetens grunnleggende identitet må knyttes til en (bibel)teologisk beskrivelse av hva menigheten egentlig er og hvordan den fra Guds side var tenkt å skulle fungere. Som vi mennesker har en felles menneskelig identitet, slik skal det vi har kalt den ekklesiologiske kjernenormativiteten kunne hjelpe menigheten i dag til å bli mer bevisst på hva det å være kirke eller menighet egentlig handler om. En slik bevissthet om egen identitet vil også kunne være retningsgivende for forståelsen av kirkens kall og tjeneste i dag – og den vil kunne korrigere oss om vi skulle være i gang med å utvikle noe annet enn nettopp en kristen menighet.

Litteratur

Banks, R. (1980). *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Historical Setting*. Exeter: The Paternoster Press.

Bonhoeffer, D. (1981). *Menigheten, Kristi synlige legeme*. Gyldendal/Tusenfryd Forlag.

Dahl, N.A. (1970). *Gis det noe normativt i de nytestamentlige menighetsformer?* Luthersk kirketidende 19/1970, side 434–441.

Dulles, A. (2002). *Models of the Church*. (Expanded edition). Image Books: Doubleday.

Dunn, J.D.G. (1970). *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*. London: SCM Press LTC.

Dunn, J.D.G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark.

Gerhard, F. (ed.), (1971). *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume VII, Grand Rapids, Michigan: WM.B. Eerdmans Publishing Company.

Guder, D. L. (red), (1998). *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America.* Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Guthrie, D. (1981). *New Testament Theology*. Leicester: Inter-Varsity Press.

Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. KIFO Perspektiv, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Hybels, L. & B. (1995). *Rediscovering Church. The Story and Vision of Willow Creek Community Church.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

Jørgensen, K. (2004). Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonal ekklesiologi. I: T. Engelseviken, T. og K.O. Sannes (red.): *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag*. Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet, Trondheim: Tapir akademisk forlag.

Küng, H. (1967/1976). *The Church*. Garden City, New York: Image Books.

Lønning, P. (1989). *Kristen tro. Tradisjon og oppbrudd*. Oslo: Universitetsforlaget/Det blå bibliotek.

McGavran, D. (1970). *Understanding Church Growth*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Moe, O. (1956): *Paulus' brev til Efeserne. Innledet, oversatt og fortolket*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).

Råmunddal, L. (1991). *Etter nytestamentlig mønster. En studie av menighetssyn og ordningsforståelse i norske frimenighetssamfunn*. Oslo: Ansgar Forlag.

Råmunddal, L. (1994). *HØR. Herrens ord til sendebrevsmenighetene i Åpenbaringsboken kapittel 2 og 3 tolket som Åndens budskap til menigheten i dag.* Kristiansand: Ansgar Media.

Roxburgh, A.J. (1997). *The Missionary Congregation, Leadership & Liminality*. Pennsylvania: Trinity Press International.

Skarsaune, O. (1997). *Troens ord. De tre oldkirkelige bekjennelsene*. Oslo: Luther Forlag.

Van Gelder, C. (2000). *The Essence of the Church. A Community Created by the Spirit*. Michigan: Baker Book House Company.

Van Gelder, C. (2007). *The Ministry of the Missional Church: A Community Led by the Spirit.* Michigan: Baker Books.

Van Gelder, C. (2009). *The Missional Church & Leadership Formation. Helping Congregations Develop Leadership Capacity.* Michigan og Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Volf, M. (1998). *After our likeness. The church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Wagner, C.P. (ed.), (1986). *Church Growth. State of the art.* Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc.

KAPITTEL 3

Mot et nytt vekstparadigme?

Om vekststrategier i norske frikirker med vekt på beskrivelse og vurdering av vekkelsestradisjonen[29]

Innledning

Det ligger i sakens natur at frikirker er – og *må* være – opptatt av vekst. Rekruttering av nye medlemmer skjer nemlig gjennom frivillig tilslutning, ulikt en stats- eller folkekirke der man rekrutterer medlemmer primært gjennom fødsel og dåp. Nå er imidlertid ikke frikirkene helt fremmede for den medlemsmessige folkekirkeproblematikken. Ikke et rent lite antall mennesker blir nemlig stående protokollen ført som medlemmer i en menighet gjennom foreldregenerasjonen – uten at de selv har fått noe personlig eller aktivt forhold til den aktuelle menighet/kirkesamfunn. Ut over den delen av barne- og ungdomsarbeidet som er rettet inn mot «menighetsbarna», har de fleste av de frikirkelige menighetene i liten grad noen målrettet strategi for å verve denne juridiske delen av medlemsmassen som aktive medlemmer. For Den norske kirke vil det primært være trosopplæringsprogrammet som kan sies å være hovedstrategien for å føre mennesker som er døpt inn i et personlig og aktivt forhold til tro og kirke.

---

29) Denne teksten har tidligere vært publisert med tittelen: Vekststrategier i norske frikirker, i: T. Engelsviken og K.O. Sannes (red.). *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag*. Oslo: Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet (side 139-156). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag. Det er gitt tillatelse til å republisere.

Dette kapitlet vil ha hovedfokus på hvilke aktive vekststrategier man kan finne i norske frikirker. Det er i denne sammenheng et par-tre problemstillinger som kan være av spesiell interesse å gå inn i: 1) Hvilke vekststrategier og hvilken veksttenkning har man tradisjonelt vektlagt i norske frikirker? 2) Hva kan sies å være de historiske og ekklesiologiske forutsetninger for den tradisjonelle veksttenkning i frikirkene. Eller sagt på en annen måte: Hvilke røtter har den tradisjonelle veksttenkningen – ikke bare historisk, men også ekklesiologisk? 3) Hvordan forholder frikirkene seg til den økende interesse vi det siste tiår har registrert rundt alternative tanker og strategier vedrørende kirkevekst og menighetsutvikling? Og dersom det er en nyorientering i gang, – hva er i så fall årsakene til denne, og hva kan følgene bli strategisk og teologisk?

Sett både i et historisk og i et aktuelt perspektiv, kan det altså se ut til at mange av frikirkene i dag reviderer, eller kanskje rettere sagt – utvider, deler av sin tenkning om vekst og menighetsutvikling. Forståelsen av begrepet og fenomenet «vekst» ser altså ut til å være under utvikling. Her vil vi forsøke å vise – ikke bare at en mer tallmessig forståelse av vekst utfordres av en mer kvalitativ i dag, men også at den frikirkelige forståelse av de vekststrategiske virkemidler er under endring. Og det kan være interessant i denne sammenheng – ikke bare å peke på *at* ting endrer seg over tid, men også å stille spørsmålene om *årsakene* til eventuelle endringer og hva *følgene* kan bli for menighetstenkning og vekstarbeid. Vurdert ut fra de prosessene som er i gang, kan det altså bli naturlig å spørre om vi kan se konturene av et fornyet vekstparadigme i norsk frikirkelighet i dag. Dette vil i så fall få store konsekvenser for hvordan vekstarbeidet tenkes og tilrettelegges i framtida.

«Norsk frikirkelighet» er en mangslungen størrelse og kan være relativt vanskelig begrepsmessig å håndtere. Hvem som faller innenfor og utenfor vil nemlig være avhengig om man anlegger et juridisk, dogmatisk eller historisk-konfesjonelt perspektiv. Frikirkeligheten omfatter juridisk sett, og i prinsippet, alle menigheter og kirkesamfunn som er organisert utenfor folkekirken. Den romersk-katolske kirke og Den greske ortodokse kirke, er slik sett frikirker. I vår sammenheng vil de imidlertid falle utenfor – siden de prinsipielt sett ikke kan sies å være frikirker. Jesu Kristi Kirke av siste dagers hellige (Mormonene) og Jehovas vitner, er to andre kirker som er organisert som frikirkesamfunn, men som av mer dogmatiske grunner vanskelig vil kunne inkluderes i vår behandling av «norske frikirker». I dette kapitlet dekker begrepet «norsk frikirkelighet» primært de evangeliske menigheter og samfunn som er medlemmer av Norges

Frikirkeråd (NFR)[30]. Dette gjelder: Det Norske Baptistsamfunn, Den Evangelisk Lutherske Frikirke, Vennenes samfunn, Pinsebevegelsen i Norge, Guds menighet på Vegårshei, Frelsesarmeen, Det Norske Misjonsforbund[31], Metodistkirken, De Frie Evangeliske Forsamlinger, Oslo Kristne Senter. Observatørstatus i NFR har: Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn, Adventsistsamfunnet (jf. www.norgesfrikirkerad.no). En rekke uavhengige kristne frimenigheter av evangelisk type, men som ikke er medlemmer av NFR, vil det også være naturlig å inkludere i størrelsen «norsk frikirkelighet».

Noen ord om disposisjon og opplegg: Jeg starter med å si litt om noen av de historiske og ekklesiologiske forutsetninger menighets- og veksttenkningen i frikirkene har. Deretter vil jeg forsøke å identifisere noen av de vekststrategiene som har vært mest framtredende. Endelig stilles det spørsmål om vi kan se konturene av et nytt vekstparadigme i frikirkeligheten i dag.

Den frikirkelige veksttenkningens historiske og ekklesiologiske forutsetninger

Historiske forutsetninger

Vekkelsestradisjonen

Begrepet «vekkelse» ble i det 18. og 19. århundre vanlig som betegnelse på den forandring et menneske gjennomgår når det kommer til bevissthet om sin syndighet og tilbudet om Guds nåde. Det som skjer, kan altså betegnes som en oppvåkning eller vekkelse fra syndens søvn. Det er også blitt vanlig at begrepet brukes om kollektive bevegelser (massebevegelser) der et større antall mennesker samtidig føres fra religiøs likegyldighet eller lunkenhet til bevisst kristen tro (Molland 1957:1119–1120).

30) Norges Frikirkeråd fusjonerte i 2006 med Norges kristne råd. Siden denne artikkelen er fra 2003, er det her ikke gjort endringer i teksten på dette punkt.

31) Det norske Misjonsforbund (DNM) endret i 2016 navn til Misjonskirken Norge. I denne artikkelen beholdes det gamle navnet siden artikkelen har fokus på historien fram til begynnelsen av 2000-tallet.

De fleste frikirkelige trossamfunn i Norge har sine røtter i slike massebevegelser på 1800- og 1900-tallet. Lammers-bevegelsen og Metodistene i 1850-årene, Baptistene i 1860-årene, Frikirken i 1870-årne, Misjonsforbundet, som langt på veg var tuftet på de lammerske frimenighetene fra 1850-årene, og Frelsesarmeen i 1880-årene, De frie evangeliske forsamlinger i 1890-årene, Pinsebevegelsen på begynnelsen av 1900-tallet. Frikirken regner seg imidlertid ikke selv som vekkelsesbevegelse. Arne Kristiansen og Jon Magne Lund sier:

> Karakteristisk for Frikirken er det også at den er en reformkirke, ikke en vekkelseskirke som sprang fram av selvstendige vekkelser. Frikirken gikk nok hånd i hånd med vekkelsene, men er ikke et resultat av en selvstendig vekkelse. (Borgen/Haraldsø 1993: 98).

Fra frikirkelig synsvinkel var begynnelsen av 1900-tallet i hovedsak preget av Pinsebevegelsens inntog i norsk kristenhet, og ingen av de andre frikirkene kan vise til lignende vekst. Ved 50-årsfeiringen av Pinsebevegelsen i Norge i 1957, var det 26 474 pinsevenner og 249 menigheter i Norge (Nilsen 1981:277). De øvrige frikirkene hadde første del av 1900-tallet en sakte vekst, deretter stabilisering. Det norske Misjonsforbund (DNM) fikk for øvrig gjennom en sterk vekkelse ved den finsk-svenske evangelisten Frank Mangs, oppleve en sterk vekst over en tiårsperiode (1932–1942). Misjonsforbundets medlemstall ble denne perioden mer enn tredoblet, fra ca. 2500 til ca. 8500. I tillegg gikk mange av de som ble vunnet under vekkelsen til andre menigheter og kirkesamfunn (Diesen 1985:195).

Om man betrakter vekkelsestradisjonen innenfor norsk luthersk lav-kirkelighet, dvs. bedehusbevegelsen, eller i en frikirkelig sammenheng, har den en del fellestrekk som er iøynefallende. Først og fremst må *sjelevinnernøden* nevnes. Programmatisk fanger DNM dette opp i sitt motto: Guds barns enhet og *synderes frelse*. Vekkelsesforkynnelse eller *omvendelsesforkynnelse* har både innen norsk luthersk lavkirkelighet og i frikirkeligheten, vært den prekenform som har vært mest utbredt. I norsk frikirkelighet har sjelevinnernøden imidlertid ikke bare slått ut i lokal og nasjonal evangeliseringsiver, men også i stor *misjonsiver.* De fleste av frikirkene var tidlig ute med å etablere egne misjonsorganisasjoner. Av samlet norsk misjonsarbeid hadde frikirkene i 1999 ca. en tredjedel av utsendte misjonærer (Krause 2000:247).

På mange måter er det også rett å si at vekkelsestradisjonen representerer en egen åndelighetsform – eller *en egen type spiritualitet*. Betegnelsen å være en «vekkelseskristen», gjenspeiler i stor grad dette. En vekkelseskristen er selvfølgelig

en som selv har den spesifikke frelseserfaringen, men også en som er preget av nød for menneskers frelse. I pietistisk tradisjon vektlegges også fromhetslivet, eller det å leve et liv etter Guds «klare» ord. De vekkelseskristne har altså i stor grad vært det man kan kalle bibelkristne. Bibelens verbale inspirasjon og autoritet har vært en kampsak og bibelordets direkte tale inn i sitt liv er blitt sterkt vektlagt.

Vekkelseserfaringen har også gitt samhørighet og felles identitet. I den lutherske lavkirkelighet har dette resultert i en sterk innenkirkelig bedehusbevegelse, og i frikirkeligheten i en mer radikal menighetstanke der det er prinsipielt og teologisk viktig å skille menigheten/kirken fra staten (Ousland 1978:105–115). Det er endelig interessant også å merke seg at der hvor vekkelsestradisjonen har stått som sterkest, har det også gjerne utviklet seg nærmest en *egen historieforståelse*. Dette synet går ut på at vekkelseslivet er *den egentlige* kristendomshistorie med linjer direkte tilbake til urkirken (jf. Valton 1938, 1942). Menigheter og kirkesamfunn som kan plasseres på reformasjonens venstreving, har på grunn av sitt brudd med den kirkelige historiske tradisjon hatt et sterkt behov for å etablere en ny identitetslinje tilbake til urkirken (Råmunddal 1991:65–67, 1997:132–135 og Eidberg 1998:23f.).

Foreningsformen

Historisk sett vokste de fleste av frikirkesamfunnene i Norge fram i siste halvdel av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet. Frikirkedannelsene foregikk altså samtidig – eller parallelt med – det man kan kalle den historiske emansipasjonsprosess i samme tidsrom En del av denne frigjøringsprosess gikk ut på å frigjøre det religiøse liv fra kirkeinstitusjonens maktinnflytelse til enkeltindividets privatområde. Denne liberalismen kom, som B. Walan sier, «att i väsentlig grad bidra till enhetskyrkans upplösning och en ny kyrkosyns framväxande». (Walan 1964:17).

A. Aarflot sier at «trangen til å delta i foreninger lå på en måte latent i folket på denne tiden» (Aarflot 1967:287). De fleste foreninger var ikke religiøse, men sammenslutninger som skulle tjene sosiale formål; bondeforeninger, leseselskaper, klubber, arbeiderforeninger, osv. I tillegg til dette kom de religiøse og kristne foreningsdannelsene. De første kom med Det Norske Misjonsselskap fra 1842. De frikirkelige menighetsdannelsene kan sees på som en del av samme «interesse for assosiasjoner» (Wisløff 1961:17). Dette har på mange måter gitt grunnformen de frikirkelige menighetene har fått (jf. Råmunddal 1991:51f.).

Man kan også si at det grunnleggende frikirkelige frihetsideal, om frihet fra overordnet statsstyre, er historisk betinget – selv om det i frikirkelig menighetstenkning også kan gis en teologisk begrunnelse. Den demokratiske foreningsformen, som er blitt organisasjonsstrukturen i svært mange av de frikirkelige menighetene, har helt klart sine røtter i demokratisk og parlamentarisk folkestyretenkning på siste halvdel av 1800-tallet. Demokratisk valgordning og ledelsesstruktur står her sentralt. Den frikirkelige «aktivitetsmenigheten», slik vi senere skal beskrive den, har også fått sin form nettopp i dette foreningsmønsteret. En hovedsak for foreningsdannelsene på 18- og 1900-tallet var helt klart å organisere aktiviteter for medlemmenes beste og for deres velvære.

Noen ekklesiologiske forutsetninger

Det er ikke alltid like lett å skille mellom historiske forutsetninger for frikirkelig menighets- og veksttenking og de mer spesifikke ekklesiologiske anliggender. Svært ofte ser man at disse er vevd i hverandre på en slik måte at historisk tidsbestemte forhold gis en bibelsk begrunnelse (jf. Råmunddal 1991:59f.). Her vil vi nevne noen sentrale bibelske eller ekklesiologiske motiver eller drivkrefter bak opprettelsen av de frikirkelige forsamlingene som i stor grad kan sies å være felles for dem. Men det finnes også ekklesiologiske drivkrefter som kan sies å være mer knyttet til særegenheter i det enkelte frikirkesamfunn. Eksempel på slike kan være: «rett» og bibelsk menighetsordning, div. karismatiske ytringer som åndsdåp, tungetale, o.a., spesiell endetidslære, kristen enhet, osv. Flere av disse kan også kombineres i enkelte kirkesamfunn.

Først og fremst kan man se at det ekklesiologiske motivet om *nærhet til de nytestamentlige menighetene* har vært en hoveddrivkraft for det meste av frikirkeligheten. Denne nærhet til det opprinnelige, går både på søkning etter det liv og den kraft som fantes i de nytestamentlige forsamlingene, og på rent ordningsmessige forhold – at man ville ordne seg «på bibelsk vis». I noen av de kongregasjonalistiske frikirkesamfunnene har man gått så langt i sin søkning etter det opprinnelige, at man nokså absolutt har snakket om «den bibelske menighetsordning» som man altså vil forsøke å gjenskape i dag (jf. Råmunddal 1991:63f.). I forhold til vekstforståelsen er dette punktet viktig: Idealet for menighetens liv og vekst hentes nemlig i de nytestamentlige forsamlingene.

I det vi nettopp har pekt på, ligger også at *ordningsspørsmål er ekklesiologisk sett viktige* i den frikirkelige måte å tenke på. Og man nøler altså ikke med å gi ordnings- eller forfatningsspørsmål en bibelsk begrunnelse. Nå vil man nok kunne se at ordningsidealet man leser ut av Det nye testamentet, tolkes noe

forskjellig. Noen, som Metodistkirken og Den Evangelisk Lutherske Frikirke, finner idealet i den embetsstruktur som utviklet seg mot slutten av NTs kanon, primært i pastoralbrevenes *presbyter/episkopos*-ordning. Som kjent har Frikirken en presbyteriansk ordning, mens Metodistkirken i Skandinavia har en episkopal – med en relativ kraftig internasjonal overbygning. Andre, med noe ulik praktisering av kongregasjonalistisk menighetsordning, finner idealet i den tidlig-paulinske tid med vekt på frie forsamlinger og/eller en mer karismatisk menighetsstruktur (jf. Råmunddal 1991:29–42).

Generelt sett er det nok riktig å si at frikirkene har mer fokus på lokalmenighet enn på større kirkefellesskap. Dette er selvfølgelig riktig for de såkalte frimenighetssamfunnene, eller de med kongregasjonalistisk menighetsstruktur. Men også i samfunn av «kirketypen», som Metodistkirken og Frikirken – som altså har en sterkere kirkelig overbygning enn de andre frikirkesamfunnene, vil hovedfokus være på den lokale menighets utvikling og vekst. Spesielt har Frikirken de siste tiår satset på menighetsutvikling og menighetsplanting (jf. Løvli 1985).

Som nok et ekklesiologisk kjennetegn på frikirkemenigheten kan nevnes *vektleggingen av personlig tro og engasjement*. Nå vil man finne noe ulik tilnærming til trosbegrepet også innenfor frikirkeligheten. De lutherske frikirkesamfunnene vil nok ha en sterkere sakramental forståelse enn i menigheter og samfunn preget mer av reformert menighets- og trosforståelse. Men til tross for dette, vil man generelt sett finne en langt mer aktiv tilnærming til tro og menighetsengasjement enn i den jevne folkekirkesammenheng. Hele det frikirkelige prosjekt handler på sett og vis om personlig tro (Larson 1946:85–86). Eller sagt på en annen måte: Det handler om troen aktivisert inn i personlig engasjement i menighet og tjeneste. Her har det ligget en stor gevinst for vekstarbeidet i de ulike frikirkelige menigheter, siden man i så stor grad er avhengige av frivillig innsats.

Elementer i en tradisjonell veksttenkning i frikirkene

«Vekkelse» som vekststrategi

Som vekststrategi vil man i svært mange av de frikirkelige menighetene betone at vekkelsen er «normaltilstanden». Bønn om og lengsel etter vekkelse vil da også prege menighetsarbeidet, og man har hatt en tendens til å betrakte periodene i en menighets liv da vekkelsen er fraværende, som tørkeperioder og unormal tilstand.

En vekkelsesmenighet har altså sin egen rytme eller tidsforståelse. Historien fortelles gjerne ved med stor vekt på vekkelsesperiodene i menighetens liv, og vekkelsens redskaper blir «heltene» i denne historien. Forbildene hentes gjerne fra historiske opposisjons- og vekkelsesretninger helt tilbake til oldkirken, men særlig fra de store vekkelsene i den anglo-amerikanske verden på 1700-, 1800- og 1900-tallet (Westin 1955/89 og Westin 1956). Viktige navn og forbilder i denne sammenheng kan være: G. Whitefield, J. Edwards, C. Finney, D. L. Moody, F. Fransson, m.fl. For den vekkelsesorienterte lutherske lavkirkeligheten i Norge, bedehusbevegelsen, kan man si at forbildene i noe sterkere grad hentes fra den mer hjemlige arena, med H. Nielsen Hauge og hans vekkelsesbevegelse i første rekke som det store forbilde og inspirasjonskilde (jf. Ousland 1978:18–34).

Formene eller arbeidsmåten som har preget vekkelsesmenighetene, har to hovedarenaer: Det faste ukentlige vekkelsesmøtet (som oftest søndags kveldsmøte) med innbydelse og ettermøte, og i tillegg jevnlige kampanjer og møteserier. Ofte har de utadvendte kampanjene vært i bruk i faser av menighetens liv da det har vært lite liv og vekst. Storhetstiden for slike vekkelseskampanjer var nok mellomkrigstiden og tidlig etterkrigstid, fram til 60- og 70-tallet.

Som en del av den spesielle vekkelsesformen vi her forsøkt å beskrive, hører vektleggingen av omvendelses- eller vekkelsesforkynnelsen og – ikke minst – vekkelsessangene. Om man betrakter vekkelsesforkynnelsen på de lutherske bedehusene eller i de vekkelsesorienterte frikirkelige menighetene, vil man ikke i presentasjonsformen kunne se de store forskjellene. Teologisk vil man imidlertid ved nærmere ettersyn kunne registrere som at omvendelsesforkynnelsen på luthersk mark (bedehusene og i frikirker med luthersk bekjennelse) har en luthersk-roseniansk klangbunn, mens den øvrige del av frikirkeligheten nok har en noe sterke reformert teologisk basis (Ousland 1978:79–86, 98–102). Teologisk er det altså synet på dåpen i forhold til frelsestilegnelsen som skiller.

Formen derimot, og ikke minst målet, er imidlertid svært sammenfallende, nemlig å føre mennesker til omvendelse og personlig tro. Vekkelsessangene, som langt på veg gjenspeiler vekkelses- og omvendelsesforkynnelsens teologi og intensjon, har også spilt en stor rolle innenfor vekkelsestradisjonen og vekkelseskulturen. Vekkelsesfolket i frikirkeligheten og lavkirkeligheten tok i bruk samtidens rytmer og musikkstil, og kom på denne måten til å appellere til det brede lag av folket. Vekkelsesforkynnelsen fikk også stort gjennomslag i folket – ikke minst fordi den ble formidlet i hverdagsspråk og av leke forkynnere.

Litt om de konfesjonelle særstandpunkt som vekstfaktor

Hvilken rolle har et kirkesamfunns konfesjonelle kampsaker eller spesialanliggender spilt som vekstfaktor i frikirkene? Ved siden av det edle motivet om å vinne mennesker for Gud og føre dem inn i et kristent fellesskap, har nok også frikirkeforkjemperne i Norge hatt et «bimotiv»; nemlig sin egen menighets eller sitt eget kirkesamfunns spesialanliggende. Baptistene hadde den «den bibelske dåp», pinsevekkelsen «åndesdåpen/tungetalen», Misjonsforbundet «Guds barns enhet og synderes frelse», Adventistene «endetiden», osv. Mange av disse kirkesamfunnene har da også legitimert som tilstedeværelse i det norske kirkelandskapet med behovet for at deres «sannhet» er der og blir representert.

Hva kan man si at virkningen av frikirkesamfunnenes kamp for sine spesialanliggender har vært – spesielt i forhold til vekst? Innad i det enkelte kirkesamfunn er det helt klart at disse særstandpunktene har gitt *teologisk og konfesjonell identitet*. Slik identitet har selvfølgelig disse kirkesamfunnene hatt et stort behov for å skaffe seg – sett i forhold til andre frikirkelige menigheter og samfunn, men ikke minst i forhold til storkirkens lange og tunge teologiske og kirkelige tradisjon i folket. Utad har frikirkesamfunnenes forskjellige spesialanliggende også i stor grad vært *kampsaker* som ofte har støtt på betydelig motstand. De har slik sett ført både til konfrontasjon og splittelse.

Men konfesjonshistorien viser også at de frikirkesamfunnenes særstandpunkter må ha spilt en betydelig rolle som vekstfaktor. Det er to hovedgrunner til dette: Den ene har med argumentativ overbevisning å gjøre. Når noen mennesker oppdager det de mener er en glemt eller forsømt bibelsk sannhet, og de begynner å forkynne denne for å overbevise så mange som mulig om denne sannheten, vil mennesker bli «vunnet» for det nye. Den baptistiske dåp, presentert i Norge primært av baptistene fra 1860-tallet og utover, er et tydelig eksempel. Pinsekristendommen, med vekt på åndsdåpen og karismatiske ytringer, ble fra begynnelsen av 1900-tallet presentert av sine tilhengere – ikke bare som *en* viktig sannhet som ble «gjenoppdaget», men man tolker som *den* egentlige, bibelske kristendom.

Den andre hovedgrunnen til at slike konfesjonelle spesialiteter kan ha vært viktige vekstfaktorer, er den kampglød det har gitt bærerne av «sannheten» eller «visjonen». Som motivasjonsfaktor og drivkraft, har derfor disse kampsakene vært betydelig. Veien har også vært kort fra fenomenet «vekkelse», slik vi tidligere har presentert denne, og til utbredelsen og begeistringen for en konfesjonell kampsak. Det har f.eks. ikke vært uvanlig å tale om *dåps*vekkelse i mer baptistisk orienterte frikirkesamfunn. Det er selvfølgelig vanskelig å dømme om i hvilken

grad det er den generelle kristne vekkelsen, eller om det er den konfesjonelle kampsaks overbevisningskraft, som har gitt tilslutning og vekst for det enkelte frikirkesamfunn.

Aktivitetsmenigheten

Ved siden av vekkelse og de konfesjonelle kampsakene, kan man si at *et rikt spekter med aktiviteter* har vært en hovedstrategi med tanke på menighetsliv og vekst i de frikirkelige menighetene, også dette relativt likt situasjonen på de lutherske bedehusene. Ofte har vekkelsestenkningen og den form denne har gitt menighetslivet, levd side om side med et relativt bredt utvalg av menighetsaktiviteter. Formmessig har aktivitetsmenigheten vokst ut av foreningstenkningen- og foreningsformen, men den motivmessige drivkraft har vært ekklesiologisk god som noen. Det har vært et par-tre hovedmotiver som har drevet aktivitetstilbudene i de fleste menigheter: Først og fremst har aktivitetene hatt som hensikt å skape *godt fellesskap* for medlemmene av foreningen eller menigheten. Dernest har aktivitetene helt klart hatt *et diakonalt sikte*. Og endelig har de hatt *et evangeliserende og misjonerende siktemål*.

En relativt ressurssterk og tradisjonell frikirkelig menighet vil rent aktivitetsmessig se slik ut: Det finnes et rikt utvalg av aktiviteter for barna – gjennom søndagsskolearbeid, diverse barneforeninger og gjerne barnekor. Dessuten har man tradisjonelt vektlagt tenåringsarbeid og ungdomsarbeid i ulike former. Ulike typer ungdomsleirer har også vært viktig sammen med ungdomskor. Tilbudene for de voksne varierer fra misjonsforeninger, kvinneforeninger, mannsgrupper/møter – til diverse musikkforeninger og kor som brukes i menighetens møtevirksomhet. I tillegg kommer de typiske kirkelige eller pastorale tilbudene, som dåp/barnevelsignelse, konfirmasjon, vielse, begravelse, osv. Aktivitetsnivået er altså relativt høyt i en gjennomsnittlig frikirkemenighet, og det kreves også store ressurser for å holde hjulene gående. Appellen til frivillig innsats er da også framtredende denne type menighet.

Vekststrategisk sett har de ulike aktiviteter i de frikirkelige menigheter vært av stor betydning. For mange av de frikirkelige menighetene kan det være den bevisste satsning – spesielt på barne- og ungdomsarbeid, som har reddet mange av disse menighetene fra å dø ut etter at vekkelsen avtok. De fleste av frikirkene fikk da også relativt tidlig egne barne- og ungdomsorganisasjoner for å være en motor i dette arbeidet. Ser man den frikirkelige bevisste satsning på barne- og ungdomsarbeid ut fra et medlemsrekrutterende synspunkt, må det altså være

riktig å si at i den grad de tradisjonelle frikirkene medlemsmessig har holdt seg stabile siste halvdel av 1900-tallet, skyldes dette i stor grad denne satsningen.

En viktigste grunnene til at de frikirkelige menighetene har vært i stand til å tilby en så stor bredde og stort engasjement i sine aktiviteter, er at de fra starten av rekrutterte medarbeidere blant «lekfolket», og ikke minst at kvinnene fikk en arena for sin tjeneste. Som de lavkirkelige foreningene innenfor Den norske kirke rekrutterte og aktiviserte kvinnene i foreningslivet, gjorde de frikirkelige menighetene det samme. Inger Furseth sier om situasjonen for Hauge-bevegelsen og metodismen:

> Ved å inkludere kvinner, og også barn og eldre, utvidet haugianerbevegelsen og metodismen sin rekrutteringsbase til å inkludere hele den norske befolkning. I tillegg bidro kvinnene til bevegelsenes utbredelse ved å benytte sine nettverk i familien og lokalsamfunnet til å rekruttere nye deltakere. (Furseth 2002:10).

I tillegg til den brede rekruttering til medarbeiderskap og medlemsskap, har mange av frikirkene fra starten av vektlagt å rekruttere lekfolk – og ikke minst – kvinner i lederposisjoner. Ingunn Folkestad Breistein sier om dette:

> Kvinnene hadde full stemmerett innen frikirkelige menigheter lenge før de hadde stemmerett i Norge, og omtrent samtidig med at kvinnebevegelsen kjempet frem sine prinsipper. I flere av frikirkene kunne de også være ledere og predikanter. Begrunnelsen var pragmatisk: man trengte alle de «mannskaper» man kunne få, og som i spørsmålet om demokrati tolket man Bibelen slik at den ikke la hindringer i veien for kvinners tjeneste. (Breistein 2002)

Har kirkevekstbevegelsen hatt noen betydning for veksten i frikirkene?

Kirkevekstbevegelsen har sin bakgrunn spesielt i misjonæren og læreren Donald A. McGavrans undervisning og virke ved Fuller Theological Seminary i USA. Bevegelsen som oppstod på 1970 og 80-tallet «maktet å føre en ny entusiasme inn i Vestens nokså sedate kirkeliv», sier O. Skjevesland (Skjevesland 1993:40). Dette gjelder også for frikirkene. Situasjonen var nok den at man i mange frikirkelige miljøer merket både at vekkelseslivet begynte å tørke ut og at et høyt aktivitetstempo i menighetene begynte å gi slitasjeproblemer. Det var ikke få

pastorer og menighetsledere som på 70- og 80-tallet valfartet til Fuller-seminaret i USA for å få inspirasjon og en ny oppskrift på vekst. Norsk Kirkevekstforum ble stiftet i 1981 og hadde som mål å gi impulser til kirkevekstarbeidet i Norge.

Hva var situasjonen for vekstarbeid og menighetsplanting i frikirkeligheten på 80- og 90-tallet? Vi siterer fra boken «Flere og sunnere menigheter».

> Fra 1983 til 1994 ble det plantet 128 frikirkelige menigheter. Ikke noen gang siden 1945 var det blitt dannet så mange nye. 2/3 av disse var uavhengige menigheter, som kristent senter og bibelsenter. Fremst blant disse var Oslo Kristne Senter. Det ble stiftet i 1985 av pastor Åge Åleskjær, og hadde i 1992 nesten 2000 medlemmer. Blant de etablerte kirkesamfunnene var det Frikirken og Misjonsforbundet som praktiserte menighetsplantning. Hele frikirkeligheten plantet årlig ti menigheter i gjennomsnitt. (Rolfsen m/fl. 2002:116)

Om situasjonen på 90-tallet sies det i samme bok:

> Frikirkeligheten holdt det høye tallet fra 1980-årene, men det var ikke lenger de uavhengige menighetene som plantet. Flere av de nye selvstendige trosmenighetene slet med indre vanskeligheter og oppløsning. 44 nye frikirkelige menigheter ble dannet på tre år. Den største gruppen blant disse var innvandrermenighetene. Nye nettverk som Kristkirken og Vineyard bidro med til sammen ti menigheter. For første gang på mange år rapporterte Baptistsamfunnet om nye menigheter. Frikirken stod fortsatt i spissen blant de frikirkelige, mens Misjonsforbundet hadde mistet flere nye menigheter og dermed mye av engasjementet for menighetsplanting. (Rolfsen m/fl. 2002:117):

Misjonsforbundet, som altså på 80-tallet hadde en svært aktiv periode med flere menighetsplantinger, tapte flere nydannede forsamlinger og grupper til den såkalte trosbevegelsen. Sett fra et Misjonsforbundsk vekstsynspunkt opplevdes dette helt klart som et destabiliserende element i forhold til sin egen vekststrategi. Men sett fra et frikirkelig vekstsynspunkt, kan det selvfølgelig diskuteres om dette var positivt eller negativt.

I hvor stor grad kirkevekstbevegelsen har inspirert til et såpass positivt frikirkelig vekstbilde som vi ser på 80- og 90-tallet, er selvfølgelig vanskelig å vurdere. Helt klart har kirkevekstbevegelsen (i sin 70/80-tallsutgave) gitt viktige

nye strategiske impulser, men engasjementet for vekst og menighetsplanting kan nok også skyldes den karismatiske fornyelsesbølge i samme tidsrom, og som i en del menigheter og sammenhenger, blåste nytt liv i den «gamle» vekkelseskristendommen. Ikke minst kan veksten i de nye trosmenighetene vise dette (Borgen/Haraldsø 1993:219–228). Det man imidlertid også kan se, er at kirkevekstbevegelsen de siste år er blitt påvirket av mer karismatiske strømninger – som igjen kan sies å ha bidratt til at nye kirkesamfunn og menigheter har åpnet seg for nye tanker og strategier (Jenssen 1995:30, 24f., 47f.) Vi skal også snart se at mange av de nye inspirasjonskildene til menighetsutvikling og vekstarbeid som dukket opp i Norge på 90-tallet, har klare forbindelseslinjer til kirkevekstbevegelsen.

Det vi her har kalt det tradisjonelle vekstparadigme i frikirkeligheten, kan sies å ha to hovedbestanddeler: Vekkelsesformen og et rikt utvalg av aktivitetstilbud i den enkelte forsamling. Disse to strategiene har i alle år levd side om side i de frikirkelige menighetene, men de blir nok noe ulikt betont i de ulike frikirkesamfunn og fra menighet til menighet. Vi har også sett at det her er klare berøringspunkter mellom denne delen av den frikirkelige veksttenkningen og den luthersk lavkirkelige som man finner på de norske bedehusene. I frikirkene har vi også sett at vekkelsesiveren ofte er paret med iveren for å utbre sitt eget kirkesamfunns eller menighets «særsannhet». Endelig har vi kommentert at impulser fra kirkevekstbevegelsen, har fått innpass og betydning for hvordan vekst tenkes og tilrettelegges i frikirkene i dag.

Mot et nytt vekstparadigme?

Oppbruddssignaler

Hva gjør man i en vekkelsestradisjon når vekkelsen ikke kommer?

Om situasjonen etter krigen, sier I. Diesen som status for frikirkene i Norge:

> Årene etter siste verdenskrig har for noen vært stagnasjonstid, for andre preget av noe tilbakegang. Antall nye medlemmer, alle tatt under ett, har kun dekket tapet av dem en har mistet ved dødsfall eller av andre årsaker. Tar en med befolkningsøkningen er det tilbakegang,

> da den prosentvise andel av frikirkelige i befolkningen har gått noe ned. (Diesen 1994:123).

For generasjonene som vokser opp i vekkelsesfattige frikirkemenigheter i etterkrigstiden, har faren vært at man arver vekkelsens former, men ikke dens kraft. Det finnes mange vekkelsens barn og barnebarn som har opplevd en slags identitetskrise i denne sammenheng (jf. Råmunddal 1983:5f.). Krisen har nok rammet noe ulikt. Menigheter og kirkesamfunn som har ligget sterkest på vekkelseslinjen, er selvfølgelig hardest rammet. De som har hatt sterkere vekt på menighetsbyggende aktiviteter og andre identitetsfaktorer enn vekkelsen, har nok hatt lettere for å omstille seg i en vekkelsesfattig tid.

Når bare former og tradisjoner gjenstår, oppstår et vakuum som må fylles. Erfaringsmessig har man sett at frustrerte medlemmer i frikirkelige menigheter har søkt i to retninger for å fylle opp i dette tomrommet: Den ene retningen er de sterke karismatiske fornyelsesbølgene som med visse mellomrom har skyllet over landet – og som periodevis har skapt betydelige stormer i mange menigheter. Den andre søkeretningen er mot mer kjente historiske spiritualitetsformer, som tradisjonelt liturgisk preget gudstjenesteliv, retreat-bevegelsen, o.a..

Hva gjør man når de konfesjonelle kampsakene blekner med årene? Vi har foran sett at vekkelsesiveren i frikirkesamfunnene, kanskje spesielt i den første vekstfase, ofte var kombinert med et konfesjonelt spesialanliggende – og som ble en drivkraft og motivasjonsfaktor i vekstarbeidet. Det vi også har sett, er at det har vært en nær sammenheng mellom den generelle vekkelsesiver i mange frikirkelige menigheter og iveren for å spre sin konfesjonelle «sannhet». Når vekkelsen avtar, avtar også kampgløden for de konfesjonelle merkesakene. Men det er flere grunner til at de konfesjonelle kampsakene blekner med årene.

En viktig grunn er den generelle samfunnsutvikling, eller «tidsånd» om man vil. Det er et stort tids- og kultursprang fra frikirkesamfunnenes etableringsfase og første vekstperiode i Norge – og til vår postmoderne tid. Absolutte sannheter, samme om de er store eller små, hører likesom ikke hjemme i en pluralistisk og postmoderne tid. En annen grunn til at de konfesjonelle kampsakene har mistet mye av sin appell, har å gjøre med den utvikling vi har sett har skjedd i forholdet mellom kirkesamfunnene de siste tiår. Det økumeniske arbeid har i stor grad ført til at gamle kampsaker og konfrontasjonspunkter er blitt gjenstand for dialog og forståelse mellom kirkesamfunnene. Den norske kirke har de siste årene ført læresamtaler både med Baptistkirken, Metodistkirken og Misjonsforbundet. Dette har resultert i relativt omfattende rapporter fra disse

samtalene. Og endelig: Frikirkesamfunnene selv har også forandret seg. Fokus de siste årene er blitt mindre og mindre på det enkelte kirkesamfunns særegenheter, og mer og mer det trosinnhold som kristne menigheter og kirkesamfunn har felles. Dette har noe å gjøre både med den generelle samfunnsutvikling og med det økumeniske klima.

Hva gjør man når menighetsaktivitetene blir utdaterte og når lederne blir trøtte og gir opp?

Generelt sett si man at mange menighets aktivitetstilbud med årene mer er blitt målet for menighetsarbeidet – enn virkemidler man velger for å nå ulike mål. «Et godt og jevnt arbeidsår» – heter det gjerne i årsmeldingen. Målestokken er stort sett om man har greid å opprettholde tidligere års aktivitetsnivå. Fornyelsesproblematikken slår også inn med full tyngde når man betrakter tilbud av menighetsaktiviteter over en del tiår. Form og fasong på aktivitetstilbudene har nemlig hatt lett for å bli hengende et par tiår etter de stadig nye behov som utvikler seg i takt med samfunnsutviklingen og stadig endrede rammevilkår. Foreldede aktiviteter mister også fort sin attraktivitet.

Aktivitetsmenigheten har også vist seg å være en storforbruker av ledere på ulike nivå; i barnearbeid, speiderarbeid, junior, diverse kor, osv. Når idealismen avtar, tyr man gjerne til pliktmotivasjonen. Ledertrøtthet og lederfrustrasjon er kjente fenomen i en menighet med høyt aktivitetstempo. I slike menigheter er det også en tendens til å dele medlemmene i to hovedkategorier: de aktive og de passive – målt ut fra kriteriet om de er aktive eller passive i forsamlingens aktivitetstilbud. De aktive verdsettes ekstra høyt – i hvert fall oppleves det slik at «de passive». I aktivitetsmenigheten får pastoren eller forstanderen også lett «servitør»-rollen. Ordbruken «å betjene en menighet» er da også godt innarbeidet. Det forventes at pastoren skal fungere i den tradisjonelle betjener-rollen. Vedkommende vurderes ofte relativt nådeløst etter sin evne til å bekle denne rollen. Fokus blir dermed ikke utadvendt vekstarbeid, men innadvendt vedlikehold.

Situasjonen i en tradisjonell frikirkelig menighet som gjennom år har ventet på vekkelse – uten å se nevneverdig resultat, er høyst sannsynlig stagnasjon og tilbakegang. De gamle konfesjonelle kampsakene fungerer ikke som vekstmotivator lengre, og man opplever store slitasjeproblemer i forhold til det bestående aktivitetstilbudet. For svært mange av de frikirkelige menighetene har dette vært situasjonen i etterkrigstiden. Dette har da også for mange menigheters og kirkesamfunns vedkommende skapt økende behov for ny inspirasjon i vekstarbeidet.

Nye inspirasjonskilder

Tid for tro

Det siste tiår har det kommet mange nye inspirasjonskilder inn i norsk menighets- og kirkeliv. For en som har vært observatør til det som har skjedd de siste tiårene, ser det ut til at det er i ferd med å spre seg en ny vekstoptimisme i mange frikirkelige sammenhenger. Interessant er det også å merke seg at mange av disse nye inspirasjonskildene har minst like sterkt nedslag i stats- eller folkekirkelig sammenheng som i frikirkelig. Ja, også indremisjon og bedehusbevegelsen i Norge ser ut til å være berørt. Som en tidlig katalysator og som et «tegn» på et tidskifte i det norske kristenfolks holdning til evangelisering og vekst, står bevegelsen «Tid for tro». Dette var en ikke-organisatorisk bevegelse som i 1994 ble iverksatt av Lausanne-bevegelsen i Norge. Her var et trettitals kirkesamfunn og kristne organisasjoner med. Målet var å hjelpe kristne til å leve åpent med sin tro der de var (jf. Lorentsen/Sjølie 2000).

På 90-tallet ser vi også at andre inspirasjonskilder til evangelisering og vekstarbeid har dukket opp. Her tar vi med et knippe av slike. Det benektes på ingen måte at det finnes andre faktorer som kan ha vært til inspirasjon i vekstarbeidet for enkelte menigheter og kirkesamfunn – som ikke er tatt med her.

Nytt fokus på menighetsplanting.

DAWN er forkortelse for «Discipling A Whole Nation», og presenteres som en internasjonal visjon for menighetsplanting (Jenssen/Augland 1996:5–6).[32] Dette er en bevegelse som er født på Filippinene og Guatemala. Visjonen er at alle mennesker skal få en reell sjanse til å høre evangeliet i sin egen lokale sammenheng. Målet er å dekke verden, land for land, lokalsamfunn for lokalsamfunn, med levende menigheter, slik at alle kan ha en levende menighet i sitt nærmiljø. Strategien går ut på å gjennom researcharbeid hjelpe menigheter og kirkesamfunn til å se virkeligheten i øynene og til å sette mål for framtiden. Fokuset er i materialet delvis på «høstmarkene» – eller den verden som skal nås med evangeliet, og dels «høstfolket», dvs. de eksisterende menighetene og deres medlemmer. Det strategiske i materialet går altså ut på å hjelpe eksisterende menigheter (lokalt, regionalt eller nasjonalt) til å se hvor og hvordan nye kristne fellesskap målrettet kan plantes for å nå nye mennesker med evangeliet.

32) DAWN Norge skiftet i 2016 navn til Sendt Norge.

På nasjonalt plan presenteres research-materiale i nasjonale konferanser, der også menigheter og kirkesamfunn blir utfordret til å sette mål for antall menigheter man akter å plante. I Norge ble den første nasjonale DAWN-konferanse for ledere ble avholdt i 1995. Dette satte i gang lokale og regionale prosesser, bl.a. i Bergen, Oslo, Jæren-området, samt Vest-Agder og Kristiansand. I 1996 ble den første nasjonale DAWN-kongress avholdt, med 140 ledere fra de fleste kirkesamfunn og organisasjoner i Norge. Her var behovet for re-evangelisering av landet i fokus samt vektlegging av menighetsplanting som det beste virkemiddel for dette. Konkret målsetting fra konferansen var 500 nye menigheter i Norge innen år 2005. På oppfølgingskonferansen 2002 ble det opplyst at det historisk sett plantes særdeles mange menigheter i dag og at det er plantet 146 nye menigheter siden 1996. Fra 1998 til 2001 ble det startet 68 nye menigheter; 54 frikirkelige og 14 innenfor Den norske kirke (Rolfsen 2002).

Nytt verktøy for å nå kirkefremmede i etablerte kirker

Alpha-kursene er utviklet i den anglikanske menigheten Holy Trinity Brompton i England tidlig på 90-tallet. Hovedpersonen bak materialet er Nicky Gumbel. Alpha er et kursopplegg for kirkefremmede og for mennesker som nettopp har kommet til tro på Kristus, og har på få år fått stor utbredelse. På verdensbasis var det i 2001 registrert 19 590 kurs og ca. 3 millioner deltakere (Alpha Nytt, januar 2002). I vårt land har Alpha Norge i mai 2002 registrert over 400 kurs. Et betydelig antall av disse er i frikirkelige menigheter. I svært mange av de frikirkelige forsamlingene blir kursopplegget lovprist, og man opplever gjerne at man endelig har fått et redskap for å få kontakt med kirkefremmede og søkende mennesker igjen. Gumbels bok «Livsviktige spørsmål» er oversatt til norsk (Gumbel 1995) og Alpha Norge tilbyr også et rikt utvalg av andre kursbøker og hjelpemateriell.

Utvikling av menighetsfellesskapets kvaliteter

Begrepet «naturlig kirkevekst» er skapt av den tyske kirkevekstforskeren Christian A. Schwarz i forbindelse med at han undersøkte mer enn 1000 menigheter i 32 land på alle 6 kontinenter tidlig på 90-tallet. Det han da fant, var at voksende menigheter har åtte kvalitetstegn felles. Disse kvalitetstegnene presenteres med stikkordene: Utrustet lederskap, gaveorientert tjeneste, hengiven spiritualitet, funksjonsdyktige strukturer, inspirerende gudstjenester, holistiske cellegrupper, behovsorientert evangelisasjon, omsorgsfulle relasjoner (Schwarz 1996:15–28).

Schwarz utviklet også en analysemetode for å finne ut hvilke tegn på kvalitet som var minst utviklet i en menighet, den såkalte «minimumsfaktoren». Hans teori er at dersom en menighet blir oppmerksom på dette og utvikler de områder den er svakest på, vil veksten øke (Schwarz 1996:50f.). Schwarz er også i sitt materiale opptatt av den grunnleggende måte man tenker fellesskap og menighet på. I sin paradigmeanalyse viser han hvilke uheldige konsekvenser en ensidig spiritualistisk og en teknokratisk måte å tenke på får for vekstarbeidet. Han viser selv til en annen, og mer helhetlig og bibelsk måte å tenke på, som han kaller «biotisk» (Schwarz 1996:83f./Schwarz 1993).

I Norge er det et tiltak som kaller seg «K-vekst», ledet av Ommund Rolfsen, som formidler Schwarz' materiale og analyseverktøy for menigheter (http://www.k-vekst.no). Et stort antall statskirkelige og frikirkelige menigheter har de siste årene gjennomgått den såkalte «menighetsprofilen» med det mål å styrke menighetsarbeidet kvalitativt sett. Siden høsten 1998 har nærmere 200 menigheter gjennomgått denne. Og ved siden av menigheter/forsamlinger innenfor statskirken, indremisjonsforbundet og Normisjon, har testen vært innom menigheter i de fleste av frikirkesamfunnene som vi har i fokus. Effekten av slike analyser og av tilegnelsen av den menighetstenkning som finnes i «Naturlig kirkevekst», kan nok være vanskelig å måle. Men i tillegg til forhåpentligvis større vekst på lang sikt, ligger kanskje den største verdien i økt vilje til å styrke den kvalitative side av menighetens arbeid. I boken: *Flere og sunnere menigheter* (Rolfsen m/fl. 2002) kombineres DAWN-strategisk tenkning om menighetsplanting og Schwarz' filosofi om utvikling av sunne og livskraftige menigheter. Boken har som undertittel: *Et redskap for Naturlig kirkevekst.*

Nye kraftsentra i kristenheten og nye menighetsmodeller

Situasjonen for vekst og misjon på verdensbasis må sies å være snudd på hodet i løpet av siste halvdel av 1900-tallet. Fra en situasjon der vestlige kirker og konfesjoner plantet sin tro og kultur i det som ble definert som «misjonsland», er menigheter og kirker i mange av disse landene er blitt forbilder for menighetsliv og vekst i Vesten. Det som har skjedd i tillegg til den pågående sekulariseringen av de vestlige, gammelkristne samfunn, er en kraftig vekkelse og vekst i den såkalte tredje verden – spesielt i Latin-Amerika, Afrika og Asia.

Sett fra vestlig synsvinkel har nok dette virket som en øyenåpner for betydningen av åndskraft og «den overnaturlige dimensjon» i misjons- og vekstarbeid (jf. Wagner 1988). Vi har tidligere også pekt på hvordan kirkevekstbevegelsen de siste tiår i stor grad har inkludert denne dimensjonen i sin tenkning. Det som

har skjedd av kristen vekkelse i den tredje verden har også gitt inspirasjonen til et bredt utvalg av menigheter og kirker som er opptatt av vekstarbeid i den vestlige verden. I Norge, som i andre vestlige land, er det nok menigheter og kirker med sterk vekkelsesorientering og gjerne av mer pinse-karismatisk type, som har hentet mest i disse miljøene. Pastor Paul Younggi Cho's megakirke i Sør-Korea er et eksempel sterkt voksende menighet av karismatisk type som har hatt en viss forbildeeffekt også i visse deler av norsk frikirkelighet. Spesielt menigheter innenfor den såkalte «trosbevegelsen» har hentet inspirasjon fra nevnte vekkelse med pinse-karismatisk preg (Borgen/Haraldsø 1993:219–223).

Her vil vi også ta fram to menigheter som de siste årene også ser ut til å ha hatt stor inspirasjonsverdi i forhold til mange norske menigheter – både statskirkelige og frikirkelige, samt for en del bedehusfellesskap. Dette er menigheter i den vestlige verden, Willow Creek i Chicago og Saddleback Church i Los Angeles, som ser ut til å ha tatt med seg «det beste» i nyere kirkeveksttenkning og som altså har opplevd ualminnelig sterk vekst.

Willow Creek-kirken i Chicago i USA ble startet midt på 70-tallet av entusiastiske ungdommer som ville skape et tidsrelevant og evangelisk menighetstilbud. Menigheten teller i dag flere tusen mennesker. Hovedpastor fra starten har vært Bill Hybels (jf. Hybels 1997). I 1992 ble Willow Creek Association grunnlagt med den hensikt å hjelpe forsamlinger rundt om i verden til å bygge bibelsk fungerende fellesskap. På mindre enn 10 har over 5000 forsamlinger fra over 90 kirkesamfunn meldt seg inn i dette nettverket. I vårt land har Willow Creek Norge, som ble startet i 1998, i dag 146 medlems-forsamlinger fra de fleste kirkesamfunn (Konferansebrosjyre Willow Creek Norge 2002). Et betydelig antall av disse er frikirkelige. Et stort antall prester, pastorer og menighetsledere fra Norge har deltatt på konferanser med fokus på menighetsbyggende arbeid både i Chicago og i Norge. Willow Creek Norge tilbyr også et bredt utvalg av materiell til norske menigheter.

Saddleback Church i Los Angeles ble startet av pastor Rick Warren på slutten av 70-tallet og har vokst til mellom 15- og 20 000 aktive medlemmer på i overkant av 20 år. På mange måter har Saddleback Church samme agenda som Willow Creek. «Growth Without Compromising Your Message and Mission» er undertittel på R. Warrens bok: «Purpose-Driven Church», en bok som har fått betydelig utbredelse i hele verden (Warren 1995). Som i Willow Creek, «selges» også i Saddleback-prinsippene for det menighetsbyggende arbeid med amerikansk effektivitet. Et betydelig antall menigheter både i USA og i verden for øvrig har gjennomgått en revitalisering etter såkalt «purpose-driven»

menighetsmodell. R. Warrens bestselger ble i 1999 oversatt til norsk med tittelen «Målrettet menighet». Også til Saddleback-konferanser har det deltatt et betydelig antall prester, pastorer og menighetsledere fra norske menigheter de siste årene.

Fra et frikirkelig vekstsynspunkt kan det være vanskelig å avgjøre hvor sterk innflytelsen fra disse nye menighetsmodellene kan være. Men igjen, den største verdien ligger nok i den hjelp frikirkelige vekkelsesmenigheter og aktivitetsmenigheter kan få til å utvikle selve menighetstenkningen. Og ikke minst – i et fornyet fokus på den verden som den kristne menighet er satt til å tjene.

Mot et nytt vekstparadigme?

Frikirkene var i sin første vekstfase konservative i sin teologi – og moderne, eller tidsrelevante, i sin form. Slik sett kan det være rett å si at frikirkene var produkter av det moderne. Organisasjonsmessig, og i sine metoder, tok frikirkene, for øvrig sammen med lavkirkeligheten, i bruk moderne midler for å nå ut med evangeliet. Og i sin første vekstfase nådde de også ut til vanlige mennesker med sitt hverdagsspråk, sine nye musikkformer og sin nye møtestil (med bl.a. ettermøter). Den historiske utvikling har imidlertid ført til en «konservativisering» også av formene, vekststrategiene og metodene i mange frikirker – slik at de fleste av dem de siste tiårene har strevet med å være kulturtilpasset og tidsrelevante.

Det tradisjonelle frikirkelige vekstparadigmet, med fokus på vekkelsen, de konfesjonelle kampsakene og tradisjonelle menighetsaktiviteter, er imidlertid blitt utfordret av ny menighetstenkning, nye menighetsmodeller og av nye tids- og kulturrelevante metoder og strategier. Men det må også presiseres at gammel og ny veksttenkning kan leve side om side både innenfor samme menighet og innenfor samme frikirkesamfunn. Ikke minst vil det her være en forskjell på by og land. Bymenighetene er jevnt over åpnere for «modernisering», mens menighetene i mange landdistrikter holder lengre på gamle former og tradisjoner. Frikirkesamfunnene imellom, kan det nok også være store forskjeller når det gjelder åpenheten for nye tanker og strategier.

Hva er så nytt – eller fornyende – i det presenterte materialet i forhold til det vi har kalt tradisjonell frikirkelig veksttenkning? Først og fremst synes det vi kan kalle rammevilkårene for måten å tenke vekst på, å være endret i løpet av de siste årene. Frikirkeligheten har helt fra starten på 1800-tallet og så å si opp til i dag - stått overfor en kirkelig monopolsituasjon. I et land med statskirke,

der flertallet av folket er døpt og tilhører den offisielle kirke, kan all frikirkelig evangelisering og hjemmemisjon med det siktemål å «verve» medlemmer, oppleves som proselyttvirksomhet av storkirken. Flere samfunnsmessige, religiøse, økumeniske og innenkirkelige prosesser har i dag imidlertid skapt en helt ny situasjon. På mange måter kan det være riktig å si at man beveger seg bort fra en monopolsituasjon og mot en fri markedssituasjon – der kirkesamfunnene stilles likt og fritt i forhold til det folket man ønsker å vinne for den kristne tro.

Vi vil også påstå at det ligger ansatser til en fornyet menighets*tenkning* i mye av det presenterte materialet, og det finnes mange fellesfaktorer i det materialet som foran er nevnt. Her er noen av de mest sentrale:

Fokus på disippelgjøring og vekst. Hovedmålet for menigheten er både at mennesker skal komme til personlig tro på Jesus Kristus, *og* å disippelgjøre dem, dvs. hjelpe dem til vekst og modning i kristenlivet. Frikirkelige menigheter, som har hatt vekkelse og tradisjonelle menighetsaktiviteter som hovedstrategi for vekstarbeidet, kan ha savnet pedagogisk godt verktøy for å hjelpe mennesker til vekst og modning i kristenlivet. Mye av det menighetsfornyende materialet som har kommet de siste årene, vektlegger nettopp dette.

Den enkelte menighetsmedlems nådegave og tjeneste tas på alvor. Gjennom undervisning og personlig veiledning hjelpes den enkelte til å finne sin rette plass og tjeneste i menighetsfellesskapet. Sett i relasjon til aktivitetsmenighetens behov for pliktmotivasjon, snur man altså saken på hodet – idet man spør om hva folk har lyst til å gjøre før de engasjeres i en oppgave.

Vekt på relasjoner og omsorg. Noe slagordsmessig presenteres det «paradigmeskifte» vi snakker om som et skifte fra fokus på programmer og aktiviteter til fokus på mennesker, fra fokus på bygninger til fokus på fellesskap, fra fokus på organisasjon til fokus på relasjoner, osv. (Rolfsen m/fl. 2002:93). Nå stemmer vel ikke slike presentasjoner ikke alltid helt med virkeligheten, men de kan ha et poeng: Menigheter som er i utvikling og vekst i dag, vektlegger alle relasjoner og omsorg.

Fleksibilitet i bruk av virkemidler og metoder i menighetsarbeidet. Vekstmenigheter i dag viser evne til å tilpasse virkemidler og metoder etter dagens behov. Men selv om friheten og fleksibiliteten betones i forhold til virkemidler og metoder, ser man at det er to «virkemidler» som har en framskutt plass, nemlig bønn og smågrupper (Rolfsen m/fl. 2002:25–37). Generelt sett er det et særtrekk med nyutviklingen de siste år at man har fått større forståelse for å blande og mikse metoder og virkemidler av organisatorisk-praktisk karakter (som gode

administrative systemer) og virkemidler av mer åndelig karakter – som bønn, lovsang, osv.

Bevissthet om å finne prestens/pastorens/lederskapets rette plass og rolle. Menigheter som ønsker å vokse, vil fort oppdage at presten/pastoren/lederskapet, enten kan bli en propp og en hindring for ny utvikling og vekst, eller de kan bli pådrivere og aktive ledere. Slike ledere utruster, oppmuntrer, motiverer og veileder altså den enkelte kristne til å bli det Gud hadde tenkt for dem (Schwarz 1996:22–23). En slik lederskapsfilosofi utfordrer både den tradisjonelle frikirkelige pastorrollen, med vekt betjener-funksjonen, og den mer karismatiske, med vekt på autoritet og åndelig salvelse (Råmunddal 1997:243–253).

I det presenterte materialet ligger det vi kan kalle utfordringen til et *fornyet fokus, fornyede målsetninger og fornyede former*: Til tross for iherdig vekkelsesarbeid og til tross for alle velmente menighetsaktiviteter, må det være tillatt å si at mange frikirkelige menigheter har hatt lett for å bli mer opptatt av seg selv, enn den verden omkring seg som de er satt til å vinne. Her ligger en formidabel utfordring i de nye inspirasjonskildene som har dukket opp på 90-tallet: Tid for tro-bevegelsen har utfordret kristne til å leve evangeliserende der de er. DAWN-prosessene utfordrer til aktiv og planlagt menighetsplanting for å skape tilbud om kristne fellesskap det mennesker bor. Alpha-kursene utfordrer etablerte kristne menigheter og kirker til å skape nye rammebetingelser for å få kirkefremmede i tale. Nye menighetsmodeller (som eksempelvis Willow Creek og Saddleback Church) utfordrer tradisjonelle norske frikirkemenigheter til å bli tidsrelevante og «moderne», uten å kompromisse med budskapets bibelske innhold og med det oppdrag kirken har fått av sin Herre.

Hva kan konsekvensene av nyorienteringen bli sett i relasjon til den tradisjonelle måten å tenke menighet og vekst på? Mye kan altså tyde på at den mer helhetlige og mer kvalitative måte å tenke menighet og vekstarbeid på – og som vi foran har beskrevet, har i seg kimene til man kanskje kan kalle «et paradigmeskifte» både når det gjelder synet på den lokale menighets vesen og funksjon og på vekstarbeidets strategi og metodikk. Men skal de nye inspirasjonskildene for vekst og utvikling ha en mulighet til virkelig å fornye etablert frikirkelig menighetsliv, må det kobles til det tradisjonelle vekstparadigme på en slik måte at begrepet og fenomenet «vekkelse» får ny mening og ny retning ut fra målrettet evangeliserings- og menighetsplantningsarbeid, at de konfesjonelle særegenhetene frikirkene imellom utnyttes positivt som tilbud om mangfold – og endelig at etablerte menighetsaktiviteter og at de relativt store aktivitetsressursene som finnes i dagens frikirkelige menigheter, fornyes i

pakt med menneskers behov både i og utenfor menigheten i dag, m.a.o. at disse menighetene på nytt blir tidsrelevante.

Dessuten, og ikke minst sett ut fra et helhetlig strategisk perspektiv, ligger det et betydelig økumenisk potensiale i mange av de prosessene som er i gang i mange menigheter, forsamlinger og kirkesamfunn i dag. Vi har tidligere påpekt at nevnte nyere inspirasjonskilder har nedslagsfelt både i statskirkelig og frikirkelig menighetsliv. Her kan vi utvilsomt se spirene til en tilnærming mellom luthersk folkekirkelig, luthersk lavkirkelig (bedehusene) og frikirkelig måte å tenke menighetsutvikling og vekst på. Kanskje kan vi i framtiden se at vekstarbeid, evangelisering og menighetsplanting, samler kristenfolket til felles innsats i et stadig sterkere sekularisert samfunn.

Litteratur

Aarflot, A. (1967). *Norsk kirkehistorie.* Bind 2, Oslo: Lutherstiftelsen.

Borgen, P. og Haraldsø, B. (red.), (1993). *Kristne kirker og trossamfunn*. Trondheim: Tapir.

Breistein, I.F. (2002). *Norske frikirker: moderne i form, ortodokse i teologi?* Artikkelkommentar på seminar om lavkirkelighet, frikirkelighet og arbeiderbevegelse i regi av Norges Frikirkeråd 2002.

Diesen, I. (1985). *Veien videre. Det Norske Misjonsforbund 1884–1984*. Oslo: Ansgar forlag.

Diesen, I. (1994). *Norsk vekkelseshistorie gjennom 1000 år.* Hovet: Hermon forlag.

Eidberg, P. (1998). *«Det folk som kalles baptister». En undersøkelse av Det Norske Baptistsamfunns bakgrunn, tilblivelse, historie og egenart til jubileet i 1902*. Stabekk.

Furseth, I. (2002). *Fremveksten av lavkirkelighet, frikirkelighet og arbeiderbevegelse. Likheter og forskjeller.* Foredrag holdt ved seminar om temaet «Frikirkelighet, lavkirkelighet og arbeiderbevegelse» i regi av Norges Frikirkeråd 2002.

Gumbel, N. (1995). *Livsviktige spørsmål. En praktisk innføring i kristen tro.* Ottestad: Prokla-Media.

Hybels, B. (1997). *Levende kirke. Historien om Willow Creek*. Oslo: Luther Forlag.

Jenssen, J. I. og Augland, Ø. (1996). *DAWN-rapport for Vest-Agder*.
Jenssen, J. I. (1995). *Kirkevekst.* Oslo: Rex Forlag AS.
Krause, D. (2000) *Norsk misjon ved århundreskiftet: hvem, hva,* hvor, hvor mye? Årsstatestikk 1999 fra Norsk Misjonsråd. I: *Norsk tidsskrift for misjon*, nr. 4/2000.
Larson, R. (1946). *Frikyrkoperspektiv.* Stockholm: Misjonsförbundet.
Lorentsen, S. og Sjølie, R. (red.), (2000). *Tid for tro. Evangelisering i et nytt årtusen*, Oslo: Genesis.
Løvli, B. (1985). *En menighet blir til. En veiledning i menighetsplantning.* Oslo: Norsk Luthersk Forlag A/S.
Molland, E. (1957). Vekkelse. I: *Nordisk teologisk uppslagsbok for kyrka och skola*. Lund: C.W.K. Gleerups Förlag/København: Ejnar Munkgaard. Bind III, side 1119–1123.
Nilsen, O. (1981). *… og Herren virket med. Pinsebevegelsen gjennom 75 år*. Oslo: Filadelfiaforlaget.
Ousland, G. (1978). *Vekkelsens retninger i norsk kirkeliv*, Oslo: Luther Forlag.
Råmunddal, L. (1983). *Enhet og mangfold. Misjonsforbundet i en ny tid.* Oslo: Det Norske Misjonsforbunds Studieråd.
Råmunddal, L. (1991). *Etter nytestamentlig mønster. En studie av menighetssyn og ordningsforståelse i norske frimenighetssamfunn*. Oslo: Ansgar Forlag.
Råmunddal, L. (1997). *Skjulte ressurser. Elementer til en teologi om menighetens oppbygging, fornyelse og vekst*. Oslo: Rex Forlag.
Rolfsen, O. (2002). *Foredrag på DAWN-konferansen i Vennesla 2002*. (Ikke publisert).
Rolfsen, O., Sørensen, S., Edvardsen, A. (2002). *Flere og sunnere menigheter*. Evenskjer: K-vekst forlag.
Schwarz, C. A. (1993). *Die Dritte Reformation. Paradigmenwechsel in der Kirche*. Emmersbüll: C & P Verlags-GmbH.
Schwarz, C. A. (1996): *Naturlig kirkevækst. Praktiske skridt mod sunde og voksende menigheder*. Mariager: Royal.
Skjevesland, O. (1993). *Huset av levende steiner.* Oslo: Verbum Forlag.
Valton, F. (1938). *Kristendommens verdenshistorie. Et kortfattet omriss fra begynnelsen til i dag*. Oslo: Filadelfiaforlaget A/S.
Valton, F. (1942). *De norske vekkelsers historie. Et kortfattet overblikk over det kristelige liv i Norge fra begynnelsen inntil våre dager.* Oslo: Filadelfiaforlaget.
Wagner, C. P. (1988). *Åndskraft og menighetsvekst*. Oslo: Ansgar Forlag.

Walan, B. (1964). *Församlingstanken i SMF.* Stockholm: Gummerssons.
Warren, R. (1995). *Purpose-Driven Church: Growth Without Compromising Your Messsage and Mission,* Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House. [Norsk oversettelse (1999): *Målrettet menighet. Vekst uten å gå på akkord med budskap og oppdrag,* Oslo: Rex Forlag.]
Westin, G. (1955/89). *Frikirkenes historie. Martyrer og frihetskjempere*. Oslo: Norsk Litteraturselskap/Ansgar Forlag.
Westin, G. (1956). *Den kristna friförsamlingen i Norden. Frikyrklighetens uppkomst och utvecling*. Stockholm: Westerbergs
Willow Creek Norge (2002), Brosjyre for konferanser i Oslo og Stavanger 8. og 9. februar 2002.
Wisløff, C. Fr. (1961). *Politikk og kristendom*. Bergen: A.S. Lunde & Co's Forlag.

KAPITTEL 4

Sannhet, relativisme og menighetsutvikling

En drøfting av kirkens erkjennelsesteoretiske fundament i møte med samtidskulturens relativisme – med spesielt tanke på kirkens misjonale oppdrag.

António Barbosa da Silva og Lars Råmunddal[33]

Innledning

Spørsmålet vi ønsker svar på i dette kapitlet er dels: På hvilken måte utfordrer relativismen i den vestlige kultur og vår egen samtidskultur oss med tanke på vårt oppdrag med å formidle evangeliet inn i vår egen samtid og i forhold til menighetsutviklende tenkning og praksis i dag? Og dels: hvordan svarer kirken til utfordringen? I forhold til sin samtid mener Jackson Carroll (2000) at kirken i dag står overfor tre alternativer; a) enten ensidig motstand mot samtidskulturen, eller b) ensidig tilpasning til samtidskulturens tenkning og former – eller c) delvis motstand og delvis tilpasning (ibid. side 76f.). I kapitlet vil vi argumentere for c) og drøfte det vi oppfatter som en av de viktigste grunnene til at det vil være

33) António Barbosa da Silva (f. 1944) er professor emeritus i systematisk teologi og psykisk helsearbeid ved Ansgar høgskole. I dette kapitlet er Barbosa da Silva hovedforfatter og Råmunddal medforfatter. Forfatterne takker førsteamanuensis Ralph Henk Vaags ved Universitetet i Agder for at han har gitt verdifulle synspunkter til teksten.

nødvendig å yte motstand – spesielt mot de relativistiske trekk i samtidskulturen som vi fokuser. I tillegg er det å drøfte på hvilke premisser en viss tilpasning til samtidskulturen må bygge – dersom vi skal ivareta den kristne kirkes identitet og gudgitte oppdrag. Og kapitlet vil handle om valg av teologisk og epistemologisk – eller det kan kalle kirkens og teologiens erkjennelsesteoretiske fundament i møte med samtidskulturens sannhetsrelativisme. Vår overbevisning er at den samtidige kultur som den kristne menighet alltid har måttet forholde seg til, alltid har hatt i seg store muligheter for evangelieformidling og menighetsbyggende arbeid – samtidig som kirkens samtidige kultur alltid har representert ulike typer farer i forhold til kirkens identitet og misjonale oppdrag.

Når vi ser på relativismen som en spesiell utfordring for evangelieformidling og menighetsutvikling i dag, er det fordi den i stor grad – utfordrer ikke bare eksistensen av en universell sannhet, men også eksistensen av universelle etiske normer.[34] Dette utfordrer selvfølgelig kristen tenkning i sin alminnelighet, men det utfordrer spesielt menighetsutviklende tenkning og praksis. Vårt hovedfokus i kapitlet vil være det spesifikke forhold mellom evangeliets krav på å inneholde en guddommelig, absolutt og universelle sannheter. Her er vårt teologiske utgangspunkt Paulus' ord i 1 Tim 3,16 der apostelen sier til Timoteus at han «[…] skal vite hvordan en ferdes i Guds hus, som er den levende Guds menighet, sannhetens støtte og grunnvoll.» Dette viser kirkens unike og store ansvar som formidler av evangeliets sannhet. Vi er overbevist om at dersom kristne menigheter i dag skal oppfylle sitt kall som «den levende Guds menighet» og som «sannhetens støtte og grunnvoll», må det skje en bevisstgjøring på hvordan vi som kristne og som menigheter bør betrakte og forvalte den sannhet som vi som Kristi menighet er kalt til å være «støtte og grunnvoll» for.

Vi tar utgangspunkt i Areopagos-talen i Apg 17 som modell for hvordan kirken skal forholde seg til sin samtidskultur. Og vi spør hva denne talen kan lære oss om kirkens holdning til den relativisme som både på bibelsk tid, gjennom hele kirkens historie har funnes – og som finnes i dag. Vi mener at vi i denne talen (Apg 17) finner noen grunnleggende og universelle bibelske prinsipper som vi vil drøfte. Deretter spør vi hva som er karakteristisk for vår egen samtidskultur. Her bruker vi Mikal Stenmark (2012) for å identifisere to motsatte krefter i den moderne kultur, nemlig relativismen og absolutismen. Men siden vi ser på rela-

34) Murphy 1997:121, hevder at: «It is with regard to the meaning of and criteria for truth that I believe postliberal and post evangelical theologians are likely to have the most disagreement», jf. Netland, 2001:297-303f.

tivismen som en større utfordring for kirken enn absolutismen (slik sistnevnte viser seg i de kirkelige miljøene eller sammenhengene som er utgangspunkt for våre refleksjoner), har vi valgt å vie relativismen størst oppmerksomhet.

Kapitlet har tre hoveddeler: a) En analyse av Paulus tale i Aten. b) En analyse av etisk relativisme, sannhets- og kunnskapsrelativisme. I lys av analyseresultat fra a) og b) gjør vi c): En kritisk vurdering av menighetens konfrontasjon med den relativistiske kulturen i dag. Vår slutning etter en gjennomgang av relativismebegrepet er at det finnes gode grunner til å være kritisk både i forhold til sannhetsrelativisme, normativ etisk relativisme og kunnskapsabsolutisme.[35] Mer om dette senere. Dette muliggjør – etter vår oppfatning – en *modus vivendi-holdning* for kirken som innebærer både tilpassing og motstand i forhold til samtidskulturen (jf. Carrol 2000).

Areopagos-talen som apologetisk modell

Paulus' tale og teologien i den

Når vi i det følgende starter med en gjennomgang av apostelen Paulus' tale på Areapagos i Aten (Apg 17), er det for det første for å vise at den samtidsbestemte relativismen også var et fenomen og problem som de første kristne måtte forholde seg til i sin formidling av evangeliet til sin samtid. Og for det andre vil vi fremheve at det ligger uunnværlige lærdommer og grunnleggende prinsipper i den apostoliske måte å formidle evangeliet på – som vi gjør klokt i å følge opp også i dag, fordi de utgjør vesentlige deler av kirkens identitet og oppgave. Når vi i dette kapitlet har et spesielt fokus på *vår* samtids relativisme som utfordring eller «fare» for menighetsbyggende tenkning og praksis, er det altså ikke fordi vi tror at vår tids relativisme er et «nytt» historisk fenomen. En eller annen form for relativisme har alltid vært til stede i menneskelige samfunn og kulturer. Men dette forhindrer ikke at det er viktig å drøfte det faktum at også *vår* samtidskultur – i den grad den preges av relativisme – utfordrer både det kristne frelsesbudskaps, den kristne sosialetikkens og den kristne misjons krav på å representere en universell sannhet.

35) Som vi skal se senere forsvarer vi eksistensen av absolutt sannheten men ikke av absolutt kunnskap, jf. Bergström, 1998.

Vi mener at apostelen Paulus' tale på *Areapagos* i Aten (Apg 17,22-34) viser at det Paulus opplevde for snart 2000 år siden i den romersk-hellenistiske samtidskultur, var en utfordring som ligner på den utfordring som kirken opplever i dag. Kapittel 17 i Apostlenes gjerninger beskriver nemlig en kultur- og religionspluralisme som impliserer et syn på sannhet som var uforenlig med evangeliets sannhet. På tross av den religionspluralisme som var akseptert i Aten, vurderte grekerne sin egen kultur og filosofi som sanne, men vurderte alle andre kulturer og filosofier som falske, dvs. som uttrykk for barbarisme.[36] Paulus ser bak denne religionspluralismen som var rådende i Aten en generell eller naturlig gudsåpenbaring som han tolker på følgene måte: «Gud, han som skapte verden og alt som er i den […]. Han er jo ikke langt borte fra en eneste en av oss» (vers 24). «For det er i ham vi lever, beveger oss og er til som også noen av deres diktere sier: 'For vi er hans slekt.'» (vers 28).[37] I sin tale i Aten skiller Paulus tydelig mellom det man vanligvis kaller den naturlige eller allmenne Guds åpenbaring overalt i verden (Apg 17,16-28) og den spesifikke Guds åpenbaring i Bibelen (i GT, Jesus Kristus og hans apostler, Apg 17,30-34). Paulus beskrivelse av den spesifikke Guds åpenbaring begynner med Apg 17,29: «Fordi vi altså er Guds slekt, må vi ikke tenke at guddommen ligner et bilde av gull …». Dette bilde av Gud (dvs. at guddommen ligner et bilde av gull), var akkurat det som Panteon i Akropolis i Aten illustrerer. Derimot er den ukjente Gud som Paulus gjorde kjent gjennom sin forkynnelse, helt annerledes (tysk: *Das ganz andere*).

Paulus' erkjenner altså den generelle eller naturlige Guds åpenbaring som grunnlag for en felles «interreligiøs dialog» med athenerne (jf. Apg 17,16-29). Han refererer til en av deres poeter (vers 28) og han gir dermed athenerne kredit for deres gudstro. Men dialogen tok slutt da Paulus begynte å forkynne og proklamere evangeliets sannhet som unik og universell. Ut fra Bibelen er det tydelig at den allmenne Guds åpenbaring er tilgjengelig for menneskets fornuft,

36) Barbarer-begrepet var utelukkende negativt definert i antikken, da alle ikke-hellenere per definisjon var barbarer, selv om de ikke nødvendigvis hadde noe til felles utover dette. Det bipolare begrepsparet hellener/barbar var asymmetrisk fordi grekerne var en bestemt gruppe, men «bárbaroi» bare var en samlekategori. […]. Både romere og grekere så seg selv i verdens sentrum, og definisjonen av «barbar» var svært enkel: Alle som ikke var romere eller grekere, var barbarer. (http://www.fou.uib.no/fd/1996/h/506001/kap01.htm). Lesedato 20.09.13.

37) Jf. Gärtner, 1955 og Dahle 2001. Den såkalte naturlige teologi, bygd på fornuft og erfaring, er motsatt til den overnaturlige teologien, dvs. den som bygger på den spesifikke Guds åpenbaring i Bibelen. Dette resonnement om fullkommenhetens idé kalles Descartes' ontologiske Guds bevis, dvs. ett bevis som gjelder Guds vesen. (Se Lübcke 1988:109).

samvittighet og erfaring (jf. Salme 8 og 19; Apg 17,27; Rom 1 og Rom 2,14), mens den spesifikke Guds åpenbaring er derimot ikke det. Den spesielle åpenbaring inneholder noe annet og noe mer enn det den menneskelige fornuften kan komme opp med, eller forstå uten Guds hjelp (jr. Rom 11,33f., 1 Kor 2,6f.). Bibelens genuine frelsesbudskap – som altså er innholdet i det vi kaller den spesielle åpenbaring, tas imot i tro – og som igjen kommer av forkynnelse av Gud ord (jf. Rom 10,17 og Ef 2,8).

Hva kan vi lære av Areopagos-talen?

Vi mener Areopagos-talen kan være en modell for oss både i forhold til tilpasning av forkynnelsen i samtidskulturen (det vi ofte kaller dialog med samtidskulturen) og i forhold til «konfrontasjon» med relativismen i samtidskulturen. Det sistnevnte kan handle om en kulturkollisjon som kan forårsakes av en betoning av evangeliets krav på å inneholde en universell sannhet.

1) Kirken kan lære seg at i møte med ulike kulturer bør forkynnelse knyttes til den erfaring av og kunnskap om Gud som folk allerede har (jf. Apg 17,28). Den erfaring og kunnskap er tilgjengelige innenfor ramme av den allmenne åpenbaring. Innenfor denne ramme kan selvfølgelig kirken ha en *dialog* med representanter for ikke kristne religioner[38] og med alle mennesker av god vilje. Dialogen her kan handle dels om det faktum at Gud har skapet verden og dels om felles sosialetiske mål – som er fornuftsmessig fundert – som kamp mot det onde, urettferdighet og miljøforurensning.

2) Som kristen kirke må vi i dag også være overbevisst om at det finnes *en grense* for religionsdialog eller tilpasning til samtidskulturen. Og det er her vi mener at proklamasjonen av evangeliets sannhet begynner (Apg 17, 30f.). Slik proklamasjon ble av athenerne oppfatt som problematisk, og den vil bli oppfattet problematisk i enhver samtidskultur, spesielt om den er preget av sannhets- og normativ etisk relativisme eller pluralisme.

3) Kirken må stålsette seg i forhold til at samtidskulturens utfordring må tas på alvor, men *uten kompromiss* i forhold til spørsmålet om evangeliets absolutte, ufravikelig sannhet (jf. Apg 17,31). Her vil det være viktig å ta Carrolls (2000) kombinasjon av menighetens tilpasning og motstand til kulturen på alvor.

38)) Jf. Barbosa da Silva, 2016:119-127.

4) Det er viktig at den kristne kirke står fast på – og argumenterer for – *sin legitime rett til å forkynne* evangeliet i ulike kulturer. Denne «formidlingsrett» til evangeliet må etter vår oppfatning primært bygges på den bibelske sannhet som gjør krav å ha en o*bjektiv og univer*sell gyldighet (jr. Matt 28,18-20; Mark 16,16; 1 Tim 2,4), se Barbosa da Silva, 2002:55f.

Disse fire grunnleggende prinsippene fra Apg 17 er konsistente med den motstand-tilpasnings-strategi som vi tidligere har nevnt, Carroll (2000). Vi kan snakke om tilpasning i den forstand at man har en åpenhet mot samtidskulturen både i forhold til å anerkjenne allmennmenneskelige verdier i det å knytte an til erkjennelsen av «den ukjente gud» (jf. Fil 4,8). Og motstand kan aksepteres – i den forstand at man ikke overskrider grensen der man må kompromisse det kristne budskaps krav på absolutte sannhet mot sannhetsrelativisme.

To spørsmål vil i følgende drøfting stå sentralt: 1) Hva kjennetegner vår samtidskulturs relativisme og hvordan bør vi som kristen menighet forholde oss til denne – med utgangspunkt i den menighetsbyggende situasjon vi kan sies å stå i, i dag. 2) Hvordan ser det teologiske fundament ut som i dagens situasjon kan være i stand til å stå fast i en tid da det synes å være vanskelig å finne «fast grunn» for tenkning og tro? Skal vi makte å bygge menigheter på den bibelske sannhet i dag, tror vi nemlig at slik fast grunn, dvs. et teologisk velbegrunnet og fast fundament, er en nødvendig forutsetning. Før vi svarer på spørsmålene 1) og 2) skal vi kort formulere kirkens utfordring i dag.

Kirkens utfordring i forhold til samtidskulturen

Samtidens to motsatte krefter

Mennesker som lever i samtidskulturen påvirkes av to «till synes motsatta krafter» som Stenmark (2012:60) formulerer det – under henvisning til sosiologien Berger (1998). [39] En av disse «kreftene» driver kulturen mot *relativisme* som bygger på den grunnleggende antakelse at det ikke finnes noen absolutter verken innen vitenskap, religion, moral eller noen andre menneskelige erfaringer. Den andre «kraften» er, i følge Stenmark, den som driver mot ulike former for *absolutisme*,

39) Jf. Stenmark (2012:60). Scientism innebærer at vitenskap kan forstå og forklare alt – noe som selvfølgelig gjør religion overflødig.

som religiøs fundamentalisme eller scientisme. I lys av disse to «kreftene», må man altså velge enten å finne tilbake til de «gamle» religiøse røttene eller la vitenskapen utgjøre det nye og sikre livsfundament (ibid.). Vi mener at begge disse «kreftene» kan være ødeleggende for en autentisk forkynnelse og menighetsbygging i dag – om man ikke har lært å forholde seg til disse «kreftene» på en ryddig måte. Relativismen, som vi er opptatt med i dette kapitlet, sier at sannheten, kunnskapen, virkelighetssyn og etiske normer varierer fra kultur til kultur.

Det er relevant å skille mellom tre former for etisk relativisme: a) Deskriptiv eller kulturrelativisme som hevder at etiske normer varierer fra kultur til kultur. b) Metaetisk relativisme som hevder at «… in the case of basic ethical judgments, there is no objectively valid, rational way of justifying one against another; consequently, two conflicting basic judgements may be equally valid» (Frankena 1973:109). Og c) normativ etisk relativisme som hevder at «what is right or good for one individual or society is not right or good for another, even if the situations involved are similar» (ibid.). Vi mener at c) er feilaktig (falsk) og at etisk relativisme kan være sann i betydning av a) og b) uten å være det i betydning av c). Dessuten synes c) å krenke etiske normers koherens og universaliserbarhet (ibid.). Mot c) forsvarer vi såkalt svak etisk objektivisme som hevder at «there is a *core morality*, a determinate set of principles that are universally valid (usually including prohibitions against killing the innocent, stealing, breaking of promises, and lying)». (Audi 1995:690; Beauchamp og Childress, 2013:2-5, 25 og 410f.).

Ordet absolutisme står her i motsetning til relativisme. Mens en som forsvarer av religiøs eller vitenskapelig absolutisme hevder at han/hun «eier» absolutt kunnskap, hevder en kunnskapsrelativist at all kunnskap er relativistisk, dvs. at den varierer fra kulturkontekst til kulturkontekst. Scientismen er en form for absolutisme som hevder at vitenskap eier den absolutte kunnskapen og kan gi svar på alle spørsmål (Stenmark 2012:60 og Stenmark 2001).

At både kunnskapsrelativisme og kunnskapsabsolutisme kan sees på som en fare for evangeliet, kan forklares som følger: Om evangeliets sannhet er relativistisk på samme måte som alle menneskelige skapte ideologiers sannhet, finnes det ingen grunn å prioritere evangeliets budskap fremfor andre budskap fra andre religioner, politiske ideologier, filosofier, osv. Og videre: Om religiøs fundamentalisme og vitenskap gjør krav på å eie den absolutte sannheten, da har evangeliet ingenting nytt å tilby mennesket, verken av religiøs, etisk eller annen kunnskap eller erfaring. Kirken konfronteres med begge disse dilemmaene i dag.

I menighetsutviklende tenkning og praksis i dag møter vi både relativisme og absolutisme. Innenfor det evangelikale og pentekostale del av kirkebildet – og innenfor den type menigheter som vi primært henvender oss til med denne med dette kapitlet, kan det se ut til at absolutismen i stor grad har fått form av en «bibelfundamentalisme». Med dette mener vi et bibelsyn og en bibelbruk som anvender bibelord og tekster nokså direkte inn i vår situasjon i dag uten å ta noe særlig hensyn til de historiske og kulturelle forhold. I tillegg er man i bibelfundamentalistiske kretser lite opptatt av historisk og faglig tolkning av Bibelen (Barr 1984). Denne type fundamentalisme er en absolutisme som på mange måter kan sies å være en reaksjon på nåtidskulturens relativisme i teologien og kulturen – som for eksempel motstand mot liberal teologi (McGrath 1996:119f.).

Vi anser at sannhetsrelativismen og normativ etisk relativisme utgjør en større fare for menighetsutviklende tenkning og praksis enn fundamentalisme. Og grunnen til dette mener vi er følgende: For det første er det slik at ulike utgaver av bibelfundamentalisme – selv om denne både representerer dårlig teologi og dårlig strategiske tilnærming til menighetsutviklende tenkning og praksis i dag, har den allikevel en vilje til å holde fast ved Bibelens krav på å inneholde absolutte sannhet og til å stå for dette. Problemet er at fundamentalismen ikke skiller mellom Bibelens krav på absolutte sannhet og menneskets mangelfulle kunnskap om den. For det andre mener vi at relativismen – i form av liberalisering av teologien og ukritisk åpenhet mot kulturen, er farligere enn fundamentalismen – fordi den forkaster tanken på at det finnes en absolutt og universell sannhet. Relativismen motsier og reduserer Bibelen til et rent menneskelig verk. I det følgende vil vi derfor fokusere primært på relativismen som utfordring for kristen tenkning og menighetsutviklende praksis i dag.

Kirkens doble utfordring

Agne Nordlander (2002:68) hevder at den kristne kirke står overfor en dobbel utfordring i dag, og han sier at kirken derfor må løse to oppgaver – en teologisk og en samfunnsmessig.

> *Den teologiska uppgiften* kan uttryckas så här: Hur ska vi vara trogna mot Jesu Kristi auktoritet och missionsbefallning till sin kyrka? *Den samhälleliga uppgiften* kan uttryckas så: Hur skall vi befordra fred, social och politisk försoning mellan raser, folk, kulturer, olika religiösa bekännare? Hur ska vi motverka rasism, främlingsfientlighet och

> fördomar? Hur ska vi bygga det samhälle som vi ber om med rättvisa och trygghet för alla? (Nordlander 2002:68, kursiveringene er våre.)

Løsningen på den første oppgaven forutsetter at troen på det som Bibelen sier om Jesus (og den treenige Gud) og mennesket er sant. Løsningen av den andre oppgaven forutsetter at bibelens krav på å inneholde universelle etiske verdier, som i prinsippet er normative for alle mennesker er sant og universelt gyldig (jf. Beauchamp et al. 2013:2-5 og 410). Ettersom vi har et spesielt fokus på menighetsutviklende tenkning og praksis, ønsker vi å fremheve den utfordring og det vi kan kalle den strategisk-kirkelige oppgave som kan sies å ligge i forlengelse av de to oppgavene som Nordlander nevner. Skal kristne menigheter i dag kunne bidra til «samfunnsbygging» – til fred, sosial og politisk forsoning og motvirke rasisme, fremmedfiendtlighet og fordommer, som Nordlander uttrykker det, anser vi at kirker og lokale forsamlinger må bevisstgjøres både på det kristne frelsesbudskaps sannhet og aktualitet og ved at man ved egen (kristen) livsstil modellerer det liv og de kristne sosialetiske prinsipper som man ønsker å påvirke samfunnet/verden med. Disse to oppgavene henger imidlertid intimt sammen – siden det er en svært nær sammenheng mellom dogmatikk og etikk, tro og gjerning (jf. Matt 7,17f. Gal 5,22; Jak 2,17og 26; Tit 1,16).

Relativismens fare for den kristne kirke i dag mener vi kan beskrives som et angrep på kirkens identitets- og oppdragsforståelse. Vi er nemlig overbevist om at de oppgavene som vi som kristen kirke – og som lokale menigheter – står overfor i dag, ikke lar seg løse om vi gir etter for en relativisme som stiller spørsmålstegn ved det grunnleggende sannhetsinnhold i det kristne budskap (sk. sannhetsrelativisme) og som har oppgitt tanken på at det finnes etiske normer av allmenn karakter, sk. normativ etisk relativisme (jf. Beauchamp & Childress 2013:2-5, 25; Hare 2000;459f.; Pinckaers 1995/2004:452f og 463f.).

Nordlander formulerer en «fundamentalteologisk förutsättning» for løsning av det han kaller den teologiske, dvs. kirkens første oppgave. Vi kommer i det følgende også til å bruke Nordlanders argumentasjon mot sannhetsrelativismen. For løsning av kirkens andre oppgave (i følge Nordlander), ønsker vi å referere til en klassisk kristen humanistisk etikk – som gjør krav på å være universell – og som alternativ til normativ etisk relativisme som benekter eksistensen av universelle normer. Det standpunkt som vi forsvarer, ønsker vi å bruke til å angi noen strategisk sett viktige holdepunkter til hvordan lokale menigheter bør forholde seg til samtidskulturen.

Om sannheten og menneskets kunnskap om den

Generelt om sannhet og kunnskap

For å kunne argumentere mot sanningsrelativisme som utfordring for kirken i dag, vil vi kort analysere begrepene sannhet og kunnskap og dere innbyrdes forhold. Kunnskapsbegrepet er nært relatert til sannhetsbegrepet. For å forstå hva kunnskap er, må man dels forstå hva sannhet, tro og virkelighet er, dels forstå hvordan de er nært relaterte til hverandre.[40] Siden Platon (427-347 f.Kr.) til våre dager har menneskets kunnskap om virkeligheten blitt definert som «Sann tro, kombinert med grunn».[41] Men hva er da sannhet?

Vi vil presentere her fire relevante definisjoner av sannhet. Den eldste og mest kjent er a) korrespondanseteori. I sitt verk *Metafysikken* formulerer Aristoteles (384-322 f.Kr.) en etter vår oppfatning populær definisjon av sannhet og usannhet på følgende måte. «Sannhet = Å si om det som er at det ikke er, eller [å si] om det som ikke er, at det er, er usant, mens å si om det som er at det er og om det som ikke er, at det ikke er, er sant.» (jf. Hauge, 2001:19f.). Denne definisjonen er blitt stående som den klassiske definisjon av sannhet. Også i vår tid brukes denne definisjonen av sannhet, i hverdagsliv, filosofi og vitenskap, spesielt i naturvitenskap (Stenmark 2013). Thomas Aquinas (1225-1274), på linje med Aristoteles' definisjon av sannhet, bruker en korrespondanseteori om sannhet[42] som innebærer at «Sannhet er samsvar mellom ting og intellekt.» (Latin *adaequatio rei* et *intellectus*).[43] Hva som menes med korrespondanse kan illustreres slik: Utsagn «det ligger en bok på bordet» er sant, hvis og bare hvis det faktisk ligger en bok på bordet.[44] Dette er en definisjon av sannheten forstått som egenskaper i våre tanker, trosforestillinger og utsagn, som kan være skriftlig (som Bibelens tekster), eller muntlig når vi eksempelvis samtaler, foreleser, diskuterer eller forkynner evangeliet. Denne definisjon av sannhet forutsetter

40) Her mener vi den virkelighet som i prinsippet er tilgjengelig for menneskets erfaring og kunnskap

41) Føllesdal et al.1990:35 (eng. *justified true belief*).

42) Denne definisjon han tilskrives en jødisk nyplatonist fra 800-tallet, Isaac Israeli. Enkelte filosofer (Frege, Wittgenstein) har hevdet at sannhet er et primitivt logisk begrep som ikke kan analyseres eller gjøres nærmere rede for, da det nettopp må forutsettes i enhver redegjørelse. I kristen filosofi er åpenbaringen i siste instans kjennetegnet på sannhet. (Store Norsk Leksikon).

43) Dette er MacIntyre definisjon i følge Murphy 1997:125. MacIntyres definisjon er en presisering av *adequatio rei et inttelectus* (Aristoteles).

44) Jf. Stenmark 2013:142-144.

et *empirisk* syn på sannhet (jr. utsagnet «det ligger en bok på bordet»). Ordet empirisk innebærer her at det som er sant avgjøres ved hjelp av observasjon og erfaring (gresk *empeiria*) av virkeligheten utenfor språket og menneskets tanke.

b) Koherens som sannhetsdefinisjon sier at «et utsagn er sant når det er forenlig med et system av andre utsagn som antas som *sanne*».[45] Denne teori baseres på et *logisk* eller *semantisk* syn på sannhetsbegrep (jr. utsagnet: «en kvalitativ helhet er større enn summen av dens deler.»)[46] Dette utsagnets sannhet uttrykkes i hva som menes med «helhet», «deler», «større enn» og «summen av». I betydningen b) baseres sannheten kun på språklig mening og logikk. Dette sannhetsbegrepet er spesielt egnet for matematikk. c) En pragmatisk definisjon av sannhet hevder at en oppfatning er sann om den viser seg nyttig eller fruktbar for menneskelig praksis eller for vitenskapen. Det greske ordet *pragma* betyr «gjerning eller virksomhet» (Hauge, 2001:26). Pragmatisme er definisjonsmessig relativistisk. Det som er nyttig/sant for meg behøver ikke være nyttig/nyttig for andre. Vi skal si mer om en slik relativistisk tenkemåte senere. Til slutt: d) Sannhet i ontologisk mening som «identitet mellom virkeligheten og gudommelig intelligens» (Lahr, 1968:433).

Kunnskap er et relasjonsbegrep som forutsetter eksistensen av to ting: «Den som vet noe» og «det noe som er gjenstand for viten eller kunnskap». Om en person, la oss kalle ham Per, sier at han «vet at det ligger en bok på bordet», foreligger det en logisk relasjon mellom Per (kunnskapssubjektet) og «boken på bordet» (kunnskapsobjektet). Relasjonen kan beskrives ved hjelp av verdien sant eller usant, dvs. det Per sier seg vite, kan være enten sant eller usant. Pers kunnskapskrav som går på at det ligger en bok på bordet må oppfylle mint tre betingelser: 1) Per må tro at (holde for sant at) det ligger en bok på bordet, 2) det må være sant at det liger en bok på bordet – og 3) Per må ha gode grunner for sin tro.[47] Hva som kan utgjøre Pers gode grunner for sin tro kan være at Per ser boken på bordet, rører ved dem, hører andre mennesker sier at det forholder

---

45) Store norske leksikon: https://www.google.no/search?q=koherensens+sannhet+begrep&spell=1&sa=X&ved=0ahUKEwjt0tXl2__XAhVBQZoKHUnUAM4QBQgkKAA&biw=819&bih=482. (Lesedato 20.09.13).

46) Et eksempel på en kvalitativ helhet er en levende organisme. Den er mer enn summen av de ulike komponenter på denne og deres funksjoner. Det logiske sannhetsbegrepet blir i blant kalt koherensteori om sannhet.

47) Gittier (1963) hevder at betingelsene 1), 2) og 3) for kunnskap ikke er tilstrekkelige for definisjon av kunnskap. Men synes å akseptere at de er nødvendige. Se en innvending mot Gittier i: https://snl.no/teorier_om_kunnskap. (Lesedato 20.09.13).

seg slik som han tror, etc. Den slags tro som inngår i kunnskap er «tro at» (eng. *believe that*) som må skilles fra «to på» (eng. *believe in = faith,* fortrøste seg på). Det betyr at den som vet også tror i den betydningen at om Per vet at det ligger en bok på bordet kan han ikke alvorlig si at han ikke tror det. Derimot kan Per logisk sett si at *han tror at* «det ligger en bok på bordet» men at han ikke *vet* det, dvs. han ikke vet om det er sant at det ligger en bok på bordet.[48] En illustrasjon fra Bibelen om forholdet mellom «tro at» og «tro på»: «Du tror at Gud er én? Det gjør du rett i. Også de onde ånder tror det – og skjelver!», Jak 2,19. Altså, de onde ånder *tror at* Gud er én. Men de tror ikke *på* Gud ved at de har en troens relasjon (tillit) til ham. Den religiøse troen handler altså om både «å tro at» (å holde for sant at Gud eksisterer) og «tro på» (å ha tillit til Gud). Men «tro at» er en nødvendig (men ikke en tilstrekkelig) betingelse og en del av all kunnskap.[49]

Ved en vanlig kunnskap *tror* kunnskapssubjekt (i dette tilfellet Per) at det er sant det som han erfarer. I Guds åpenbarte kunnskap *tror* man – eller den troende holder fast ved – at det som Gud åpenbar er sant. Men i begge tilfellene må man tro. Forskjellen er at den religiøse troen handler om både «å tro at» (å holde for sant at Gud eksisterer) og «tro på» (å ha tillit til Gud). Det som gjør åpenbaringskunnskap sikker og pålitelig er ikke i første omgang menneskets evne til å avgjøre hvorvidt innholdet i åpenbaring er sant eller falsk – uten tro på/tillit til Gud som åpenbarer en sannhet.

Forskjellen mellom kunnskap og sannhet kan illustreres som følger. Det kan være *sant* at det ligger en bok på et bord uten at noen vet det. Men når noen (her: Per) sier at han vet at det ligger en bok på bordet, for at dette skal være et uttrykk for en ekte viten/kunnskap hos Per, så må det være *sant* at «det ligger en bok på bordet». Det betyr at andre mennesker, uavhengig av Per, kan bevitne hvorvidt det er sant at «det ligger en bok på bordet». En annen viktig forskjell mellom kunnskap og sannhet er – som Stenmark (2013:148) sier – at man kan «äga kunskap men man kan aldrig äga sanning».

Det bør også poengteres at mens kunnskap er et relasjonsbegrep, er sannheten og *virkeligheten* ikke det. Kunnskap er et relasjonsbegrep fordi kunnskap, som vi har sett, bare kan eksistere som en relasjon mellom mennesket og virkeligheten og mellom mennesket og Gud som en *sui generis* virkelighet. Virkeligheten og

48) Føllesdal et al. formulerer den tredje betingelsen (kravet) som: N (her Per) har meget god grunn til at tro på (her at det ligger en bok på bordet). For mer om kunnskapsbegrepet, se Barbosa da Silva och Andersson 1993/1996:132f.

49) Se Gittier (1963) og Gittier i: https://snl.no/teorier_om_kunnskap. (Lesedato 20.09.13).

sannheten derimot kan eksistere uten en slik relasjon. Det innebærer at selv om mennesket ikke skulle eksistere, så kunne likevel virkeligheten og sannheten eksistere, dvs. de er det de er, uavhengig av mennesket (eller noe vesen som kan være bevist om dem). Med andre ord, kan det være et *faktum* (dvs. *sant)* at en bok ligger på bordet uten at noen vet det. *Bibelen lærer at Gud og verden eksisterte før mennesket eksisterte og før mennesket erfarte og/eller erverve seg kunnskap om verden. Og at Gud fortsetter å eksitere også etter at verden har opphøret å eksistere (2 Pet 3,13; Åp 21,1-6).*

Sannhet, kunnskap og mening

Det er også viktig å skille her mellom mening eller betydning, kunnskap, virkelighet og sannhet. Meningen i utsagnet «det ligger en bok på bord» er den samme og uforanderlig uansett om utsagnet er sant (at det faktisk ligger en bok på bordet) eller falskt. Med andre ord må man forstå meningen i utsagnet før man spør om det er sant eller falskt. Meningen er gitt i språket, sannhet er gitt i virkeligheten, mens kunnskap er forholdet mellom meningen (språket) og virkeligheten.

Som en oppsummering vil vi understrekke følgende. Kunnskap forholder seg til sannhet på følgende måte. Det vi her ønsker å få fram, er at kunnskap alltid forutsetter sannhet, dvs. må inneholde sannhet. Det må være sant at «det ligger en bok på bordet» før man kan ha kunnskap om det. Men det kan vare *sant* at «det ligger en bok på bordet» uten at noen vet det. Et annet illustrativt eksempel er astronauten Gagarin. Av det faktum at Gagarin med sin romferd ikke hadde sett, erfart eller fått kunnskap om Gud, følges ikke av det at Gud ikke finnes – til tross for at han sa at Gud ikke finns siden han ikke hadde sett ham. For det andre må det poengteres at i kunnskap inngår tro (tro *at* noe er sant). Som tidligere påpekt, kan ikke den som vet at «det ligger en bok på bordet», logisk sett, si «jeg vet det, men jeg *tror* det *ikke*». Men han/hun *kan* (rent logisk) si: «Jeg *tror det*, men jeg *vet det ikke*».

I lys av vår gjennomgang av sannhetsbegrepet er det viktig å skille mellom 1) villfarelse eller usannhet og sannhet 2) sannheten i kunnskapsteoretisk betydning (som en egenskap hos menneskets utsagn eller trosforestillinger) og 3) at sannhet som egenskap er (i følge korrespondanseteorien om sannhet) er helt avhengig av ytre ting (virkeligheten utenfor menneskets bevissthet eller opplevelser (Russell 1968:98; Groothuis 2000:90f.) I det følgende skal vi konsentrere oss om Bibelens syn på sannhet og kunnskap som et prinsipielt fundament for vår kritiske og

konstruktive analyse av vår tids relativisme i forhold til sannhet, kunnskap, verdier og virkelighetssyn.

Evangeliets absolutte sannhet vs. menneskets relativistiske kunnskap

Her vil vi argumentere for at Bibelen presenterer sitt budskap og evangeliets sannhet som noe reelt og objektivt eksisterende, universelt gyldige og evige – og uavhengig av menneskets bevissthet, kunnskap om eller erfaring av den. Vi mener at dette står i kontrast til sannhetsrelativisme som ofte synes å være dominerende i dagens teologiske debatter også innenfor evangelikale kretser. Dette er også noe av bakgrunnen for at vi i det følgende ønsker å gi en avklaring på det vi oppfatter som a) Bibelens realistiske og absolutte syn på sannhet og b) menneskets relativistiske kunnskap om den bibelske sannheten.

Bibelens realistiske og absolutte syn på sannhet

Et av de mest fundamentale begreper i Bibelen er sannhet. Andre fundamentale begreper er Guds hellighet, kjærlighet, rettferdighet, frelsesmakt, visdom, autoritet, etc. Anvendt på Gud har disse begreper en absolutt mening: Gud er den hellige, han er kjærligheten, rettferdigheten, den allvitende, den allmektige, sannheten, godheten, skjønnheten, etc. Og den bibelske sannheten om Gud gjør krav på å være realistisk, objektiv, uforanderlig, absolutt, universelt gyldig, fullkommen og evig. Fra Guds synsvinkel er den ikke subjektiv, relativistisk, bristfeldig og partikulær. I vår pluralistiske og relativistiske kultur er det viktig at den kristne kirke må være seg bevisst den store forskjellen det er mellom Bibelens absolutte sannhetsbegrep og den sannhetsrelativisme som i dag gjør seg gjeldende i kulturen, vitenskap, etikk og teologi.[50] Dette innebærer at den kristne menigheten ikke kan løse sin dobbelte oppgave (jf. Nordlander 2002:68) med utgangspunkt i et relativistisk syn på evangeliets sannhet. I det følgende ønsker vi derfor å gi en faglig – og det vi mener er – en vitenskaps-filosofisk holdbar begrunnelse både for det vi oppfatter som et bibelsk syn på sannhet – og på forholdet mellom dette syn på sannhet og menneskets relativistiske kunnskap om denne sannhet.

Når vi sier at evangeliets sannhet er *realistisk*, så innebærer det for det første at sannheten eksiterer uavhengig av mennesket. Russell sier: «en trosföreställ-

50) Som Pinckaers (1995:430f.) påpeker, garantere eksistensen av absolutte sannhet menneskets integritet, sosialetikk og samfunnsorden.

nings sannhet eller falskhet alltid beror på någonting som ligger utanför själva trosföreställingen» (Russell 1968:96). Det betyr at mennesket ikke selv skaper sannheten, men mennesket kan bare finne den, oppdage den – og lære sannheten å kjenne. Dette gjelde i vitenskap, filosofi, teologi, etc. Jesu forkynnelse inneholder dels deler av GT (dvs. sannheter som troende jøder og kristne aksepterer som ekte eller sann åpenbaring av Gud), dels sannheter som Gud hadde åpenbart for Jesus selv, som Guds sønn, og for hans apostler. Jesus sier: «Jeg er … sannheten» (Joh. 14,6) i samme betydning som Gud er sannheten i følge GT (jr. 5 Mos 32,4; Sal 31,5; Jes 65,16). At det er slik, skyldes at Jesus er «en utstrålning av Guds herlighet og bildet av hans vesen…» (Hebr 1,3).

Nordlander beskriver *realismen* i sannheten om Guds eksistens som følger: «Gud er Gud, om alle land lå øde, Gud er Gud, om alle man var døde, som den norske salmedikteren Peter Dass uttrykker det […]» (Nordlander 2002:70).[51] Ellers er det viktig å påpeke at evangeliets syn på sannhetsrealisme er knyttet til Bibelens syn på Jesus Kristus. Og her er den bibelske presentasjonen klar: «I Jesus Kristus finnes hele guddommens fylde» (Kol 1,19; 2,9f), han er «i går og i dag den samme, ja i evig tid» (jf. Heb 13,8; Joh 1,1-18; Kol 1,15-20). Jesus Kristus er «Alfa og Omega, den første og den siste, begynnelsen og enden» (Åp 21,6; Apg 22,13). Både Jesus og apostlene så på evangeliet som sannheten om Gud og mennesket og om deres innbyrdes forhold. Og de hevder at det budskap som de forkynner er sant, men det betyr ikke at apostlene *forstod* alt som Jesus sa, noe som jo fremdeles kan sies å utgjøre en utfordring for kirken. Dette uttrykker C. H. Dodd på følgende måte:

> It is certainly true that the evangelists have preserved statements about Jesus which neither they nor other early Christian writers appreciated in their full significance. […]. At least, the Church was honest enough to tell stories and report sayings of its Master which transcend its own thought and practice, and remain a challenge to the Church of later days. Here Someone 'above the heads of His reporters', and the extent to which their best imagination could have invented the words and deeds attributed to Him must be strictly limited. (Dodd 1928:227f.)

En måte å teste Jesus-budskapets sannhet på er å leve etter det (Joh. 8,31f.) Misjonsbefalingen (Matt. 28,18-20; Mark 16,16) forutsetter at evangeliet er sant

51) Dette er en ontologisk påstand om Guds vesen og eksistens.

og universelt gyldig, uavhengig av kulturer.[52] Paulus innså klart at forkynnelses ytre betingelser (budskapets «innpakning») må kontekstualiseres. Han uttrykte selv dette ved at han ønske å være en greker for greker, jøde for jøder, osv. – for å vinne mennesket for Gud (1 Kor 9,19-21). Men samtidig kjempet Paulus for at evangeliets sannhet skulle være uforanderlig. Hans realistiske syn på sannhet forutsettes i hans beskrivelse av oppstandelse (1 Kor 15, 14f.).

Når vi framhever at evangeliets sannhet er objektiv, *absolutt* og ikke relativistisk eller subjektivistisk, mener vi at det gjør krav på å være gyldig i alle tider og i og for alle kulturer. Som det framgår av NT – og spesielt i brevlitteraturen, forkynte Jesus og hans apostler et og samme evangelium i og for helt forskjeller kulturer. Når Jesus i bønnen i Joh. 17,17 ber for sine disipler, ber han: «Hellige dem i sannhet; ditt ord er sannhet». Jf. også Joh 16,13 der Jesus sier til disiplene: «Men når han kommer, sannhetens Ånd, skal han veilede dere til den fulle sannhet». Paulus omtaler den tradisjon som han hadde fått (og som han ikke har «konstruert» selv) – som noe han er kalt til å tradere eller videreformidle til andre (1 Kor 11,23). Apostelen Judas taler om denne tradisjonen som «den tro som én gang for alle er overgitt til de hellige» (Judas 1,3). Som vi også tidligere har påpekt, mente Paulus at menigheten er sannhetens søyler/støtte/pilarer (jr. 1 Tim 2,4, 1 Tim 3,15. 2 Tim 2,25). Evangeliets sannhet er også ren, uforanderlig og ukrenkelig (Joh 10,35). Videre er Guds ord evig sannhet og forblir så til evig tid (1 Pet 1,23). Skriften kalles «Kristi ord» (jf. Kol 3,16).

Ut fra denne korte gjennomgang av skriftsteder, kan vi slå fast at i Bibelen er sannheten teosentrisk og derfor absolutt.[53] Med dette menes at Bibelens sannheter er uttrykk for Guds egenskaper, makt, hellige natur, vilje og plan for mennesket og verden, som noe objektive åpenbart i Bibelens tekster.

For Gud korresponderer sannhet med hans absolutte kunnskap og persepsjon av virkeligheten.[54] Dette impliserer et realistisk syn på Bibelens sannhet, dvs. den er ikke skapt av mennesket og den gjelder uavhengig av menneskets forståelse av den (jf. Dodd, 1928;227f.) *Bibelen hevder at den inneholder en sannhet som er objektiv, absolutt, uforanderlig, fullkommen, universell og evig, men at menneskets*

52) Universelt gyldig betyr ikke at det faktisk aksepteres overalt. Det betyr at fra Guds synsvinkel er det akseptabelt, viktig, nødvendig og til alles beste.

53) Jr. http://www.frontlinemin.org/truth.asp. (Lesedato 20.09.2013).

54) Jr. http://www.frontlinemin.org/truth.asp. (Lesedato 20.09.2013).

kunnskap eller kjennskap til den bibelske sannheten er ufullkommen og foranderlig (1 Kor 13,12; Ef 1,17-19; Fil 3,12).[55]

Sannhetsrealisme som grunnleggende i forsvar av evangeliet

I hele kirkens historie har apologeter (fra greske *apologia* = forsvar) av den kristne troen argumentert for at Bibelens lære om den treenige Gud er sann. Fra slutten av forrige århundre har imidlertid en del kristne forkastet den argumenterende eller apologetiske måten å forsvare Bibelen på – i hovedsak av den grunn at man ikke lengre tror at Bibelen inneholder en objektiv og universelt gyldig sannhet. I sin bok *Djevelen dypper penner*, beskriver den store apologeten C.S. Lewis (1983) hvordan en eldre djevel (eng. *Skrewtape*, no. Tommeskrue) bør undervise en yngre djevel, sin nevø (eng. *Wormwood*, no. Malurt) og instruerer ham om hvordan han skal lure en kristen person til å leve utenfor menighetens felleskap slik at han kan miste sin tro. Malurt skal ikke bruke argumentasjon basert på fakta og *objektiv sannhet,* men «slagord». Tommeskruen skriver:

> Kjære Malurt!
>
> Jag fester meg ved det du sier om å lede pasienten din i valg av bøker og om å passe på at han treffer sin materialistiske venn ofte. […] Han [din pasient] tenker ikke først og fremst på om læresetninger er *sanne* eller *falske*, men på om de er *akademiske* eller *praktiske*, *foreldet* eller *aktuelle, konvensjonelle* eller *fordomsfri*. *Slagord*, ikke saklig bevisføring, er vår beste forbundsfelle når det gjelder å holde ham borte fra kirken. Kast ikke bort tiden med å få ham til å tro at materialismen er *sann*! Få ham til å tro at den er sterk eller fast eller djerv – at den er fremtidens filosofi. *Det er den slags ting han legger vekt på*. (Lewis, 1983:9 og 12 - med våre kursiveringer).

Og videre sier Tommeskrue til Marlurt: «Hold tankene hans borte fra den enkle motsetningen sant – usant» (ibid., side 44). Selv om Lewis skrev sin bok

55) Man kan resonere på liknende måte om forholdet mellom vitenskap og virkeligheten; Den virkelighet som Newton beskrev i relasjon til de fysiske lover han kjente til, synes å være samme virkelighet som Einstein beskriver ved hjelp av sin relativitetsteori. Med andre ord gjør Newton og Einstein ulike beskrivelser av én og samme virkelighet ved hjelp av ulike språk; den klassiske fysikkens, respektive atomfysikkens språk.

i 1942, er den høyaktuell, interessant og meget relevant i dag når det gjelder de kristnes forsvar av sannheten. I motsetning til djevelen – som er en løgner – er profetene, Jesus og hans apostler sannferdige og dypt interesserte i sannheten. Ja, de var så overbevist og overgitt til sannheten, at de gav sine liv for den. Og de argumenterte alle rasjonelt for at Guds ord er sant. Apostelen Paulus argumenterte med både jøder og grekere/hedninger for å overbevise dem at Jesus Kristus er Messias (jf. Apg 17,1-32). Apostelen Peter oppfordrer de kristne til alltid å være beredt til å argumentere for sin tro (1 Pet 3:15f.). Skal vi ta disse skriftstedene og disse apostoliske utfordringene på alvor, må vi tro at dette også gjelder i dag i vår pluralistiske verden og relativistiske kultur.

Om Bibelens absolutte sannhet, kunnskapsrealisme og kunnskapsrelativisme

Et *realistisk* kunnskapssyn innebærer at det som er gjenstand for kunnskap (kunnskapsobjektet) er gitt i virkeligheten, dvs. ikke er helt konstruert av mennesket (kunnskapssubjektet). Bibelen forutsetter att Gud og hans åpenbarte vilje og plan – som gjenstand eller «objekt» for menneskets kunnskap – eksistert *reelt, objektivt* før alt annet hadde eksistert (1 Mos 1,1f.), at Gud er grunnen for alle tings eksistens (Apg 17,24-28; Heb 1,3) og at Gud eksisterer og kommer å eksistere når alle ting opphører å eksistere (2 Pet 3,10f. Heb 13 og Åp 21,1-6). Det betyr at Bibelens beskrivelser av Gud illustrerer et *realistisk* syn på kunnskap, uansett hvordan profetene, Jesus og apostlene fikk denne kunnskap (jr. åpenbaringsbegrepet – som vi straks skal si noe mer om). Siden det er slik at sannheten er en nødvendig del av kunnskap (se vår definisjon over) kan man si at det bibelske realistiske kunnskapssynet innebærer et realistisk sannhets- og kunnskapsbegrep. Nordlander beskriver kirkens tro på Bibelens absolutte sannhet og realistiske kunnskapssyn slik:

> Den kristna kyrkan har emellertid från första tid tillerkänt de bibliska skrifterna, trosregeln, trosbekännelser och de grundläggande kristna dogmerna *absolut sanning* utifrån *en realistisk syn på kunskapen* og utifrån en *korrespondensteori om sanningen*. Realismens kunskapsteori innebär att ett yttre objekts existens och de kvaliteter som vi uppfattar hos detta är oberoende av att det uppfattas av någon. Överfört på Gud som trosobjekt «Gud er Gud, om alle land lå øde, Gud er Gud, om alle

> mann var døde, som den norske psalmdiktaren Peter Dass uttrycker det i SPs 649:2. (Nordlander 2002:70). (Kursiveringene er våre.)[56]

Her er det viktig at man klart skiller mellom Bibelens fullkomne sannhetskrav og den bibeltroendes kunnskap om den. Bibelens syn på menneskets kunnskap om det guddommelige er imidlertid *relativistisk*, dvs. kunnskap om den bibelske sannheten er foranderlig, ikke universelt gyldig, ikke evig og ikke fullkommen (jf. Niebuhr 2001:xxii; 1 Kor 13,12f.). Den er partikulær og har karakter av å være stykkevis og delt (jf. 1 Kor 13,12).[57] Bibelens fullkomne sannhet gjelder først og fremst Guds virkelighet eller/og vesen, Jesus Kristus som sann Gud og sant menneske, menneskets syndige natur, menneskets forhold til Gud og Guds frelsesplan med mennesket og verden. At menneskets ikke kan ha fullstendig kunnskap om Bibelens absolutte sannhet, avhenger av menneskets mangelfulle evne til å forstå og lære å kjenne hele den bibelske, absolutte sannheten. Den bibeltroendens kunnskapstilegnelse pågår hele livet. Den bibeltroende personen får kunnskap om *hele* Bibelens sannhet *kun* etter oppstandelsen (Joh 5,45; 6:63; 1 Kor 2,9-15;1 Kor 13,12f, Fil 2,10 og 3,12; Ef 1,15-23, 4, 13 og 23f.; Kol 3,10; 1 Joh. 2,27f. og 3,2).

Kjennskap til denne forskjell mellom Bibelens absolutte syn på sannhet og Bibelens relativistiske syn på menneskets kunnskap om denne sannhet – er viktig for forkynnelse av evangeliet og menighetsutvikling i alle tider, spesiell i møtet med dagens sannhetsrelativisme og kunnskapsrelativisme. På dette punkt kan kristne også i dag bli villedet til å overføre dette på Bibelens «sannhetsobjektet», dvs. Kristi evangelium. Det som da kan skje, er at man roter sammen disse to med de fatale konsekvensene dette får for syn på evangeliets universelle gyldighet.

Når det gjelder spørsmålet om hvordan mennesket tilegner seg *kunnskap* om evangeliets absolutte sannhet, sier Jesus at Den hellige ånd skulle lære disiplene hele sannheten (Joh 16,13). Paulus erkjenner at han ikke hadde oppnådd fullkommenheten og at de kristne kunnskap om sannheten i Skriften er og forblir stykkevis og delt før man ser Gud slik som han er (1 Kor 13,12f.; Fil 3,12). Den kristnes kunnskap om Gud og Kristus er en skatt i et leirkar (2 Kor 4,6-7). Derfor sier Paulus: «Hver og en skal holde seg til det mål av tro som Gud gitt ham» (Rom 12,3). Men det håpefulle er – i følge Paulus – at de kristne en dag skal

---

56) For sannhet om en ikke-sansbar virkelighet, se Hauge, 2001:21.

57) Denne kunnskap er realistisk og relativistisk men ikke subjektivistisk, dvs. den er ikke helt skapet av mennesket.

helt forvandles og da skal de oppleve å få kunnskap om hele Bibelens sannhet (1 Kor 13,12).[58] Som Johannes sier, vet vi «at når han åpenbarer seg, skal vi bli ham lik…» (1 Joh 3,2). Paulus ber for efeserne så at de skal få en slik kunnskap (Ef 1,15-23, 11,14-20). Se også (Joh 5,45 og vers 63; 1 Kor 2,9-15; 1 Joh 2,27f.).

Relasjonen mellom kunnskaps*realisme* og kunnskaps*relativisme* kan kort beskrives som følger. Kunnskapsrealisme innebærer som allerede påpekt at kunnskapsobjekt eksisterer uavhengig av kunnskapssubjektet. Kunnskapsrelativisme fokuserer på det faktum at kunnskapssubjektet (dvs. mennesket) og kulturelle standpunkt og/eller den kulturelle kontekst delvis påvirker kunnskapsprosessen slik at kunnskapsobjektet (virkeligheten) blir delvis eller helt konstruert.[59] Det siste innebærer at det kulturelle perspektivet (konteksten) setter sitt preg på kunnskapen. Kunnskapsrelativismen må skilles fra kunnskaps*subjektivismen* – som hevder at kunnskap varierer fra individ til individ (dvs. det som er sant for meg behøver ikke være sant for deg).[60] Og i normativ etikk innebærer subjektivisme at den enkeltes opplevelse og subjektive vurdering er grunnleggende for begrunnelse av det som er rett eller galt.[61] En kunnskaps-

58) Med tanke på menneskets stykkevise kunnskap om evangeliets absolutte sannhet, kan det være viktig å nevne J. Calvins akkomodasjonsteori. Denne handler om at Gud tilpasser sin åpenbaring (latin *accomodatio Dei revelationis*) til menneskets begrensede kapasitet til å forstå den. Denne Guds tilpasning er basis for s.k. progressive åpenbaring, som innebærer at «Mänsklighetens religiösa liv går enligt Calvin genom Guds hjälp från det lägre och sämre till det högre och bättre». (Se Gal 4,4: «… i tidens fylde sendte Gud sin sønn, født av en kvinne og født under loven.», Hebr. 1,1-3).

59) Dette syn kalles kunnskapskonstruktivisme, som kan være moderat (sosialkonstruktivisme) eller radikal – og som hevder at all kunnskap også i naturvitenskapene er konstruert (jf. Hacking 1999 og Searle 1995).

60) Se ordet subjektivisme i Store norsk leksikon.

61) Magelssen, 2013:5. Moralsk subjektivisme som «innebærer at moralen kan sammenlignes med ens personlige smak. Personlig smak er subjektiv og forskjellig fra person til person. Moralen blir da et spørsmål om hva som er rett for meg eller deg, ikke hva som objektivt betraktet er rett». Beckwith og Koukl kaller de følgende sju punktene for «relativismens sju fatale feil»: 1) Relativister kan ikke anklage andre for å handle galt fordi relativismen egentlig benekter at det finnes noe som kan betegnes som galt. 2) Relativister kan ikke klage over det ondes problem, fordi det onde kan bare eksistere dersom det er et avvik fra en standard av moralsk fullkommenhet. 3) Relativister kan ikke klandre eller ta i mot ros fordi det ikke finnes noen standard eller målestokk som definerer hva som fortjener hva. 4) Relativister kan ikke anklage noen for uærlighet eller urettferdighet. Disse to begrepene gir ikke mening i en verden uten en absolutt moralsk standard. 5) Relativister kan ikke bli bedre moralske mennesker. De kan endre sin personlige etikk, men det kan aldri bli «bedre». 6) Relativister kan ikke føre meningsfylte moralske diskusjoner. En debatt om moralspørsmål har bare mening når

subjektivist er med nødvendighet også kunnskapsrelativist, men ikke omvendt. Kunnskapssubjektivismen lar individet avgjøre hva som er kunnskap, mens kunnskapsrelativismen kan ta hensyn bl.a. til grupper av individer, kulturer og paradigmer i vurderingen av hva som utgjør kunnskap. I vitenskapelige sammenhenger er det forskersamfunnet som avgjør hva som er gyldig kunnskap.

Det vi her har forsøkt å si om vårt syn på sannhet og kunnskap er følgende: Det å lære Guds åpenbarte sannhet i Bibelen å kjenne, forutsetter – i følge Bibelen selv – at sannheten finnes, dvs. at den eksister objektivt sett – og uavhengig av mennesket. Dette handler om noe annet enn det å skape sin egen sannhet – slik som sannhetsrelativismen alltid har hevdet. Sannheten og grunnleggende etiske normer i Bibelen gjør krav på å være objektiv, uforanderlig og universelt gyldig, for alle folk. Den bibelske sannheten er altså ikke relativistisk og den er heller ikke subjektivistisk, dvs. ikke en menneskelig konstruksjon.

Menneskelig kunnskap versus guddommelig åpenbaring

Bibelen ser på Guds åpenbaring som en form for kunnskap som mennesket får på en helt annen måte enn vanlige kunnskaper om Guds skapelse. Med henvisning til *The Catholic Encyclopedia* definerer religionsfilosofen John Hick åpenbaring (*revelation*) som følger: «Uppenbarelse kan definiera som att Gud meddelar en sanning till en rationell varelse [*creature*] genom medel som inte är naturliga».[62] Normalt får mennesket kunnskap frem for alt gjennom sanseerfaring (empirisme), fornuft og/eller intuisjon (rasjonalisme) eller en kombinasjon av disse (holisme).[63] Åpenbaring slik som definert ovenfor er en helt annet kunnskapskilde som formidler en helt annet type av kunnskap som mennesket får gjennom tro (eng. *faith*) definiert som: «en övernaturlig

moralske prinsipper blir betraktet å være universelle handlingsregler. 7) Relativister kan ikke argumentere for toleranse, fordi relativistens moralske plikt til å være tolerant er selvmotsigende. Dersom det ikke finnes noen objektive moralske regler, kan det heller ikke være noen regel som krever toleranse» (http://torleiv.wordpress.com/2010/01/17/subjektiv-relativisme/). (Lesedato 20.09.13).

62) Hick 1975:65. Den opprinnelige teksten: «Revelation may be defined as the communication of some truth by God to a rational creature through means which are beyond the ordinary condition». (Hick 1963:61f.) Det bør noteres at på middelalderen snakket man om en «suprarationell kunskap» (Haglund, 1987:105f.).

63) Murphy, 1997:45f. Haglund, 1987:105f. snakker om en «suprarationell kunskap».

) Murphy 1997. Føllesdal et al. 1990:82f.

dygd varigenom vi, inspirerade och bistådda av Guds nåd, tror at det som han uppenbarat är sant.» (Ibid., 1975:65).[64]

Dette er på linje med Rom 10,17 som hevder at mennesket får tro (eng. *faith*) gjennom å høre evangeliet. Tro som overnaturlig dyd (tillit til Gud) og med hensyn til dennes innehold defineres i Heb 11,1 som: «Troen er sikkerhet for det som håpes, visshet om ting en ikke ser ikke ser.» Nye Testamentet skiller mellom «tro på» (gresk. *pistis epi/eis,* Apg 16,31; 1 Joh 5,10) i betydning av tillit (engelsk *faith/believe in* og latin *fidutia* eller *fides qua creditur*) og «tro at» (gresk *pistis hoti,* engelsk *belief that,* 1 Joh 5,1).[65] Denne siste betydning av tro er troens innhold. Tronsbekjemnnelsen er en sammenfatning av den kristne troens innehold (*fides quae creditur*), som en beskrivelse av hva som en kristen tror er sant om kristendommen.

Som tidligere sagt inngår «tro at» i og er en nødvendig betingelse for all kunnskap definert som «sann tro forent med grunn». Det er «tro på», tillit som anses av ikke-religiøse mennesker som motsatt til kunnskap. Begrepet «tro at» som en del av kunnskapsbegrep kan illustreres som følger. Ved en vanlig kunnskap *tror* kunnskapssubjekt (i dette tilfellet Per) at det er sant det som han erfarer. I Guds åpenbarte kunnskap *tror* man (eller: den troende holder fast ved) det som Gud åpenbart som sant. Men i begge tilfellene må man tror. Forskjellen er at den religiøse troen handler om både «å tro at» (å holde for sant at Gud eksisterer) og «tro på» (å ha tillit til Gud). Det som gjør åpenbaringskunnskap sikker og pålitelig er ikke i første omgang menneskets evne til å avgjøre hvorvidt innholdet i åpenbaring er sant eller falsk, uten tro på/tillit til Gud som åpenbarer en sannhet.

Det vi her påpeker er en beskrivelse av den såkalte spesifikke kristne åpenbaring. Jf. Hick (ibid.) diskuterer ulike aspekter av Guds åpenbaring i Bibelen. Men det som er mest relevant her er å betone at Bibelen taler om Guds åpenbaring som en meddelelse som kommer fra Gud som en selvstendig og reell, dvs. ontologisk objektiv entitet (latin *Deus extra nos*) til spesielle utvalgte mennesker, fremfor alt de som i Bibelen kalles profeter, Guds sønn (Jesus Kristus) og Jesu apostler (Ef 2,20f.). At Gud eksisterer reelt og objektivt er en nødvendig betingelse for

64) Orignalteksten: «a supernatural virtue whereby, inspired and assisted by the grace of God, we believe that the things that he has revealed are true.» (Hick, 1963:62).

65) Det er viktig å poengtere her at det er menneskelig å ha evne til både «å tro at» og «å tro på». Den kristne troen er en overnaturlig gave som gjør mennesket i stand å gi «tro at» og «tro på» en hellig, gudommelig sannhet, for eksempel å tro på Jesu oppstandelse.

at bibeltekster, som åpenbarings innehold, er sanne. Sannheten defineres her i følge korrespondanseteori: Utsagnet om at boken ligger på bordet» er sant, hvis og bare hvis boken faktisk ligger på bordet. Om boken ikke ligger på bordet, da er utsagnet falskt. Dette kan bekreftes av observasjon. Det er klart at vi kan empirisk undersøke hvorvidt boken liger på bordet eller ikke, men sannhet i alle Bibelens utsagn kan ikke undersøkes empirisk.[66] Noen bibelutsagns sannhet kan fastholdes gjennom tro (tillit til Gud), som en Guds gave som mottas da man hører Guds ord (Rom 10,17; Ef 2,8; jf. Heb. 11,3). Troen er altså en gave som skapes av evangeliet. Selv om sannheten mottas gjennom troen, er den noe separat fra mottakeren. Den formidles via åpenbaringen (jf. 1 Kor. 2,9).

En annen form for Guds åpenbaring, som vi nevnte tidligere, er den såkalt *generelle* eller *naturlige* Guds åpenbaring, Rom 1,18f. og Rom 2, 14f. (Jf. Pinckaers 1995:348f. og Nordlander 2002:72). Denne type av åpenbaring skjer bl.a. i naturen og i menneskets samvittighet (jf. Rom 1 og 2,14) og kan oppdages av menneskets fornuft. I følge Thomas Aquinas kan mennesket se/oppleve spor av Gud i skapelsen og dette kan utgjøre en grunn for menneskets naturlige, empiriske kunnskap om at Gud finnes, at han er den første årsaken til alt som eksiterer, oppholder alt og mot hvilket alt godt, rett og skjønt (*beautiful*) peker (som noe fullkommet Gud (siste/ytterste årsak). I følge René Descartes kan mennesket vite at Gud eksisterer fordi fullkommenhetens idé er iboende i menneskets fornuft/vesen. Ettersom mennesket er ufullkommet kan mennesket selv ikke skape eller finner på fullkommenhetens idé. Denne idéen er derfor skapt av Gud i mennesket, sier Descartes. Gud som det fullkomne vesenet kan ikke eksistere bare i tanke, fordi det fullkommet må eksistere både i tanke og i virkeligheten (jf. Anselms ontologiske gudsbevis). Se også Fork 3,11.[67] Vi må presisere at det som ovenfor er sagt, er en «kristen» forståelse av Guds åpenbaring som mottas i tro på Gud (engelsk *faith in God*). Siden vi i foregående tekst gjentatte ganger har henvist til at det er en sammenheng mellom det bibelske sannhetsbegrep og åpenbaring, vil vi her gi en kort gjennomgang av hva dette forholdet handler om.

Problemet relatert til åpenbaring som kunnskapskilde kan løses ved å klargjøre forholdet mellom tro (*faith*) og viten, religiøs tro og vitenskapelig kunnskap, som en konsekvens av forholdet mellom tro og fornuft som menneskets

66) Men korrespondanse sannhetsteori gjeler i prinsippet også i Bibelen. For eksempel «Jesus er Guds sønn» om det er sant at han har den guddommelige naturen som NT sier at han har.

67) Dette resonnementet – om fullkommenhets idé, kalles Descartes' ontologiske Guds bevis (se Lübcke 1988:109).

kognitive evner. Tro og fornuft, som kognitive evner, kompletterer hverandre i kunnskapsprosessen på følgende måte, som vi allerede har påpekt: '*Å vite at*' impliserer '*å tro at*', slikt at det ikke kan finnes noen kunnskap (å vite at) uten å tro at (jf. Stenmark 2013). Forholdet mellom troens inneholdt (latin *fides quae creditur*) – her den kristne troen – og fornuft, kan beskrives på følgende måte:

> Den verkligt kontroversiella frågan är denna: Vilken roll (om någon) bör förnuftet spela för att *validera*, bekräfta giltigheten av (eller invalidera) religiösa trossystem? Om vi medger att vi kan behöva använda förnuftet för att förstå tron, är det då också i någon mening sant, att man för att överhuvudtaget kunna ha en tro är beroende (eller borde vara beroende) av *att ha goda skäl att tro* att tron är *sann*? Det är den verkliga kärnan i 'problemet med tro og förnuft'. (Peterson et al. 1991:47).

I det følgende vil vi forsøke å skissere hvilke implikasjoner den teologiske og erkjennelsesteoretiske tilrettelegging av forholdet mellom sannhet/kunnskap og normativ etisk relativisme – samt forhold mellom tro og viten, kan gi i forhold til en praktisk teologi for kirkens misjonale oppdrag i verden og for menighetsutviklende tenkning og praksis.

Implikasjoner for menighetsutviklende tenkning og praksis

Elementer i en motstand-tilpasnings-strategi

I det foregående har vi kort diskutert etikk, sannhets- og kunnskapsbegrepet på prinsipielt, teoretisk nivå. I det følgende vil vi ta opp noen konsekvenser som våre prinsipielle resonnementer har for menighetstenkning og praksis i vår tid. De tre ulike strategier som Carroll (2000) diskuterer for å møte samtidskulturens utfordringer, kan ha følgende konsekvenser: Om menigheten på den ene side møter samtidskulturen bare med *motstand*, kan det lede til at menigheten inntar en absolutistisk holdning som implisere absolutt kunnskap. Som vi tidligere har pekt på, slår absolutismen lett ut i bibel-fundamentalistiske holdninger. Og vi

har tidligere avvist denne tenkemåte og holdning som en relevant og tjenlig strategi for vår tid.

Om menigheten på den annen side helt og holdet inntar en *tilpasnings*-strategi i forhold til samtidskulturen – som impliserer både normativ etisk, sannhets- og kunnskapsrelativisme, kan det føre til at evangeliet blir relativisert og dermed mister sin relevans som den eneste vei til frelse. Og som vi i dette kapitlet har sett, kan relativismen angripe både vår oppfatning av sannhet, vår forståelse av kunnskap og vårt forhold til grunnleggende og universelle etiske verdier. Vår anbefaling er, som vi også tidligere har understreket, at vi i dag bruker en kombinert strategi – bestående av *dels motstand og dels tilpassing-strategi*, slik også apostelen Paulus demonstrerte i sin tale på Areopagos, jf. Apg 17,22-29. Denne strategi er logisk forenlig med Bibelens krav på å inneholde absolutt sannhet og universelle etiske normer samt Bibelens syn på menneskets ufullkommenhet. Denne *motstand-tilpasnings-strategien* vil vi i det følgende utdype ved å knytte denne måten å tenke på til den apologetiske modellen som vi henter fra vår tidligere gjennomgang av Areopagos-talen.

Åpenhet og tilpasning i forhold til samtidskulturen i lys av Apg 17

For det første kan kirken lære seg at i møte med ulike kulturer bør forkynnelse knyttes til den erfaring av og kunnskap om Gud som folk allerede har (jr. Apg 17,28). Den erfaring og kunnskap har vi sagt er tilgjengelige innenfor ramme av den allmenne åpenbaring. Innenfor denne ramme kan selvfølgelig kirken ha en viss *dialog* med representanter for ikke-kristne religioner og med alle mennesker av god vilje. Areopagos-talen viser oss noe om en nødvendig åpenhet og anerkjennelse av alt det positive og gode i kulturen gitt i den naturlige Guds åpenbaring (jf. Fil 4,8).

Utfordringen kristne menigheter står overfor i dag er – som det alltid har vært – å sammenholde det sanne og uforanderlige bibelske frelsesbudskap med anstrengelsen for å være relevant i sin samtid. Den type menigheter som Carroll betegner som «New Style Churches» gjør nettopp dette ved at *den fasthet de praktiserer i å etterleve de evangeliske og bibelske grunnsannhetene, samtidig som de viser stor frihet i valg av virkemidler og former.* Det er åpenbart at mange menigheter sliter på dette punkt i dag, idet man ikke finner riktig ut av forholdet mellom innhold og form, eller – som vi har sett på i dett kapitlet – mellom de uforanderlige grunnleggende sannheter for kristenliv og menighetsliv og samtidskulturens relativistisk oppfatninger av både sannheten om grunnleggende etiske normer. Her kan det derfor være nyttig for alle som ønsker utvikling og

vekst i menigheten, å få demonstrert at det faktisk går an å ha en grunnfestet tro på Bibelens sannheter samtidig som man kan utøve stor frihet i valg av virkemidler for å formidle evangeliet til dagens mennesker.

Grensen for kirkens tilpasning til kulturen

For det andre må vi i menighetsutviklende tenkning og praksis i dag være tydelige på at det finnes *en grense* for åpenhet og tilpasning til samtidskulturen. Og det er her vi mener at proklamasjonen av evangeliets sannhet begynner. Slik proklamasjon ble av athenerne oppfatt som problematisk (uforstand, dårskap for grekere og som anstøtelig for jøder, 1Kor 1,18f.), og den vil bli oppfattet problematisk i enhver samtidskultur som er preget av de former for relativisme som vi har kritisert her (vår tid som intoleranse og imperialisme). Det er i siste instans evangeliets krav på å inneholde absolutte sannhet som setter grensen for åpenbaring og kirkens åpenhet for tilpasning til kulturen, ev. dialogen, og det er dette krav som motiverer og begrunner nødvendigheten av å proklamere evangeliets universalitet, dvs. som det glade budskapet for alle mennesker i alle kulturer (Apg 17,22-29).

Om vi spør hvor den her omtalte grense for dialog og tilpasning går, vil en i lys at det tre nevnte strategier hos Carroll (2000), se at grensen settes på ulike punkt eller områder i de tre ulike måtene å tenke på. I strategien motstand, kan en si at grensesettingen ikke treffer sett i lys av en bibelsk og helhetlig teologi om skapelse og frelse – som vi har forsøkt å presentere tidligere i dette kapitlet. Bak denne motstandsstrategien ligger nemlig en tenkning som ser på det meste innen skapelse- og kulturfeltet som syndig – i hvert fall som noe som er relativt unyttig for kristne å bli involvert i. Tenkningen her blir dermed kulturfiendtlig. Og vi har tidligere påpekt at slik tenkning – som er ren fra skapelsesteologi – kan fremme absolutisme og fundamentalisme. I den andre ytterliggående strategien – som Carroll (2000) kaller tilpasningsstrategien, kan vi si at grensen vi snakker om her – blir borte i relativismens sannhetsmangfold. Og dermed vil jo den ensidige kulturtilpasningen fremmer relativisme – som igjen utydeliggjør og utvanner evangeliets sannhet.

I den tenkemåten som vi har gitt vår tilslutning her, nemlig en kombinasjon av motstand og tilpasning, må man ha hjelp både fra Bibelen og fra god og velprøvd teologi for å sette grensen. Her mener vi at foregående refleksjon om forholdet mellom den bibelske sannhetsforståelse og menneskets relativistiske kunnskap kan gi hjelp. Det vi her slår fast er nemlig at den bibelske sannhet er en «trossannhet» i den forstand at den må fastholdes i troen som sann og

fullkommen fra Guds side. Vår kunnskap om denne sannhet, vil imidlertid alltid være ufullkommen – og den oppnås som en konsekvens av helliggjørelsesprosessen og som varer hele livet (Rom.12,1f.; Fil 3,12f.). Det betyr blant annet at vi ikke må kreve av mennesker at de må forstå og akseptere Bibelens absolutte sannhet med en gang de kommer til tro. Her er det klokt at følge apostelens Paulus i Rom 12,3b – om at hver og en skal holde seg til det mål av tro som Gud gitt ham (jf. Rom 14,1-4).

I den praktisk menighetsbyggende hverdag innebærer den her skisserte grensesettingen mellom åpenhet og motstand mot samtidskulturens innflytelse, at det finnes et stort behov for kunnskap – både om samtidskulturen og om den teologi som makter å tegne et kart der de omtalte grensene blir tydelige. Dersom dette kartet blir utydelig, ser vi nemlig ikke grensene – og vi kan gå oss vill. Dette alvor er også grunnen til at det gjennom hele kirkens historie har lydt et kall til innvielse og rop fra de troende til Herren om at han i sin nåde – ved Ordet og Ånden – må vise oss vei i et farlig og vanskelig terreng.

Motstand som viljen til ikke å kompromisse

For det tredje må vi som kristen kirke også i dag stålsette oss slik at vi, i vår anstrengelse for å komme samtidskulturen i møte, ikke *kompromisser* i forhold til spørsmålet om evangeliets sannhet (jr. Apg 17,31). Paulus kompromisset ikke evangeliets sannhet på Areopagos, til tross for at han var klar over at en kompromissløs tale om evangeliets sannhet kunne gi ham motstand. Om Paulus ikke møtte fysisk motstand i Aten, møtte han i alle fall likegyldighet og nedsettende kommentarer, jf. Apg 17,32-33; jf. 2 Kor 6,4-10. Om den motstand Paulus møtt i Efesos og den kamp han kjempet der, sier han: «Var det bare med menneskelig håp jeg kjempet mot ville dyr i Efesos, hva hadde det nyttet meg?» (1 Kor 15,32). Men apostelen kjente også til både fysisk motstand og forfølgelse som en konsekvens av sin kompromissløse forkynnelse av evangeliet, jf. 2 Kor 6,3-10. Paulus' overbevisning var nemlig at Gud besluttet «[…] å frelse dem som tror, ved den dårskap vi forkynner. For jøder spør etter tegn, og grekere søker visdom, men vi forkynner en korsfestet Kristus. For jøder er dette anstøtelig og for hedninger uforstand, men for dem som er kalt, både jøde og grekere, er Kristus Guds kraft og Guds visdom» (1 Kor 1,21-24). Det er altså åpenbart at evangeliet kan skape motstand når det kompromissløs forkynnes for mennesker.

På dette området slutter vi oss også til Carson (2000) som sier at det er en del spørsmål som – sett ut fra en bibelsk synsvinkel – «ikke står til diskusjon, og som ikke kan være gjenstand for forhandlinger (eng. *non-negotiable*)». Til disse

sannheter hører grunnelementene i den store bibelske fortellingen, som i følge Carson er skapelsen, syndefallet, Israels utvelgelse, loven, Kristus, den nye pakt og livets to utganger (Niebuhr 2001:44-59). Og vi kan legge til: Jesu gjenkomst for å døme levende og døde (jf. den apostoliske trosbekjennelsen). Og det store alvor i dette er at dersom vi som kristen kirke kompromisser evangeliets sannhet, blir budskapet borte. Og da er det betimelig å spørre: Hva har vi da som kristen kirke å tilby mennesker i dag. I den praktiske menighetsbyggende hverdag innebærer denne viljen til ikke å kompromisse budskapet, bl.a. at vi er villige til å bære kostnaden ved å ikke følge med strømmen. Skal vi bruke Paulus' ord om dette, vil vi kunne si at vi ikke sier/forkynner det som «klør i øret», dvs. det som mennesket vil høre, men det som Herren har bedt oss som kristen kirke å forkynne (jf. 2 Tim 4,3). Det handler med andre ord om viljen til å stå for det som er sant – og så ta konsekvensene av det (2 Tim 3,12).

Kampen for retten til å forkynne evangeliet

For det fjerde er det viktig at den kristne kirke står fast på – og argumenterer for – *sin legitime rett* til å forkynne evangeliet i ulike kulturer. Denne «formidlingsrett» til evangeliet må bygges bl.a. på den bibelske sannhet som gjør krav å ha en objektiv, absolutt og universell gyldighet (jr. Matt 28,18-20; Mark 16,16; 1 Tim 2,4). Denne rettighet er kunnskapsteoretisk berettiget og forenlig med religionsfrihet som en menneskelig rettighet. Andre religioner har samme rettighet å vitne om sin tro. Utøvelse av denne rettighet er ikke prinsipielt umoralsk eller krenkende overfor andre livssyn og religiøse standpunkt, dersom det skjer med respekt og medmenneskelighet (Barbosa da Silva, 2002:55-59). Kirken er forpliktet å kjempe for «den tro som én gang for alle er overgitt til de hellige», Jud 1,3. Dermed kan kirken på dette området beholde både kontinuiteten med urkirken og sin sanne identitet – og dermed også få frimodighet til å løse sin tofoldige oppgave – slik vi tidligere ved hjelp av Nordlander (2002:68) har understreket.

Kirken har alltid hatt – og vil komme til å ha så lenge den utfører sitt oppdrag i denne verden –, motstand (2 Tim 3,13). Det er med andre ord normalt for kristne og menigheter å oppleve motstand – både i forhold til den sannhet kirke bekjenner seg til og i forhold til utøvelsen av det oppdrag kirken – i ord og gjerning – har å utføre i verden (jf. Matt 5,10-12; 13,21; Apg 8,1; 22,4; Rom 12,14; 1 Kor 4,12; 2 Kor 4,9). Motstand må – og skal – derfor ikke hindre formidlingen av evangeliet. Ser man på den kristne kirkes historie, vil man også kunne registrere det paradoksale at jo mer motstand og forfølgelse kristne menigheter opplever – jo mer overgitt blir de kristne til sannhetens ord – og kirken vokser.

Hvordan kommunisere evangeliets budskap i dag?

Menigheter som vil bygge på den bibelske sannhet vil både i prinsippet og i praksis være på kollisjonskurs med mange av de vedtatte sannhetene i kulturen og samfunnet. Men, som vi foran har understreket, er det likevel viktig å være på talefot med samfunnet rundt.[68] Menighetens kommunikasjon må derfor ikke være slik at mennesker støtes bort på grunn av mindre viktige ting. Dette dreier seg blant annet om en bevisst skjelning mellom menighetens hovedoppgave og det som kan være riktig, men som ikke er viktig nok. Faren for menigheter som ønsker å ta sannheten i det bibelske budskap på alvor, er nemlig at man begynner å fokusere på «saker» i stedet for hovedsaken – eller hovedbudskapet.[69] Hvis dette skjer, kan vi skape ugrunnet fiendskap med andre og dermed bli blinde for at evangeliet er for alle og at kristne ikke har noen fiende (Matt. 5,38-48; Apg 10,34; 1 Tim 2,4). Noen menigheter lar Bibelens tale om Israel – som Guds folk – ikke bare i «bibelsk» tid, men også i dag, bli en stor sak. Andre saker som kan få hovedfokus er for eksempel menneskerettigheter og sosialetiske spørsmål.[70] Vi har også sett at kristne og menigheter går i bresjen for bestemte politiske partier – som de mener har en mer bibelsk og kristen agenda enn andre.

Det finnes altså svært mange gode saker – som man ut fra ulik kirkelig tradisjon og ulik tenkning og tolkning – kan tenke forskjellig om, men som allikevel er linket opp mot det kristne budskap om sannhet, kjærlighet og rettferdighet. Dette gjør det svært relevant og viktig at vi i dag stiller oss spørsmålet: Hva handler det kristne sannhetsbudskapet om, og hva kan man ut fra dette si er menighetens hovedoppgave? Skal vi – på en god måte – kunne kommunisere det bibelske sannhetsbudskap i dag, er det nemlig avgjørende viktig å vite hva som er menighetens hovedbudskap og hovedoppgave – og så prioritere vår kommunikasjon i ord og gjerning ut fra at det er dette vi ønsker å få fram.

I det store bildet handler saken om at menigheten er Guds redskap for å etablere Guds rike på jorda. I praksis dreier det om å fullføre Guds frelsesplan. Det skjer ved at menigheten fører mennesker inn i Guds rike, setter dem fri fra synd og ondskapens bånd og utruster dem til å være disipler. Slik forbereder vi

---

68) Følgende tekst er sterkt inspirert av et utredningsnotat brukt i en strategisk prosess i Salem Misjonsmenighet, Kristiansand, i perioden 2003-2005. Notatet er utarbeidet av Reidar Salvesen og Lars Råmunddal.

69) Se mer om dette her: http://www.valleybible.net/AdultEducation/ClassNotes/Systematic%20Theology%20-%202010.pdf. (Lesedato 01.01.2018).

70) Jf. artikkeln: Mänskliga rättigheter vänsterns nya religion: http://bolstad.dk/Manskliga%20rattigheter%20vansterns%20nya%20religion.htm. (Lesedato 17.10.2012).

den dagen Jesus kommer tilbake og tar herredømmet på jorda. Kirkens og den aktuelle menighets hovedanliggende i kommunikasjon med verden omkring er derfor at Gud og menigheten med Guds hjelp tar imot syndere og kaller dem til omvendelse. All vår formidling av evangeliet må vurderes ut fra dette.

Menigheten må altså vokte seg for å la andre oppgaver gå foran den ene oppgaven som bare menigheten kan utføre. Når menighetene prioriterer kampen for de mange gode sakene foran hovedoppgaven, får det en del uheldige følger: 1) Kristendommen blir en «sak» eller en samling med saker som man kjemper for. 2) Menighetene danner front mot mennesker som har en annen oppfatning i saksspørsmål og mister dermed kontakten med dem. 3) Menighetene framstår som interessegrupper for særlig interesserte. 4) Å bli kristen kan framstå for folk flest som å melde seg inn i en forening hvor man må godta at bestemt sett med meninger.

Mange kristne som er overbevist om den bibelske sannhet, er også opptatt av å være lydige mot alt det Bibelen taler om. Dette er prisverdig – og en holdning i forhold til Bibelens ord og budskap som er prisverdig. Men det er også nødvendig å erkjenne at ikke alt som sies i Bibelen er like viktig. Mange er redde for en slik påstand. De tenker at dersom man innfører en slik mulighet for prioritering, vil det ha som konsekvens et mer liberalt bibelsyn. Men dette er en «fariseristisk» misforståelse. Fariseerne – som vi leser om i evangeliene – betraktet nemlig alle bud som like viktige (se Matt. 23:1f.). Det var like viktig å holde sabbaten som å vise barmhjertighet. Det var like viktig å gi tiende av anis og karve som å vise rettferdighet mot de små i samfunnet. Jesus sa aldri at det var galt å holde sabbaten eller å gi tiende. Men det ble galt når det mindre viktige fortrengte det som var viktigst (Guds barmhjertighet). Det som gjerne skjer når man inntar alt-er-like-viktig-holdningen, er at noen få saker i praksis likevel velges ut forholdsvis vilkårlig som de viktigste sakene, mens andre og viktigere ting havner i skyggen. Derfor må vi velge bevisst hva som er viktigst ut fra det som er menighetens hovedoppgave. Når alle normer anses å være like viktige, kan det lede til dilemmaer som ikke kan løses. Dette kan lede til apati og fortvilelse.

Det er imidlertid mulig å bruke dette prioriteringsargumentet på en gal måte. Det skjer dersom man bruker det til å fjerne eller nøytralisere bibelske sannheter. Et eksempel på dette er når noen bruker kjærlighetsbudet til for eksempel å sette ut av kraft budet mot hor eller mot aktiv dødshjelp.[71] Bibelens sannheter skal ikke settes opp mot hverandre, men de viktige skal belyse de mindre viktige. Hvis

71) Man tolker da dødshjelp i betydning av barmhjertighetsdrap (Vigeland 1996:249).

vi ikke holder dette perspektivet klart, blir kristendommen lett til et knippe av saker som vi brenner for. Men kristne er ikke bedt om å brenne for saker, men for vår mester og Herre – Jesus Kristus..

Konklusjon

Innledningsvis stilte vi spørsmålet: På hvilken måte utfordrer relativismen i vår vestlige samtidskultur oss med tanke på vårt oppdrag med å formidle evangeliet inn i vår egen samtid og i forhold til menighetsutviklende tenkning og praksis i dag? Vår gjennomgang mener vi gir grunnlag til å si at vi står overfor en flersidig utfordring – kognitiv, pedagogisk eller formidlingsmessig, etisk og endelig menighetsstrategisk. Og på alle disse feltene (utfordringene) mener vi at Carrolls (2000) motstand-tilpasnings-strategi og den apologetiske modellen som vi har hentet fra Areopagos-talen i Apg 17, kan gi kirken hjelp til å tenke klart og til å legge opp til en god handlingsstrategi.

Det vi har kalt den menighetsstrategiske utfordring handler om hvordan vi kan bygge menigheter i vår sannhetsrelativistiske tid – uten verken å la oss helt assimileres av samtidskulturen eller helt isolere oss fra den. Skal vi makte å gjennomføre en slik menighetsstrategisk visjon, må vi som kristne menigheter ta både den kognitive, den etiske og den formidlingsmessige utfordring på alvor. For å kunne gjøre det og samtid unngå normativ etisk relativisme og sannhetsrelativisme er det viktig å skille mellom virkeligheten, sannheten og kunnskapen om virkeligheten. Menneskelig kunnskap er stykkevis og delt og forblir sli til oppstandelses morgen, mens Guds ord forblir sant for alltid.

Kognitivt sett mener vi at vi både i kristen teologisk tenkning og i menighetsutviklende tenkning og praksis i dag utfordres både til å holde fast ved – og forsvare – det kristne budskap som sannhet. Dette krever for det første en teologisk grunnlagstenkning (det Nordlander kaller fundamental teologi) som har med sannhet som et ontologisk objektiv begrep å gjøre, dvs. sannheten som anskuelsen av virkeligheten som den er– fra Guds synsvinkel. Samtidig utfordres vi til å være lyttende til ulike røster i tiden. Dette innebærer for det andre en grunnlagstenkning på det epistemologiske – eller erkjennelsesteoretiske – plan som handler om viktigheten av å ta hensyn til kunnskapens situasjonsbetingede dimensjon, som igjen dels henger sammen med menneskets ufullkommen kognitive evne (dvs. kunnskapens begrensning) – og det faktum at kunnskapen

er kontekstavhengig. Begge dimensjoner gjør kunnskapsbegrepet relativistisk, men ikke subjektivistisk, dvs. individavhengig (jf. Stenmark 2013: 148f.). Dette må teologien ta på alvor. For det tredje må kirken fra etisk synsvinkel unngå normativ etisk relativisme samtidig som den kan akseptere alt det verdifulle som finns i ulike kulturer (jf. Fil 4,8). I dette kapitlet har vi advart mot å gå til de to ekstreme ytterlighetene, nemlig sannhetsrelativisme og kunnskapsabsoluttisme. Begge disse veiene mener vi er avsporinger i forhold til at vi som kristen kirke i dag skal kunne utføre vårt kall og oppgave (jf. Nordlander om kirkens doble oppgave).

Den pedagogiske eller formidlingsmessige utfordring handler etter vår oppfatning om at vi forsøker å etterleve Carrolls doble strategi – ved å bekrefte samtidskulturens verdier så langt det rekker, men samtidig være tydelige på at det finnes en grense for åpenhet og tilpasning. Dessuten har vi sett at det vil være viktig for kristne og menigheter som ønsker å følge sannhetens og Bibelens ord – å unngå å la hovedfokus ligge på det en til en hver tid måtte mene er viktige saker og som (opplagt) har (kan ha) med den bibelske sannhet å gjøre, men som allikevel i lengden vil kunne isolere menigheten fra folk flest. En slik holdning og formidlingsstrategi vil også kunne flytte folks oppmerksomhet vekk fra hovedbudskapet.

Litteratur

Audi, R. (ed.), (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barbosa da Silva, A. (1998/99). Relationen mellan dogmatik och etik. En analys av det dubbla kärleksbudets dubbla plikter, deras inbördes relation och funktion i kristen etik. I: *Misjon og teologi. Årsskrift for Misjonshøgskolen 1998/1999*, side 115-153.

Barbosa da Silva, A. og Andersson, M. (1993/1996). *Vetenskap och människosyn i sjukvården. En introduktion till vetenskapsfilosofi och vårdetik*. Stockholm: SHSTF. FoU Rapport nr 40.

Barbosa da Silva, A. (2002). Mission eller dialog? – en kritisk analys av kontroversen mission eller dialog ur kunskapsteoretisk och etisk synvinkel. I: T.Nygren (red.) (2002). En värld – *en religion?*

Religionsteologisk reflektion. Johannelunds teologiske skriftserie nr 3-4, 2002. Årgång 8, side 43-67.

Barbosa da Silva, A. (2013). Sammenhenger mellom psykologi, religion og helse. I: H.M.T. Schuff, R. Salvesen og H. Hagelia (red.). *Forankring og fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913-2013*. Kristiansand: Portal, side 272-293.

Barbosa da Silva, A,. (2016). Three Main Approaches to Philosophy of Religion. I: A. Eikrem & A.O. Søvik (eds.) *Talking Seriously About God. Philosophy of Religion in the Dispute between Theism and Atheism. Nordic Study in Theology, Nordische Studien zer Theologie*, Vol. 4. Wien: Lit Verlag GmbH&Co.KG, page 107-127.

Barr, J. (1984). *Escaping from Fundamentalism*. London. SCM Press Ltd.

Beauchamp, T. L. and Childress, J. F. (2013). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press.

Bergström, L. (1998). Relativism. I: *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 1998. (http://people.su.se/~lsbm/Relativism.pdf). Lesedato 20.13.13.

Carroll, J. W. (2000). *Mainline to the Future. Congregations for the 21st Century*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Dahle, L. (2001). *Acts 17:16-34. An Apologetic Model Then and Now?* Open University, UK, 2001.

Dodd, C. H. (1928). *The Authority of the Bible – A Contribution to the Philosophy of Revelation.* London: Nisbet & Co. Ltd.

Føllesdal, D. Walløe L. & Elster, J. (1990). *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*. Oslo, Bergen, Stavanger og Tromsø: Universitetsforlaget.

Frankena, W. K. (1973). *Ethics*. New Jersey. Englewood: Prentice-Hall, Inc.

Gärtner, B. (1955). *The Areopagus Speech and Natural Revelation*. Uppsala and Lund: CWK Gleerup; Copenhagen: Ejnar Munksgaard.

Gittier, E. (1963): Is justified true belief knowledge? I: *Analysis* 23, side 121-123.

Gittier, E. (2017). Is justified true belief knowledge? http://www-bcf.usc.edu/~kleinsch/Gettier.pdf. Lesedato 20.09.13.

Groothuis, D. (2000). *Truth Decay. Defending Christianity Against the Challenge of Postmodernism.* Downers Grove, Illinois and Leicester, England: InterVarsity Press.

Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What*? Cambridge Massachusetts and London: Harvard University Press.

Haglund, D. (1987). Suprarational kunskap. I: O. Franck, E. Herrmann, M. Holmberg, B. Sahlin och P. Thalén (red.). *Mystik och verklighet. En festskrift til Hans Hof*. Delsbo: Bokförlaget Åsak, side 105-119.

Hare, J. E. (2000). Kant on recognizing our duties as God's commands. I: *Faith and Philosophy*. Vol 17, Nr. 4, Oktober 2000, side 459-478.

Hauge, L.S. (2001). *Vitenskap og sannhet, En innføring I vitenskapsfilosofi*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Hick, J. (1963). *The Philosophy of Religion.* Englewood: Princeton-Hall.

Hick, J. (1975). *Religionsfilosofi*. Stockholm: Awe/Gebers.

Holmgren, M., Sahlin, B. og Thalén, P. (red.) (1987). *Mystik och verklighet. En Festskrift til Hans Hof*. Delsbo: Åsak.

Lahr, C. (1968). *Manual de Filosofia. Resumido adaptado do «Cours de Philosophie»* [*Manual of Philosophy. Resumed and adapted from «Course of Philosophy»*]. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

Lewis, C.S. (1977). *The Pilgrim's Regress. An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism*. Glasgow: Collins Fount Paperbacks.

Lewis, C.S. (1982). *Att sila mygg ocg svälja kameler*. Örebro: Bokförlaget Libris.

Lewis, C.S. (1983). *Djevelen dypper pennen.* Oslo: Luther Forlag/Credo Forlag.

Lübcke, P. (1988). *Filosofilexikonet*. Stockholm: Forum.

Magelssen, M. (2013). Kristen bioetikk på defensive. I: *Etikk i praksis*, Vol. 7, 2013, Nr 5, side 1-9, i: http://www.akademikaforlag.no/content/etikk-i-praksis-vol-7-2013-nr-2. (Lesedato 20.09.13).

McGrath, A. (1996). *A Passion for Truth. The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

Murphy, N. (1997). *Anglo-American Postmodernity. Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics*. Colorado and Oxford: Westview Press.

Netland, H. (2001). *Encountering Religious Pluralism. The Challenge to Christian Faith & Mission*. Nottingam: IVP Academic, Apollos.

Niebuhr, H. R. (2001). *Christ and Culture*. San Francisco: HarperCollins.

Nordlander, A. (2002). En analys och kritisk granskning av Sigtunagruppens tio punkter. I: T. Nygren (red.) (2002) En värld – *en religion? Religionsteologisk reflektion*. Johannelunds teologiske skriftserie, Nr 3-4, 2002. Årgång 8, side 68-81.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbarch, B. & Basinger, D. (1991). *Förnuft och religiös tro. En inledning til religionsfilosofin*. Nora: Bokförlaget Nya Doxa.

Pinckaers, S. (1995/2004). *The Sources of Christian Ethics.* (Side 452f. og 463f.) Chicago: Catholic University of America Press.

Rehnman, S. (2000). *Accomodatio Dei Revelationis – om Gud som talar barnsligt med oss*. I: T. Josephsson, M. Öjermo, E. Röllgärdh (red.). *Med smak av nåd. Hur skall tron utformas och gestaltas idag?* Örebro: Bokfölaget Libris, side 212-227.

Russell, B. (1968). *Filosofins problem*. Stockholm: Natur och Kultur.

Searle, J. R. (1995). *The construction of social reality.* New York: Free Press.

Stenmark, M. (2001). *Scientism: science, ethics and religion*. Aldershot: Ashgate.

Stenmark, M. (2012). Guds tro och förnuft i dagens pluralistiska samhälle. *Svensk Teologisk Kvartalsskrift.* Årg. 88, 2012, side 58-67.

Stenmark, M. (2013). Postmodern teologi, kunskap och sanning. I: *Svensk Teologisk Kvartalsskrift*, Årgång 89, side 130-150.

Vigeland, K. (1996). *Assistert død – en etisk utfordring*. Oslo: Tano Aschehoug York, Oxford: Oxford University Press

KAPITTEL 5

Homo Ecclesiae

Om å være et menighetstilhørende menneske i en individualistisk orientert kultur[72]

Innledning

Hva innebærer det å være et menighetstilhørende menneske – *Homo ecclesiae*? Spørsmålet er omfattende, og saken er svært kompleks og i høy grad mangesidig. Alle som har erfaring med å tilhøre et kristent fellesskap, er kjent med den mer emosjonelle eller sosiale siden – som for mange mennesker kan være rimelig krevende til tider. Kristne menigheter er nemlig ikke unntatt den relasjonsproblematikk som oppstår i alle typer menneskelige fellesskap. I tillegg kommer den juridiske og teologiske siden av saken – som blant annet kan handle om hva som skal kreves for å være «innenfor», og hvor grensene for det kristne fellesskapet går. I noen menighetstradisjoner betones barnedåpen som det eneste tilhørighetskriterium. Andre kan operere med en lang liste med krav eller forventninger som medlemmene blir stilt overfor (jf. Råmunddal 2013).

Den side av problematikken som vil være hovedsaken i dette kapitlet handler om at vi som lever i den såkalte vestlige del av verden, befinner oss i en sterkt individualistisk orientert kultur. Dette påvirker både forståelsen og praktiseringen av menighetstilhørighet på en måte som gjør at vi står i fare for å

72) Denne teksten er første gang publisert i: A.H. Balsnes, m.fl. (red.): *Hva er nå et menneske? Tverrfaglige bidrag*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017. Det er gitt tillatelse til republisering.

mistolke hva menighetsfellesskap faktisk handler om – i lys av bibeltekstene. I denne teksten vil jeg derfor konfrontere den individualistiske tenkemåte både ved hjelp av sentrale aspekter ved en nytestamentlig menighetsforståelse og to utvalgte teoretiske perspektiver, nemlig deltakende ekklesiologi og dialektisk relasjonsteori.

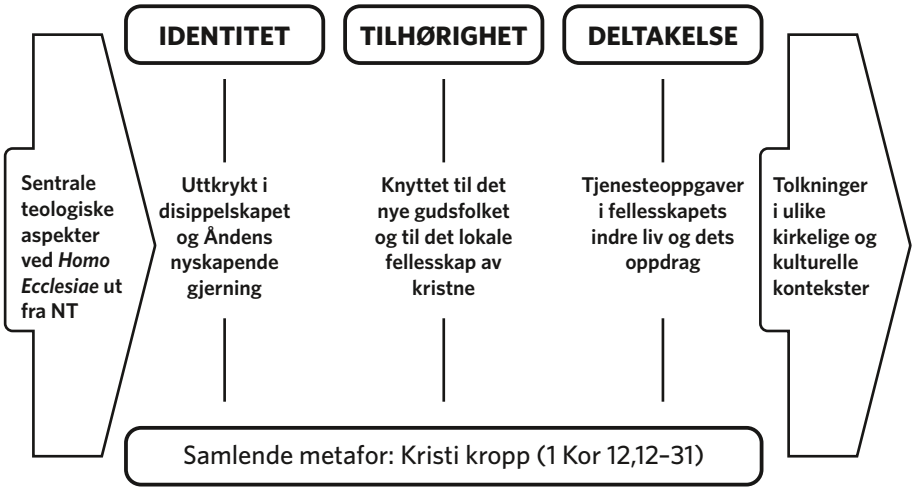
Bidragets problemstilling er formulert på følgende måte: Hvilke korrigerende og konstruktive bidrag kan deltakende ekklesiologi og dialektisk relasjonsteori gi til spørsmålet om hva det innebærer å være et menighetstilhørende menneske i en individualistisk orientert kultur? Det jeg spesielt ønsker å vise, er at deltakende ekklesiologi utfordrer både moderne og senmoderne individualistisk tilnærming til tematikken menighetstilhørighet ved å betone den enkelte kristnes (det vil si individets) likeverdige deltakelse i menighetsfellesskapet (jf. Volf 1998 og 2002). Den dialektiske relasjonsteorien utdyper og konkretiserer etter min oppfatning den likeverdige deltakelsen i menighetens liv og tjeneste ved å tolke den enkeltes (individets) likeverdige deltakelse – som vi altså ofte tolker i individualistiske forståelseskategorier – i lys av det Schibbye (2009) kaller «den anerkjennende væremåten». Jeg ønsker å vise at en slik væremåte kan være en nøkkel til å få øye på «den andre» i et fellesskap – noe som i sin tur igjen kan representere en konstruktiv tenkning for å bygge gode relasjoner i et fellesskap, og for å bli trygg og frimodig i sin egen deltakelse.

I første del av teksten ser jeg på sentrale trekk ved menighetstilhørighet i lys av den teologiske og kulturelle forståelseskonteksten. Dette innebærer at jeg spør om hvilke sentrale dimensjoner eller aspekter som ligger i *Homo ecclesiae*, i lys av det nytestamentlige materialet. Videre kommer jeg kort til å se på hvordan menighetstilhørighet er blitt tolket og forstått i ulike kirkelige tradisjoner og under skiftende kulturelle omstendigheter. Deretter vil tematikken belyses ut fra de to utvalgte teoretiske perspektivene – deltakende ekklesiologi og dialektisk relasjonsteori. Til slutt vil jeg forsøke å si noe om hvilke implikasjoner min analyse kan ha for både videre forskning og menighetsutviklende tenkning og praksis i dag.

Homo Ecclesae i den teologiske og kulturelle forståelseskonteksten

Identifikasjon av sentrale teologiske aspekter ved *Homo ecclesiae*

Om man ser det nytestamentlige materialets samlede vitnesbyrd om hva det innebærer å være en del av det kristne fellesskapet, kan det se ut til at det er tre aspekter eller dimensjoner som står sentralt. De kan sammenfattes i begrepene *identitet*, *tilhørighet* og *deltakelse*. Rent teologisk er det nok ikke vanskelig å oppnå en konsensus om at de tre nevnte begrepene på mange måter dekker de sentrale sidene av *Homo ecclesiae*-tematikken slik denne framstilles i Det nye testamentet. Men når det gjelder tolkningen og forståelsen av hva disse sentrale nytestamentlige kjennetegnene på hva menighetstilhørighet innebærer i de ulike kirkelige og kulturelle kontekstene, er nok konsensus ikke like stor. Figur 1 forsøker å vise dette – i tillegg til å vise hvilke sentrale forestillinger som i NT er knyttet til identitet, tilhørighet og deltakelse.



Figur 1. Sentrale bibelteologiske forestillinger knyttet til Homo ecclesiae-tematikken.

Evangeliene viser at Jesu disipler på en unik måte knyttes til Jesus som person, jamfør kallsformelen «følg meg» (Matt 4,19; 8,22; 9,9). Dette innebar å leve i livs- og skjebnefellesskap med Jesus (jf. Luk 14,25f.) Heri ligger også *identifikasjonen* med Jesus som Mesteren (Matt 8,19; Luk 6,40; Joh 13,13; 20,16). I evangeliene brukes disippelbegrepet mest i snever betydning – om de tolv – mens betegnelsen

i Apostlenes gjerninger brukes om kristne i alminnelighet (Apg 6,1; 9,26; 11,26; 20,30). For øvrig er det interessant i denne sammenheng å merke seg at det er Apostlenes gjerninger som forteller om opprinnelsen til bruken av ordet «kristne» (gresk *christianós*), (jf. Apg 11,26; 26,28; Hvalvik 1992:80). Ordet viser ikke bare hvordan omverdenen knytter de troende til Kristus-personen, men også at de troende selv aktivt identifiserer seg med Kristus. Hos Paulus er forestillingene om ny identitet som en Jesu etterfølger ikke bare knyttet til etterfølgelse av Jesus,[73] men også til en reell nyskapelse. Forestillingene om å være «en ny skapning» (2 Kor 5,17; Gal 6,15) og å være «i Kristus» (Rom 3,24; 6,11 og 23; 1 Kor 1,4; Gal 2,17; 2 Kor 1,2) er begreper som markerer det nye livsfellesskapets identitet i Kristus. Dåpsteologien hos Paulus markerer at veien til denne nye identitet går gjennom at det gamle syndemennesket dør sammen med Kristus og gjennom troen og dåpen oppstår til et nytt liv i Kristus – som en ny skapning (Gal 2,19f.; Rom 6,1–7), (jf. Dunn 1998: 390–412; 442–460).

Den nye identiteten «i Kristus» blir i NT beskrevet sammen med den nye tilhørigheten som mennesker som følger Jesus, får. Denne nye tilhørigheten blir knyttet både til forestillinger om en del av det nye gudsfolket (1 Pet 2,9–10) og til tilhørighet og deltakelse i det lokale fellesskap av kristne som «kommer sammen» (jf. 1 Kor 11,17; 14,26). I NT brukes *ekklesia*-begrepet både om det nye gudsfolket eller den universelle kirke (Kol 1,18–27; Ef 1,22) og om menigheten eller samlingen av kristne på et lokalt sted (Rom 16,4; 1 Kor 4,17), i hus (*oikos*; Rom 16,5, Kol 4,15) og i by eller i region (1 Tess 2,14; 1 Kor 1,2). I denne sammenhengen er det viktig å merke seg at den nye tilhørigheten til et kristent fellesskap ikke bare handler om en teologisk idé om å tilhøre en ny sammenheng, et nytt gudsfolk, men gjelder å bli satt sammen med andre troende mennesker av kjøtt og blod, med gode og dårlige sider, i et konkret fellesskap på et bestemt sted. Det er i dette «konkrete» fellesskapet problematikken knyttet til tilhørighet, deltakelse og gode og dårlige relasjoner til andre troende og andre mennesker aktualiseres (Meeks 1983:164–192; Sandnes 1994:83–170; Hegstad 2009:87–176).

Som tilhørende i dette nye kristne fellesskapet er man ifølge NT også tildelt tjenesteoppgaver som handler både om deltakelsen i opprettholdelsen og utviklingen av menighetsfelleskapets liv (Rom 12,4–8; 1 Kor 12 og 14; Ef 4,11f.) og om deltakelsen i fullførelsen av det misjonsoppdraget som Jesu disipler er gitt av sin Herre og Mester (Matt 28,18–20; Apg 1,8). Det som gjennomgangen

73) Disippelbegrepet brukes for øvrig ikke av Paulus, men tanken om etterfølgelse av Jesus Kristus er sterkt til stede (jf. Råmunddal 2000).

av Volfs redegjørelse for Paulus' anvendelse av kroppsmetaforen straks vil vise, er at deltaker ikke er noe man blir ved å aktivisere seg, men man deltar fordi man de facto er blitt et lem på Kristi kropp og dermed har en kirkelig funksjon. Det er altså ikke snakk om deltakelse som man selv velger eller styrer med, men det er Ånden som «gir» og som «deler ut» som han selv vil (1 Kor 12,4f.). Med nådegaver – som ifølge Paulus er gitt til alle kristne (jf. 1 Kor 12,4–11) – følger oppgaver (Rom 12,4f.). I praksis handler dette om å ta del i fellesskapets oppgaver, byrder og velsignelser og om å være engasjert i det oppdraget som Jesus har gitt alle sine etterfølgere.

Kroppsmetaforen, slik Paulus bruker den, er kanskje det sterkeste uttrykk for hva den kristne er delaktig i.[74] Men dette beskrivende bildet handler om mer enn deltakelse: Kroppsmetaforen samler i seg alle de tre aspektene som vi her har satt søkelys på som sentrale i forestillingen om hva som ligger i menighetstilhørighet. Som lem på Kristi kropp altså menigheten er man satt i en identitetsforbindelse med Kristus – som også presenteres som «hodet» for legemet (Ef 1,22; 4,15). Tanken om – og også problematikken knyttet til – lemmenes tilhørighet og plassering på kroppen står sentralt i Paulus' gjennomgang av kroppsbildet i Første Korinterbrev 12,12–31. Det samme gjør spørsmålet om deltakelse og funksjon (Fee 1994: 175–197). Med tanke på denne at teksten setter både likeverdig deltakelse og gode relasjoner og holdninger i fokus, er det interessant å merke seg at nettopp i de tekstene der Paulus snakker om Kristi kropp og de ulike lemmenes funksjon og nådegaver (jf. Rom 12,4f.; 1 Kor 12,12f.; Ef 4,11f., beskriver Paulus også hvilke gode holdninger og relasjoner som skal prege de troende i menighetsfellesskapet (jf. Rom 12,9–21; 1 Kor 13; Ef 4,14–16).

Menighetstilhørighet forstått i ulike kirkelige tradisjoner og kulturelle kontekster

I den nytestamentlige forestillingsverden er det klart at disse tre elementene (identitet, tilhørighet og deltakelse) hører sammen. De settes ikke opp mot hverandre, men utfyller tvert imot hverandre i bildet av hva menighetstilhørigheten innebærer for de første kristne. Men de ovenfor beskrevne kjennetegnene på menighetstilhørighet tolkes og betones noe ulikt i ulike kirkelige tradisjoner. En av grunnene til dette er helt klart at vi påvirkes og formes av skiftende historiske

74) James D.G. Dunn (1998:548) mener at kroppsmetaforen står i en særstilling blant de bildene som Paulus bruker på kirken eller menigheten, og han kaller den «the dominant theological image in Pauline ecclesiology».

og kulturelle forhold. Menighetstilhørighet handler altså helt klart om teologi, men samtidig også i aller høyeste grad om kultur. Skal man ha mulighet for å forstå og håndtere problematikken rundt menighetstilhørighet i dag, kreves det innsikt og vilje til å ta begge forhold med i vurderingen.

Teologisk sett kan det være nyttig å forstå menighetstilhørigheten i lys av den såkalte høyre–venstre-aksen – eller om man vil, den «objektive-subjektive-aksen» – som man vanligvis opererer med innenfor konfesjonskunnskapen (jf. Molland 1976:15; Sødal 2002:16–17). Høyresiden representeres først og fremst av de historiske kirkene, for eksempel den romersk-katolske og den ortodokse kirkelige tradisjon. Disse betoner gjerne de mer objektive elementene i kristentroen, som kirkens lære og tradisjon, kirkens sakramentsforvaltning og så videre. I lys av begrepene jeg ovenfor har brukt for å beskrive menighetstilhørighet, kan man si det er identitets- og tilhørighetsaspektene som betones. Kristenhetens venstreside representeres i stor grad av protestantiske og kirker innenfor den såkalte *Free Church*-tradisjonen. Her betones ofte personlig tro og deltakelse i kirkens eller menighetens liv og misjonsoppdrag (Dulles 2002:76).

En spesiell utfordring for tenkning og praksis knyttet til menighetstilhørighet har, som nevnt, til alle tider vært at tenkningen preges og farges av gjeldende kultur. I den modernistiske og senmoderne vestlige verden har ikke minst individualismen satt et sterkt preg på forståelsen og praktiseringen av menighetstilhørighet. Og kanskje kan man tale om at den individualistiske ideologien har satt sine sterkeste spor i den protestantiske tradisjonen, og kanskje aller sterkest i den evangelikale og pentekostale del av denne.[75] Modernismen og evangelikalismen går historisk sett i stor grad parallelt – noe som blant annet er tydelig i evangelikalismens tradisjonelle vektlegging av hva som kan være sentralt og viktig når det gjelder menighetstilhørighet.[76] Det er tydelig at deltakelsessiden er dominerende. Dette har noen ganger også slått ut i en rimelig aktivistisk menighets- og oppdragsforståelse (Dullas 2002:68–69). Og dersom deltakersiden av menighetstilhørighet tolkes og forstås innenfor modernismens individualistiske forståelses-kategorier, kan nettopp dette skje. Dette kan igjen føre til både utbrenthet og resignasjon – rett og slett fordi man ikke holder ut aktivitetsforventningene som stilles til en (jf. Råmunddal 2012).

---

75) Når det gjelder individualismens ulike uttrykk i modernitet og postmodernitet, viser jeg til Hildegunn Schuffs og Roland Spjuths artikler i Balsnes m.fl. (2017). Hva er *nå* et menneske? Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

76) Til forholdet mellom modernismen og evangelikalismen, se McGrath 1996; Marsden 1991.

Det vi kaller den postmoderne – eller kanskje bedre: senmoderne – problematikk knyttet til menighetstilhørighet[77] (i det minste ut fra et evangelikalt perspektiv), handler på mange måter om det motsatte av tidligere generasjoners betoning av forpliktelse og aktiv deltakelse. Hvordan man skal få senmoderne mennesker til å forplikte seg til å spille en aktiv og deltakende rolle i menigheten, er derfor et høyst aktuelt spørsmål. Karl Inge Tangen (2012) har studert spesielt grunnene til at senmoderne, individualistiske mennesker søker til og blir engasjert i menigheter i dag. Han stilte følgende spørsmål: Hva er årsaken til at mennesker i dag går inn i kristne fellesskap og forplikter seg? For å få et svar på dette spørsmålet undersøkte Tangen to menigheter, nemlig Hillsong London og Pinsekirken i København. Begge disse menighetene må sies å ha sett det som sin oppgave å appellere spesielt til senmoderne mennesker. Det Tangen fant ut, var at det skjer det han kaller en «transformativ identifikasjon» og som handler om at senmoderne og individualistisk orienterte mennesker – som har med seg både ulik personlighetstypologi og ulike livsstrategier for å mestre livet – identifiserer seg med disse menighetene. «Mennesker skal ikke slutte å være individualister, men må bli en del av en større helhet der Gud og fellesskapet blir det sentrale», sier Tangen til magasinet STREK (Kvamme/ STREK: 1/2014).

I det følgende ønsker jeg å vise at Volfs deltakende ekklesiologi utfordrer både en moderne og en senmoderne individualistisk tilnærming til tematikken menighetstilhørighet ved å betone den enkelte kristnes (det vil si individets) likeverdige deltakelse i menighetsfellesskapet. Den dialektiske relasjonsteorien utdyper og konkretiserer denne likeverdige deltakelsen i menighetens liv og tjeneste ved å tolke den i lys av det Schibbye kaller den anerkjennende væremåten. Men fordi den likeverdige deltakelse i et menighetsfellesskap ofte tolkes i individualistiske forståelseskategorier, vil forhåpentlig Schibbyes teori kunne gi viktig og nyttig innsikt – og kanskje også et korrektiv – for praktisk fellesskapsutviklende tenkning. Jeg vil også forsøke å vise at veien er relativt kort fra sentrale elementer i dialektisk relasjonsteori til NTs beskrivelse av hva som skal og bør prege fellesskapet mellom enkeltmennesker i den kristne menighet.

77) McGrath (1996:184) definerer postmodernisme slik: «Postmodernism is generally taken to be something of a cultural sensibility without absolutes, fixed certainties or foundations, which takes delight in pluralism and divergence, and which aims to think through the radical 'situatedness' of all human thought. In each of these matters, it may be regarded as a conscious and deliberate reaction against the totalization of the Enlightenment.» Om forskjellen mellom modernisme og postmodernisme, se Guinness 1994:105.

Homo Ecclesiale i lys av deltakende ekklesiologi

Noen hovedtrekk i Miroslav Volfs «participatory ecclesiology»

Det kan være flere grunner til at såkalt deltakende ekklesiologi, som altså betoner den enkelte troendes likeverdige tjeneste og deltakelse i menigheten, kan kaste viktig lys over hva det innebærer å være et menighetstilhørende menneske i dag. Åpenbart kan denne type ekklesiologi korrigere den overdrevne individualismen i den vestlige verden. I forordet til den amerikanske utgaven av boken *After Our Likeness* (1998) sier Miroslav Volf at han vil vise hvordan hans framstilling av ekklesiologien står i forbindelse med viktige utviklingstrekk i USA. Hensikten er å konfrontere tendensen til individualisme i den protestantiske ekklesiologi ved å presentere en levedyktig forståelse av kirken der både person og fellesskap får sin rettmessige plass. Her bruker han tankestoff fra både feministisk teologi og *Free Church*-ekklesiologi. I sum kan man si at Volf har levert en trinitarisk ekklesiologi i en kritisk interaksjon mellom romersk-katolsk og ortodoks og *Free Church*-ekklesiologi. Volfs prosjekt handler om å beskrive en levedyktig (*viable*) *Free Church*-ekklesiologi delvis basert på den første baptistteologi, levert av John Smyth i 1600-tallets England. I den økumeniske og kirkelige debatten har Volf betont at menighetsfellesskapet består av frie, likeverdige personer som alle deltar i menighetens oppbyggelse og vekst. Med teologisk språkbruk kan man si at vekten ligger på en realisering av det allmenne prestedømme (Kärkkäinen 2002:134–141).

Den deltakende ekklesiologiske modell har tre kjennetegn ifølge Volf: Den er polysentrisk, karismatisk og trinitarisk. Av plasshensyn og ut fra en vurdering av disse tre områdenes relevans for tematikken, vil jeg her spesielt trekke inn Volfs synspunkter på de to første kjennetegnene –hva det innebærer at kirken er polysentrisk og karismatisk. Alle kirker er samstemte i at kirken lever gjennom deltakelsen av medlemmene, både de leke og dem i ordinert tjeneste (*office holders*), sier Volf. Men kontra katolske og ortodokse ekklesiologier – som Volf karakteriserer som «episcopocentric», altså med biskopen i sentrum – argumenterer han for en «polycentric» tenkning. med utgangspunkt spesielt i kroppsmetaforen hos Paulus (1 Kor 12), der de forskjellige lemmene har ulike funksjoner, men lik verdi. Volfs intensjon er altså å framheve det enkelte menighets(med)lems betydning og tjeneste i kirken – både i forhold til dem som har en ordinert tjeneste, og i forhold til hva alles deltakelse betyr for kirkens oppdrag og tjeneste.

Volf identifiserer denne tenkningen med det paulinske materialet på dette punktet og bruker Første Korinterbrev 14,26 (jf. også 1 Pet 2,5–10; 4,10) som bibelsk belegg:

> Når dere kommer sammen, har den ene en salme, en annen har lære, én har åpenbaring, én har tungetale, en annen har tydning. Men la alt tjene til å bygge opp.

Kirkehistorisk peker Volf på at det var Martin Luther som «gjenoppdaget» den deltakende modell for menighetslivet – med betoningen av det allmenne prestedømme, et presteskap som han forstod ikke bare soteriologisk, men også ekklesiologisk. I den tyske konteksten forsøkte blant andre Spener og Zinzendorf å vitalisere Luthers ekklesiologiske innsikt. I den engelskspråklige verden var det forskjellige *Free Church*-grupperinger, som baptister, kongregasjonalister, kvekere og pinsevenner, som forsøkte å holde liv i denne visjonen om det allmenne prestedømme, ifølge Volf.

Den deltakende modell for menigheten karakteriserer Volf (1998) videre som en karismatisk kirke. Og Volf taler om nådegavene, både som en utrustning Ånden gir enkeltkristne, og som kirkens karismatiske struktur (ibid:233). Nådegavene har først og fremst en Kristus-bekjennende funksjon, sier Volf (jf. 1 Kor 12,2–3). Dersom Kristus virker i og gjennom nådegavene, må han også implisitt og eksplisitt bli bekjent som Herre og frelser av «karismatikerne» selv (Volf 2002:232). Volf snakker også om nådegavenes universale distribusjon. Gavene er ikke knyttet til et utvalg av personer i kirken, men til alle (1 Kor 12,7; Rom 12,3; Ef 4,7; 1 Pet 4,10). Ingen person som er lem på Kristi kropp, som er menigheten, er uten nådegaver. Volf begrunner dette også med Apostelgjerningene 2,17–21, og ordet om at Ånden er utgytt over alt kjød – og dermed distribueres gaver til alle. Dette gjør at å dele menigheten inn i noen som tjener, og noen som ikke gjør det, er uakseptabelt. Etter Volfs oppfatning skal alle medlemmer av en menighet kunne tjene med sin spesifikke gave, og alle skal oppleve å bli betjent ut fra sine spesielle behov. Universell distribusjon av nådegavene impliserer også ifølge Volf et felles ansvar for livet i menigheten.

Dessuten er nådegavene også avhengige av hverandre. Alle medlemmer har nådegaver, men ingen har alle. Fylden av gaver finnes i hele den lokale menighet eller kirke. Flere steder understreker Paulus at medlemmene har «forskjellige gaver» (Rom 12,6; 1 Kor 12,7–11). Siden medlemmene av menigheten er avhengig av hverandre, må livet deres være preget av gjensidighet. Menigheten er et

fellesskap av «gi og ta», der «charismata of office» må være integrert i denne gjensidigheten, og denne type tjenester i menigheten må ikke stå mot (*opposite*) menigheten som om ordinerte tjenester handler eksklusivt på Kristi vegne (latin *in persona Christi*).[78] Siden Kristus handler i og gjennom dem – ikke i kraft av deres tjeneste, men i utførelsen av deres tjeneste – handler deres tjeneste i prinsippet om samme type tjeneste som andre medlemmer har, som tjener med sin nådegave, sier Volf (2002:233). Volf understreker endelig at nådegavene gis suverent av Guds Ånd, slik Paulus underviser korinterne: «[…] som deler ut sine gaver til hver enkelt, slik han vil» (1 Kor 12,11). Ånden arbeider først og fremst når Ånden velger gaver til den han vil (*as the Spirit Chooses*). Ånden arbeider også – når Ånden velger (*when the Spirit Chooses*). Ingen kirke kan bestemme når Ånden gir gavene. Kirken lever av en dynamikk som ikke utgår fra den selv.

I Volfs forståelse av nådegavene blir det klart at kirken ikke først og fremst er et sted for menneskelige aktiviteter, men heller forsmak og foregripelse av den eskatologiske samling av hele gudsfolket i fellesskap med den treenige Gud – slik Ånden konstituerer dette ved sitt nærvær. Derfor er menigheten eller kirken avhengig av Åndens levendegjørende nærvær. Uten dette nærværet vil selv en kirke med en desentralisert og deltakende struktur og kultur bli steril – kanskje til og med mer steril enn en kirke med hierarkiske strukturer, sier Volf, som legger til følgende:

> Successful participative church life must, therefore, be sustained by deep spirituality. Only the person who lives from the Spirit of communion (cf. 2 Cor 13:13) can participate authentically in the life of the ecclesial community. (Volf 2002:235).

Deltakende ekklesiologi og menighetstilhørighet i en individualistisk kultur

Det kan være lett å fristes til å tro at Volfs deltakende ekklesiologi på en spesiell måte ivaretar den deltakende dimensjon i menighetstilhørigheten (jf. min tidligere innholdsbeskrivelse av denne ut fra det nytestamentlige materialet). Men en slik slutning baserer seg nok på en overflatisk lesning av Volf. Både identitets- og tilhørighetsdimensjonene er nemlig i aller høyeste grad med

78) Når Volf bruker uttrykk som «avhengig av hverandre», «gjensidighet» og «gi og ta» i sin framstilling av nådegavene, ligger språkbruken svært tett på ord og begreper som Schibbye bruker for å beskrive den anerkjennende væremåten – slik jeg straks vil vise.

i Volfs forståelse og bruk av ordet *deltakende* (*participative*). I den paulinske kroppsmetaforen som er så sentral for Volf, ligger – slik jeg også tidligere har påpekt – den fulle bredde i tilhørighetsforståelsen.

Dermed framstår også Volfs ekklesiologi som et korrektiv, ikke bare til den noe overflatiske og kulturpåvirkede forståelsen av deltakende og aktivt menighetsliv, men også til enhver kirke- eller menighetsforståelse som innsnevrer tilhørighetsforståelsen ved ikke å åpne for full og likeverdig deltakelse. Imidlertid kan man si at det er den aktivistiske menighetsforståelsen som særlig utfordrer kirker og menigheter som har sine røtter i *Free Church*-tradisjonen. Som ideologisk bakgrunn og formgiver for det jeg her kaller en aktivistisk menighetsforståelse, ligger åpenbart den moderne individualismen. Utgangspunktet for denne er nemlig alltid «meg selv» og hvordan og hvor jeg passer inn, og hvordan jeg kan realisere den nådegave jeg oppfatter at Gud har gitt meg. Alternativet til en slik tenkning er, ifølge Volf, å forstå nådegaver som lemfunksjoner på menighetskroppen. Baksiden av en aktivistisk menighetsforståelse er som kjent den passive. Såkalte *church wounds*, det vil si følelsesmessige sår mennesker blir påført i dysfunksjonelle relasjoner i menigheter (jf. Freitag 2013), har med begge sider å gjøre. Når mennesker opplever at de ikke holder mål, og at de ikke gjør nok, når de opplever at de ikke passer inn, når tilslutning og applaus avtar, og så videre, trekker de seg tilbake – ofte med følelsesmessige sår påført i menigheten.[79]

Volf har også som intensjon å korrigere en kirketenkning og menighetsforståelse som betoner den hierarkiske og presteorienterte måten å tenke på – slik at dette kan gå på bekostning av det deltakende aspektet ved menighetstilhørigheten. Og ifølge Kärkkäinen (2002:140) leder en slik kirke- og menighetsforståelse ikke bare til «lay passivity», men også til «church in passivity». Volf går middelveien – mellom verdsetting av ordinerte tjenester, og betoning av alles bruk av sin gave og utrustning. Men intensjonen med Volfs betoning av alle kristnes deltakelse i kirken og omtalen av kirkens karismatiske eller pneumatologiske strukturer, er ikke den hyperaktive kirken preget av nådegaveoppdagende programmer og

79) Min egen undersøkelse av to norske menigheter med ulik konfesjonsmessig tilhørighet, som begge satte i gang tiltak for at menigheten skulle bli mer deltakende, mener jeg blant annet viser hvor komplisert og vanskelig det er, innenfor et vestlig og individualistisk forståelsesparadigme, å skape økt overgivelse og deltakelse i menighetssammenheng (jf. Råmunddal 2011).

verdsetting av medlemmer etter deres aktivitet og deltakelse. Volfs anliggende er heller det han selv kaller «deep spirituality».

En slik dyp spiritualitet vil ut fra Volfs ekklesiologiske vektlegging måtte handle om en spiritualitet med et menighets- eller fellesskapsfokus. Med en slik vektlegging av spiritualiteten vil det individuelle ikke bli borte, men det vil inngå i et større hele – i et større fellesskap. Og en slik spiritualitet vil måtte handle om hvordan vi som fellesskap opplever, ivaretar og lever ut vår tro. Her vil ulike typer fellesskapserfaringer (i gudstjenester, smågrupper og så videre) danne grunnlaget for det man kan kalle menighetens kroppslige spiritualitet, ifølge Hahn (2001:47). Gjennom ulike typer felleskapspraksiser blir nemlig troen og kristenlivet også modnet og utviklet – ikke bare til den enkelte troendes beste, men også for fellesskapets utvikling og vekst. Menighetsutvikling handler ifølge Harald Hegstad om «et målrettet arbeid for å sette menigheten i bedre stand til å være det den er kalt til å være, og gjøre det den er kalt til å gjøre» (Hegstad 2003:4–9). Det er altså snakk om et planlagt og strategisk arbeid fra vår side for å realisere Guds tanke med menigheten. I dette arbeidet vil det ikke bare være snakk om teologisk kunnskap og anvendelse av relevant organisasjons- og lederskapsteori, men også om utvikling av menneskers, det vil si menighetsmedlemmers, spirituelle liv og tjeneste, slik at de blir «gjort i stand» – eller utrustet – til å leve et liv etter Guds gode plan og vilje og til å virkeliggjøre menighetens kall og oppgave (Råmunddal 2013).

I det som Volfs deltakende menighetstenkning korrigerer, ligger også tenkningens konstruktive bidrag. Billedlig talt graver Volf seg ned – og under – den kulturforståtte og kulturpåvirkede kirken for å få tak på menighetsfellesskapets dype bibelske røtter. På bakgrunn av Volfs analyse vil det være legitimt å påstå at en kirke eller en menighet som ikke har forstått og tatt et oppgjør med den kulturbetingede individualismen, står i fare for å leve sitt liv i individualismens kulturelle fengsel. Noe karikerende kan man si at man i en individualistisk orientert kultur står i fare for å tolke frelse som sikkerhet for «min» evige og himmelske tilværelse, fellesskap som et sted der mine behov skal tilfredsstilles, og tjeneste som selvrealisering. Veien ut av dette «fengsel» vil da måtte handle om en oppvåkning for å se «den andre» i fellesskapet.

Homo Ecclesiae i lys av dialektisk relasjonsteori

Dialektisk relasjonsteori og den anerkjennende væremåten

Som tidligere nevnt har jeg valgt dialektisk relasjonsteori for å utdype og konkretisere deler av Volfs deltakende ekklesiologi. Likeverd og likeverdig deltakelse i menighetens liv og tjeneste står sentralt i Volfs menighetstenkning. I den dialektiske relasjonsteorien bringes ordet *anerkjennelse* inn som kanskje det mest sentrale begrep i tenkningen. I norsk sammenheng er det Anne-Lise Løvlie Schibbye som har utviklet teorien i boken *Relasjoner. Et dialektisk perspektiv på eksistensiell og psykodynamisk psykoterapi* (2009). Schibbye beskriver og utvikler dialektisk relasjonsteori brukt i eksistensiell og psykodynamisk psykoterapi. Denne type relasjonstenkning kan selvfølgelig også anvendes på alle områder der menneskelige relasjoner står i fokus. Jensen og Ulleberg (2011) bruker eksempelvis tenkningen i utviklingen av kommunikasjonsteori, og Bae med flere (1992) og Valstad (2012) bruker den i pedagogisk sammenheng. Innenfor praktisk teologi – og da spesifikt utvikling av relasjoner på menighetsplan – finnes det mye litteratur som legger vekt på relasjon sett fra ulike synspunkter. Men relasjonstenkning i menigheter inspirert av dialektisk relasjonsteori har jeg så langt ikke kommet over.

Schibbyes relasjonsforståelse «bygger på én grunnleggende tanke», heter det på bokens omslagsside, «nemlig at det er i forholdet til den andre at jeg blir et selv, at min avhengighet av den andre muliggjør min selvstendighet» (jf. Schibbye 2009). Kanskje kan man si at det handler om selvrealisering, skjønt da ikke innenfor en ensidig individualistisk ramme, men nettopp i forholdet til andre mennesker – i den gjensidige anerkjennelse. Begrepet *anerkjennelse* står for øvrig sentralt og er på mange måter overordnet i dialektisk teori. Begrepet, som Schibbye spesielt relaterer til filosofen Hegels tenkning, unndrar seg en enkel definisjon eller en definisjon overhodet, sier hun:

> I begrepet ligger ideen om «å se igjen», gjenkjenne, skjelne, befeste, erkjenne og styrke. Anerkjennelse betyr blant annet å se noe om igjen (*re-cognize*). Jeg minner om blikkets sentrale posisjon i dialoger. (Schibbye 2009:256).

Schibbye sier hun har funnet begrepet *anerkjennelse* hos både Hegel, Gadamer og Kierkegaard:

> I den sammenheng er det snakk om at vi må «bygge opp den andre». Dypest i en selv og andre ligger kjærligheten. Ved å lytte og dele (i samvær og fellesskap) bringer vi frem kjærlighet i den andre. Dette ligger i Gadamers tanker, og dessuten er parallellen til Hegels anerkjennelse slående […] Det dreier seg om at anerkjennelse bringer frem noe i den andre. (Schibbye 2009:258).

Hegels bruk av anerkjennelsesbegrepet innebærer verdsetting av den andre (*Würdigung*). Dette handler om at jeg verdsetter deg simpelthet fordi du er et medmenneske. Schibbye sier at «anerkjennelse rommer samværsmåter og samværsmodi, en levd måte å være sammen med andre på», og videre at «anerkjennelse er ikke noe du har, men noe du er». Hun viser også til at grunntonen i Kierkegaards livsverk er at vi skal kjenne oss selv:

> Paradoksalt nok er det gjennom denne kontakt med oss selv, vi kan forstå *den andre*. Hegel ville nok vært enig i det. Anerkjennelse er således bare mulig dersom individet har tilgang til sin egen subjektivitet og derfor ha mulighet til å forstå den andres indre subjektive verden. (Schibbye 2009:258–259).

Gjennom gjensidig anerkjennelse utvikles relasjoner. Dette innebærer at partene er villige til å ta den andres synspunkter, til å bytte posisjoner og se den andre som subjekt (Schibbye 2009:53). Jensen og Ulleberg sier følgende:

> Anerkjennelse betegner en likeverdig relasjon der man bestreber seg på å forstå den andres perspektiv. Man bekrefter den andres oppfatning av virkeligheten som gyldig og har en åpenhet for de sider ved den andres forståelse som er særlig avvikende fra ens egen. Anerkjennelse blir slik en holdning og et ideal man streber etter å oppnå, for slik å gi kraft og frihet til de andre. (Jensen og Ulleberg 2011/2013:261).

Det er imidlertid viktig å være klar over at personer som er i en posisjon der andre er avhengige av deres anerkjennelse (for eksempel foreldre, pedagoger, terapeuter og ledere), får stor definisjonsmakt. Denne maktposisjonen kan brukes på måter som tar vare på både tilknytning og avgrensning og skaper selvakseptering og autonomi. Men den kan også mistolkes på måter som undergraver den andres utvikling og skaper tvil, usikkerhet og manglende autonomi (Bae

mfl. 1992:37–38). Anerkjennende relasjoner gir rom for å uttrykke både likhet og ulikhet, gir mulighet for å vise nærhet og innlevelse parallelt med å uttrykke avgrensning og forskjellighet (Bae mfl. 1992: 38).

Schibbye drøfter følgende «ingredienser» i begrepet *anerkjennelse*: lytting, forståelse, aksept, toleranse og bekreftelse (Schibbye 2009:263f.). Sammenfattende om disse begrepene sier hun dette:

> Disse væremåtene griper over i hverandre, henger sammen, skaper hverandres forutsetninger og viser til hverandre, eller for å si det på en annen måte: De er dialektiske. Lytting er en forutsetning for forståelse, forståelse er en forutsetning for aksept og bekreftelse, osv. Det dreier seg altså ikke om selvstendige, atskilte fenomener (eller begreper). (Schibbye 2009:263).

Det er også interessant å merke seg at Schibbye forstår for eksempel bekreftelse som «å gi kraft til den andres opplevelser» (1988:170). Å bekrefte den andre er igjen et nødvendig grunnlag for å etablere tillit, sier Jensen og Ulleberg (2013:263).

Interessant i lys av den type liv og fellesskap som leves i kristne menigheter, er Schibbyes betoning av kjærlighetens betydning i relasjoner. Kjærligheten er «noe mer» enn bekreftelse, empati, innlevelse, medfølelse og så videre:

> Vi kan ikke kontrollere kjærligheten; den dukker opp og berører oss når åpningene til den på en eller annen måte blir mulige. Det er nettopp denne kraften som kan melde seg i anerkjennelse. (Schibbye 2009:264).

Hun viser også til Kierkegaards punktvise sammenfatning av hva som særpreger «det kjærlige forhold». For det første: Kjærligheten er der i dypet av oss fra eksistensens begynnelse til vi går ut av den. For det andre: Kjærligheten bygger opp den andre. Det oppbyggelige er det som «løfter oss», ifølge Kierkegaard. For det tredje skal kjærligheten gis tilbake, slik at den blir mottakers eiendom (Schibbye 2009:265). Det mest kjærlige vi derfor kan gjøre, er å hjelpe den andre til å bli fri, stå alene, bli sin egen person og bli selvstendig ifølge Kierkegaard. Den kjærlige er altså ikke interessert i å omskape den andre (Schibbye 2009:265).

Dialektisk relasjonsteori og menighetstilhørighet i en individualistisk kultur

Hvorfor kan den ovenfor presenterte tenkningen om våre menneskelige relasjoner ha interesse for forståelsen av menighetsmedlemsskap og menighetstilhørighet? Selv om teorien slik den beskrives av Schibbye og andre, må sies å være en sekulær tenkning om menneskelige relasjoner – i den betydning at en åndelig eller gudsrelatert dimensjon ikke knyttes til beskrivelsen av relasjoner – vil alle som kjenner litt til det bibelske materiale, kunne si at det også er svært mye god menighetsteologi i denne tenkningen. Det er nemlig lett å finne igjen gode verdier for menneskelig fellesskap bygd både på god skapelsesteologi (såkalt allmenn etikk) og på mer spesifikk kristen etikk. Sistnevnte tilnærming til etikken kan handle både om hvordan menneskene generelt bør forholde seg til hverandre i lys av Jesu etiske undervisning, og om hvilke holdninger og verdier som skal prege en Jesu etterfølger, en disippel (jf. f.eks. Matt 5–7).

Det er åpenbart at den beskrevne relasjonstenkning vil kunne korrigere oss i vår tids svært ensidig individuelt orienterte relasjonstenkning – hva enten den møter oss i en modernistisk eller i en mer postmoderne skikkelse. Relasjonstenkning med et individualistisk utgangspunkt vil i stor grad handle om at man får best relasjoner til dem som ligner på en selv, eller om at man har overdrevne eller «idolaktige» forestillinger om den andre som man forsøker å etterligne. Alternativet i lys av dialektisk relasjonsteori handler om at man flytter oppmerksomheten vekk fra seg selv for å leve seg inn i «den andres» virkelige liv slik dette oppleves for vedkommende – for så å så vende tilbake til seg selv, men da med litt andre forestillinger om «sin» plass i helheten. Et aktuelt spørsmål kan være hvordan man ser på seg selv når man har vært på «besøk» i den andres liv.

Hvordan denne «vekk fra seg selv – tilbake til seg selv»-prosessen skjer i praksis, beskriver Schibbye i det hun kaller den anerkjennende væremåten. Her er det i stor grad snakk om holdninger som kan beskrives ved hjelp av ordene *lytting*, *forståelse*, *aksept*, *toleranse* og *bekreftelse*. Denne anerkjennende væremåte er selvfølgelig aktuell å tale om – og lære av – i alle menneskelige relasjoner, inklusivt i kristne menigheter og fellesskap. I tabellen nedenfor har jeg ført inn noen aktuelle stikkord knyttet både til hva som skjer ved fravær av nevnte holdninger, og hva som skjer ved praktisering av dem.

Anerkjennende væremåte i menighet	Fravær av …	Praktisering av …
Lytting	kan føre til ensomhet, misforståelse	fører til åpenhet, mottakelighet
Forståelse	kan føre til empatimangel, selvopptatthet	fører til innlevelse, medfølelse
Aksept	kan føre til «utenforskap», isolasjon	fører til inkludering, godtakelse
Toleranse	kan føre til selvfordømmelse, hat	fører til overbærenhet, tilgivelse
Bekreftelse	kan føre til usikkerhet, frustrasjon	fører til trygghet, frimodighet

Tabell 2. Anerkjennende væremåte i menighet.

Lytting vil i denne sammenheng i stor grad handle om å lytte til den eller de andres livsopplevelse med empati og innlevelse. Dersom denne form for lytting er fraværende, vil det kunne føre til en opplevelse av ensomhet for den som ikke blir lyttet til. Man blir alene med sine tanker og opplevelser. Helt klart ligger også misforståelsene truende nær. Dette kan i sin tur føre til at man ikke opplever seg forstått og akseptert i fellesskapet. Mangel på empati ligger som regel bak som årsak. Alle som kjenner litt til kristne menighetsmiljøer, vet om mennesker som opplever utenforskapet, det vil si at man opplever seg ikke helt innenfor den rådende kulturen, eller «det gode selskap» om man vil, i menigheten. Dersom man legger mangel på toleranse og bekreftelse til denne mangellisten, og både usikkerhet og ulike grader av selvfordømmelse kommer inn i bildet, vil man risikere at mennesker som opplever slike ting, har vanskelig for å forstå hva et kristent menighetsfellesskap egentlig handler om. Opplevelsen av frustrasjon ligger dermed også nær. Det må her presiseres at det så å si alltid vil være snakk om enkeltmennesker som opplever det kristne fellesskapet på denne måten, uten at det dermed er sagt at de beskrevne manglene behøver å prege fellesskapet som helhet.

Uansett er opplistingen av væremåter knyttet til lytting, forståelse, aksept, toleranse og bekreftelse (jf. høyre spalte i tabellen over) en god beskrivelse av hva som skjer i et fellesskap når disse konkrete anerkjennende holdningene er til stede og praktiseres. Interessant i denne sammenhengen er at flere av de beskrivende ordene på høyre side i oversikten også står sentralt i de tekstene i Det nye testamentet som beskriver hvilken fellesskapskultur, det vil si hvilke relasjoner og holdninger, som skal prege kristne menigheter. Her er noen eksempler på slike ord som står sentralt i NT:

- å elske hverandre (Joh 13,34; Rom 12,10; 13,8; 1 Joh 4,7; 11–12)
- å ha medfølelse (Ef 4,32; Fil 2,1; 1 Pet 3,8)
- å vise overbærenhet (Rom 2,4; Gal 5,22)
- å tilgi (Ef 4,2; Kol 3,13)
- å bære byrdene for hverandre (Gal, 6,2)
- å vise omtanke (Hebr 10,24)
- å ta imot (den eller de andre) (Rom 14,1; 15,31; 16,2; Fil 2,29; Filem 1,17)
- å tjene hverandre (1 Pet 4,10)

Som vist med disse eksemplene står begrepet *hverandre* sentralt i flere av disse appellerende tekstene. Man kan godt si at *hverandre* på mange måter er det dominerende fellesskapsbegrepet i NT. På sett og vis kan man også si at dette begrepet eller ordet rommer sentrale deler av Schibbyes omtale av den anerkjennende væremåten.

Schibbyes betoning og omtale av kjærligheten er selvfølgelig svært relevant å anvende på kristen fellesskapstenkning. Og stikkordene som ovenfor er knyttet til beskrivelsen av den anerkjennende væremåten, er en annen måte å beskrive kjærligheten i praktisk handling på. Man kan selvfølgelig se på kjærligheten som det som ligger bak både lytting som fører til åpenhet, forståelse som fører til innlevelse (i andres liv), aksept og toleranse som fører til inkludering og overbærenhet, og endelig bekreftelse som kan føre til at man kan få tro på seg selv og frimodig stå fram. I et kristent perspektiv kan man si at det er Jesus slik han framstår i evangelienes beskrivelse, som med sitt liv virkelig har vist hva en anerkjennende, kristen væremåte i praksis handler om.

Konklusjon og implikasjoner

Konkluderende synspunkter

Som et svar på spørsmålet som innledningsvis ble reist, om hvilke kritiske perspektiver og konstruktive bidrag deltakende ekklesiologi og dialektisk relasjonsteori kan bidra med – når det gjelder hva det innebærer å være et menighetstilhørende menneske i vår tid og i vår kultur – kan følgende sies som sammenfatning og konklusjon:

Det er tydelig at begge de valgte teoretiske perspektivene bidrar med grunnleggende og vesentlig kritikk av den sterkt individualistisk orienterte

livsholdningen slik den har kommet til uttrykk både i modernismen og i postmodernismen. Og siden kristne menigheter ikke er fredede områder når det gjelder den individualistiske tenke- og væremåten, vil det være høyst betimelig å sette søkelyset på individualismen – både som forståelses- eller tolkningsparadigme for hva livet egentlig handler om, og som en måte å leve på.

Jeg har tidligere gitt uttrykk for at Volfs deltakende ekklesiologi er tolket slik at det jeg ut fra nytestamentlig menighetsforståelse har kalt identitets- og tilhørighetsdimensjonene, i aller høyeste grad er med i hans forståelse og bruk av ordet *deltakende* i beskrivelsen av kristent menighetsliv. Dette innebærer også at den paulinske kroppsmetaforen, som er så sentral for Volf, er et uttrykk for denne fulle bredde og dybde i tilhørighetsforståelsen. Volfs ekklesiologi framstår dermed som et korrektiv ikke bare til enhver kirke- eller menighetsforståelse som innsnevrer tilhørighetsforståelsen ved ikke å åpne for full og likeverdig deltakelse, men også til den overflatiske og kulturpåvirkede individualistiske forståelsen av deltakende og aktivt menighetsliv.

Jeg bruker Schibbyes dialektiske relasjonsteori til å utdype og konkretisere Volfs beskrivelse av den likeverdige deltakelsen i menighetens liv og tjeneste ved å tolke denne deltakelsen i lys av det Schibbye kaller den anerkjennende væremåten. Men siden vi står i fare for også å forstå et fellesskaps relasjoner i individualistiske forståelseskategorier, har jeg forsøkt å vise hvordan Schibbyes teori vil kunne være et viktig korrektiv til praktisk fellesskapsorientert tenkning der utvikling av anerkjennende væremåte og holdninger står sentralt. Jeg mener også å ha vist at veien er relativt kort fra sentrale elementer i dialektisk relasjonsteori, slik Schibbye beskriver denne på et allmennmenneskelig grunnlag, til NTs beskrivelse av hva som skal og bør prege fellesskapet mellom enkeltmennesker i den kristne menighet.

Jeg har tidligere også sagt at i det Volf og Schibbye korrigerer når det gjelder en individualistisk orientert menighetskultur, ligger det konstruktive bidrag. Volf tegner på mange måter en storslått visjon av en kirke og av menigheter som ikke først og fremst et sted for menneskelige aktiviteter, men heller, for å bruke Volfs egen måte å uttrykke dette på, som en forsmak på og en foregripelse av den eskatologiske samling av hele gudsfolket i fellesskap med den treenige Gud slik Ånden konstituerer dette ved sitt nærvær. Uten dette nærvær, sier Volf, vil selv en kirke med en desentralisert og deltakende struktur og kultur kunne bli steril. Når Volf på denne bakgrunn etterlyser «deep spirituality», tolkes det her som en dypspiritualitet som må utvikles på menighetsplan og ikke bare individuelt.

Schibbyes konstruktive bidrag i et oppgjør med den kulturbetingede individualismen ligger på mange måter også i at hun tegner en visjon eller et «idealbilde» av menneskelige relasjoner og av fellesskap preget av anerkjennende holdninger og væremåte. Og som vist i teksten er dette bildet av konstruktive og gode holdninger forbløffende likt det bilde nytestamentlige forfattere tegner av de holdninger som bør prege kristne menigheter. Hvordan slike holdninger, som i Schibbyes språkbruk altså har sammenheng med den anerkjennende væremåten, kan tenkes å bli utviklet i kristne menigheter, vil påfølgende punkt si noe mer spesifikt om.

Implikasjoner for menighetsutviklende tenkning og praksis

Intensjonen med dette kapitlet har vært å vise at vi gjør klokt i å ta utfordringene som oppstår i kjølvannet av den individualistiske kulturen, alvorlig, også i menighetsutviklende tenkning og praksis. Noe av intensjonen har også vært å vise hva konsekvensene av ikke å ta et oppgjør med den ensidige individualismen kan bli for en bibelsk forståelse av menighetstilhørighet og for fellesskapsbygging og relasjoner.

I lys av Volfs deltakende ekklesiologi vil et svært aktuelt spørsmål bli hvordan moderne eller postmoderne menigheter kan bli mer deltakende. De siste to desennier har dette spørsmålet opptatt svært mange menighetsbyggere i ulike kirkelige sammenhenger (Råmunddal 2011a:9–15). Og det må kunne konstateres at det har skjedd gledelige ting de siste årene med blant annet en ny vektlegging av Åndens og nådegavenes betydning på menighetsplan. Jeg sikter her til det skiftet i vektlegging når det gjelder nådegaver, som kan være i ferd med å skje i dag – at man går fra å forstå nådegaver relativt ensidig som individuell ånds- og kraftutrustning til å forstå dem på menighetsplan som en utrustning for hele fellesskapet for at menigheten skal kunne utføre sin misjonale oppgave. Om dette paradigmeskiftet i forståelsen av nådegaver faktisk vil føre til en ny forståelse av menighetstilhørighet og deltakelse, gjenstår å se.[80] Faren er nemlig at man trekker

80) I min undersøkelse *Konsept og endring* (Råmunddal 2011) beskriver og drøfter jeg hva som skjer i en frikirkelig og en folkekirkelig menighet som har som strategisk mål å få en mer deltakende menighet ved hjelp av ulike menighetsutviklende konsepter som naturlig menighetsutvikling og diverse materiale fra de amerikanske megakirkene Saddleback Community Church og Willow Creek Community Church. I undersøkelsen viser jeg hvordan ulike typer problematikk dukker opp i disse to menighetene i forbindelse med forsøkene på å få til en mer deltakende menighet. Ett av problemområdene er knyttet til et pågående skifte fra en individualistisk til en mer korporativ forståelse av nådegavenes plass, jf. Råmunddal 2011, kap. 6 og 8.

med seg den individualistiske tenkemåten selv om man gjør anstrengelser for å få en større vektlegging av fellesskap i nådegaveforståelsen. Det som da skjer, er at man kan ende opp i en pragmatisk-mekanisk forståelse av deltakelse og nådegavebruk, der for eksempel den enkeltes nytte- og bruksverdi i fellesskapet kommer mer i fokus enn den nytestamentlige og spirituelt sett «dype» forståelse av tilhørighet og deltakelse (jf. Råmunddal 2011a:275–276). Jeg har her Volfs begrep *deep spirituality* i tankene.

Et sentralt spørsmål knyttet til foregående beskrivelse og drøfting av den anerkjennende væremåten i en menighetskontekst er hvordan en slik væremåte, eller slike holdninger, kan utvikles i kristne menigheter. Svaret på spørsmålet er sannsynligvis at gode holdninger og relasjoner mellom mennesker utvikles i kristne fellesskap på samme måte som de utvikles i andre kontekster, som familien, arbeidsplassen og venneflokken. Forskjellen på menigheter og andre typer fellesskap er i denne sammenheng bare at kristne i og gjennom det kristne budskap og Den hellige ånds nærvær og virkemåte burde ha både større grunn til, mer motivasjon for, og kanskje også mer «kraft» til å praktisere den anerkjennende væremåten. At dette allikevel ikke alltid skjer, vil kunne forklares på mange måter.[81] Påpekningen av de sterke individualistiske trekkene i samtidskulturen, som så lett setter sitt preg på våre holdninger og vår væremåte, kan være en del av en slik årsaksforklaring.

Det såkalte *Teleios*-materialet som har vært i bruk blant annet i norske menigheter en del år nå, kan være kan være et godt eksempel på konkret undervisningsmateriale som kan være med på å utvikle den anerkjennende væremåten. Dette materialet er utviklet av den amerikanske psykologen og teologen Garry Sweeten og oversatt og bearbeidet av TELEIOS Norge og OASE-bevegelsen (jf. Sweeten 1983, 1989 og 1983/1990). Intensjonen med kursene er å kombinere elementer fra psykologisk kognitiv teori og kristent menneskesyn. Et av kursheftene bærer tittelen *Fornyet kristen tenkning* og legger vekt på de positive mulighetene mennesket har til å styre sin adferd gjennom ny eller alternativ tenkning. Titlene på kursheftene indikerer nærheten til Schibbyes beskrivelse av den anerkjennende væremåten. Det første har fått den norske tittelen: *Størst er kjærligheten. Hvordan møte mennesker med varme, respekt og empati?* og det

81) I psykologiske og sosiologiske forklaringsmodeller vil selvfølgelig både personlige og mellommenneskelige forhold som påvirker relasjoner, stå sentralt. En teologisk forklaring på nevnte problematikk vil for eksempel være kampen mellom «det gamle» og «det nye» mennesket, jf. Gal 5,16–26.

andre: *Si sannheten i kjærlighet. Hvordan være ekte, konkret og direkte i møte med mennesker?*[82]

Implikasjoner for videre forskning

Tematikken som her belyses ut fra en mer teoretisk synsvinkel, ville det også være av stor interesse å undersøke med en empirisk tilnærming. Perspektivet kunne da være hvordan menighetstilhørighet faktisk oppleves hos ulike mennesker i ulike typer menigheter. Forskning på såkalt «church wounding» kan man si dekker den «mislykkede» siden av menighetstilhørigheten. «Church wounding», som handler om de sår man opplever at man er påført i menighetsfellesskap eller av andre kristne mennesker, er da også etter hvert blitt et område der det finnes både interessante forskningsbidrag og en god del pastoral-terapeutisk litteratur.[83] Det som former den positive opplevelsen av menighetstilhørigheten, finnes det imidlertid lite forskning på. Her vil det være muligheter for mange spennende problemstillinger knyttet til en empirisk-metodisk tilnærming til materialet. Hvordan man kan – eller bør – jobbe med relasjoner for å skape gode og byggende menighetskulturer, kan være en slik inngang.

Dersom det er slik som Volf påstår, at deltakende menighetsliv avhenger av «deep spirituality» som stikker dypere enn den personlige og individuelle spiritualitetsutviklingen, vil utvikling av menighetsspiritualitet (*congregational spirituality*) måtte være et område som kunnskapsmessig trenger å bli utforsket og utviklet. I artikkelen «Menighetsutvikling og spiritualitet» viser jeg til den store interessen for den mer individuelle og personlig-terapeutiske siden av spiritualiteten man har kunnet registrere de siste tiår, men også til hvordan den

82) I den sammenheng kan det også nevnes at Jens-Petter Jørgensen har utgitt en bok om å arbeide med sin egen troshistorie, jf. Jørgensen 2015. Arbeid med troshistorien handler ifølge Jørgensen først og fremst om å bli gjort bevisst på hvilke personer og hendelser som har medvirket til å forme og fremme ens egen tro. Men en annen viktig side av arbeidet med troshistorien handler om å lytte – ofte i et gruppefellesskap – til andres tros- og livshistorie. Med tanke på innøvelsen av de holdningene som Schibbye framholder som sentrale i den anerkjennende væremåten, vil en slik lyttetrening opplagt være meget verdifull. Både det å møte seg selv gjennom arbeidet med troshistorien, og det å lytte med innlevelse til andres tros- og livshistorie, vil sannsynligvis kunne aktivisere hele «registeret» av fellesskapsbyggende holdninger og ferdigheter som er nevnt i høyre spalte i figuren ovenfor.

83) For oversikt over tematikken og litteraturen på området henviser jeg til Thomas Freitags masteravhandling *Church Wounding: Its causes and consequences for the individual at various levels, with an exploration of measures to prevent the phenomenon from happening. A literature based study* (masteravhandling levert ved Ansgar høyskole 2013).

mer korporative siden, eller fellesskapsdimensjonen, er blitt relativt sekundær i spiritualitetsforskningen (jf. Råmunddal 2013: 188–189). På engelskspråklig mark finnes det en del bidrag på området, men lite i de skandinaviske landene.[84] Her vil det være rom for ulike typer studier, ikke minst empiriske med vektlegging av hvordan menighetsspiritualitet kan utvikles i praksi

Litteratur

Ackerman, J. (1994). *Spiritual Awakening: A Guide to Spiritual Life in Congregations*. Herndon, Virginia: The Alban Institute.

Ackerman, J. (2001). *Listening to God: Spiritual Formation in Congregations*. Herndon, Virginia: The Alban Institute.

Bae, B., J.E. Waastad, A.-L. Løvlie Schibbye (red.), (1992). *Erkjennelse og anerkjennelse: Perspektiv på relasjoner.* Oslo: Universitetsforlaget.

Fee, G. D. (1994). *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul.* Paternoster Press: Carlisle, Cumbria.

Dulles, A.C. (2002). *Models of the Church*. New York: Image Books/ Doubleday.

Dunn, J. D.G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. T/T Clark LTD: Edinburgh.

Galindo, I. (2004). *The Hidden Life of Congregations: Discerning Church Dynamics*. Herndon, Virginia: The Alban Institute.

Hahn, C. A. (2001). *Uncovering Your Church's Hidden Spirit*. Herndon: The Alban Institute.

Hegstad, H. (2003). Hva er menighetsutvikling? I: *Halvårsskrift for praktisk teologi, 20* (1), side 4–9.

Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. Tapir Akademisk Forlag: Trondheim.

Guinness, O. (1994). *Fit Bodies, Fat Minds. Why Evangelicals don't think and what to do about it*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

84) Det kan nevnes at The Alban Institute i USA har utgitt en rekke studier og veiledningsbøker på området *Congregational Spirituality*, jf. Ware 1995; Hahn 2001; Galindo 2004; Ackerman 1994, 2001.

Jensen, P. og Ulleberg, I. (2011). *Mellom ordene. Kommunikasjon i profesjonell praksis*, Oslo: Gyldendal Akademisk.

Jørgensen, J.P. (2014). *Når troen setter spor. Hjelp til å arbeide med din troshistorie*. Oslo: Luther Forlag.

Knight III, H.H. (1997). *A Future for Truth. Evangelical Theology in a Postmodern World*. Abingdon Press, Nashville.

Kringelbotn, H. S. (red.), (2002). *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunn-skap.* Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Kärkkäinen, V.M. (2002). *An Introduction to Ecclesiology. Ecumenical, Historical & Global Perspectives*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.

Kvamme, K. (2014). Individualister kan bli gode menighetsbyggere. Intervju med Karl Inge Tangen i: *STREK* 1: 2014.

Meeks, W.A. (1983). *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. Yale University Press: New Haven and London.

McGrath, A. (1996). *A passion for truth. The intellectual coherence of evangelicalism*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Marsden, G.M., 1991. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism.* Grand Rapids 1991.

Molland, E. (1976). *Kristenhetens kirker og trossamfunn*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Råmunddal, L. (2000). *Disippelliv. Kristusetterfølgelse i lys av Filipperbrevet*. Oslo: Luther Forlag.

Råmunddal, L. (2011). *Konsept og endring. En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes.* Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Råmunddal, L. (2012). Ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger – teologi eller strategi? En drøfting av ideelle menighets- og medlemsbeskrivelser i nyere menighetsutviklende konsepter. I: I.F. Breistein og I.M. Høeg (red.): *Religionsstatistikk og medlemsforståelse*, Trondheim: Akademika Forlag.

Råmunddal, L. (2013). Menighetsutvikling og spiritualitet. Om utvikling av menighetsspiritualitet i lys av Urban Holms' spiritualitetstypologi og Miroslav Volfs ekklesiologi. I: H.M. Tønnessen Schuff, R. Salvesen og H. Hagelia (red.): *Forankring og fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913–2013*, Kristiansand: Portal Forlag.

Sandnes, K.O. (1994). *A New Family. Conversation an Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*. Peter Lang: Bern.

Schibbye, A.L. Løvlie (2009). *Relasjoner. Et dialektisk perspektiv på eksistensiell og psykodynamisk psykoterapi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Sweeten, G. (1983) *Apples of Gold I.* Cincinatti, OH: Equipping Ministries International, INC. Oversatt og bearbeidet av Jan Gossner, Trond Hardeng, Ole-Magnus Olafsrud og Svein Skårland: *Størst av alt er kjærligheten*, TELEIOS, Norge.

Sweeten, G. (1989). *Christian Care & Counsel. Apples of Gold II*, Cincinatti, OH: Equipping Ministries International, INC. Oversatt og bearbeidet av Knut Alve, Ole-Magnus Olafsrud, Sigrid Langlo, Bergljot Ellingsrud og Dag Pagander: *Si sannheten i kjærlighet*, TELEIOS, Norge.

Sweeten, G. (1983/1990). *Rational Christian Thinking*. Cincinatti, OH: Equipping Ministries International, INC. Norsk utgave: *Fornyet sinn, forvandlet liv. Fornyet Kristen tenkning,* oversatt og bearbeidet av Svein Skårland, Oddvar Søvik og Kari-Lisbeth Kjus, TELEIOS, Norge.

Sødal, H. Kringlebotn (red.), (2002). *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunnskap*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Tangen, K. I. (2012). *Ecclesial Identification Beyond Late Modern Individualism? A Case Study of Life Strategies in Growing Late Modern Churches.* Leiden: Brill. Global Pentecostal and Charismatic Studies.

Valstad, I.L. (2012). *Verdien av et anerkjennende smil. En kvalitativ studie av vellykkede rådgivingssamtaler i videregående skole sett fra elevenes perspektiv*. Masteroppgave i pedagogikk, Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning, Universitetet i Tromsø. (http://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/4338/thesis.pdf?sequence=2)

Volf, M. (1998). *After our likeness. The church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Volf, M. (2002). Community formation as an image of the triune God. A congregational model of church order and life. I: R.N. Longenecker (ed.), *Community formation in the early church and in the church today.* Peabody, MA: Hendrickson.

Ware, C. (1995) *Discover Your Spiritual Type: A Guide to Individual and Congregational Growth*. Herndon, VA: The Alban Institute.

KAPITTEL 6

Ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger – teologi eller strategi?

En drøfting av ideelle menighets- og medlemsbeskrivelser i nyere menighetsutviklende konsepter[85]

Innledning

Tema i dette kapitlet er hva idealiserte menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger handler om og hvordan disse påvirker menighetsutviklende tenkning og praksis i ulike kirkelige kontekster. Jeg vil spesielt fokusere på den idealiserte menighets- og medlemstenkningen som finnes i den type konsepter som et stort antall menigheter – også i Norge – har hentet ideer og inspirasjon fra de siste to tiårene. Dette gjelder Naturlig menighetsutvikling (NaMu), og det gjelder de amerikanske superkirkene Willow Creek Community Church (WCCC) og Saddleback Community Church (SCC). For å gi en idé om omfanget av denne påvirkningen kan det nevnes at NaMu benyttes i alle bispedømmer og evangeliske kirkesamfunn her i landet. Nærmere 400 menigheter har brukt materialet eller deler av det[86].

---

85) Denne teksten er første gang publisert i: I.F. Breistein og I.M. Høeg (red.): *Religionsstatistikk og medlemsforståelse*, Trondheim: Akademika Forlag, 2012. Forlaget har gitt tillatelse til republisering.

86) www.k-vekst.no, 04.01.12.

Problemstillingen jeg opererer med her, er følgende: Skal ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger – slik en blant annet får dem presentert i de tre konseptene NaMu, SCC og WCCC – forstås og vurderes kun som menighetsutviklende strategi – eller også som mer eller mindre normativ teologi? Formulert på en annen måte: Er intensjonen med idealiserende menighets- og medlemstenkning å gi en normativ teologi for menighet og menighetsmedlemskap – eller er det simpelthen å være en støtte i den strategiske utviklingen av menigheten i dag? Jeg kommer til å spørre både om hvilken *funksjon* ideelle menighets- og medlemsbeskrivelser har i de aktuelle konseptene – og om hvordan slike forestillinger *virker* (jf. forholdet strategi/teologi) i den menighetskonteksten konseptene brukes.

Siden det «materialet» jeg ønsker å undersøke, er de foran nevnte menighetsutviklende konseptene, kan problemstillingen konkretiseres på følgende tredelte måte: 1) Hvilke ideelle medlemskapsforventninger presenteres i NaMu, SCC og WCCC? 2) Hvordan matcher den ideelle menighetsbeskrivelsen og medlemskaps-tenkningen i disse konseptene forståelsen av menighetens funksjon og oppgave i en folkekirkelig kjernemenighetssammenheng og i en frikirkelig menighet? 3) Hvordan skal en praktisk-teologisk vurdere hvilke konsekvenser slike ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger har for menighetsutviklende tenkning og praksis?

Jeg vil først forsøke å skape en forståelsesramme for kapitlets tematikk ved å si noe generelt om ideelle medlemsforventninger og hvordan slike oppstår. Verken ideelle menighetsbeskrivelser eller medlemsforventninger er noe nytt – og det kan være nyttig å få en liten oversikt over hvilke former slike forestillinger har antatt i ulike kirkelige sammenhenger. Dernest vil jeg undersøke spesielt hvordan ideelle menighetsbeskrivelser og forventningene ser ut i de foran nevnte menighetsutviklende konsepter – og hvordan slike forestillinger virker inn på de aktuelle menighetskontekstene. Jeg kommer blant annet til å referere til min egen forskning på to norske menigheter – en folkekirkelig av kjernemenighetstypen og en frikirkelig menighet i Misjonsforbundet[87] (jf. Råmunddal 2011). Til slutt vil jeg forsøke å gi en mer prinsipiell og teologisk fundert vurdering av konsekvensene av idealiserte menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger for dagens menighetsutviklende tenkning og praksis.

87) Det Norske Misjonsforbund skiftet i 2016 navn til Misjonskirken Norge. I denne teksten beholdes det gamle navnet siden den publiserte artikkelen er skrevet i 2012.

Analysen og vurderingen av tematikken om idealiserende menighets- og medlemstenkning er altså spesielt knyttet til de menighetsutviklende konseptene NaMu, SCC og WCCC. At analysen gjøres på et praktisk-teologisk faglig grunnlag, bygger på at tematikken og materialet springer ut av praktisk bruk i ulike menigheter. Siktemålet med kapitlet er å utvikle ny praktisk-teologisk kunnskap og erkjennelse som kan kvalitetssikre menighetsutviklende tenkning og praksis i dag.[88]

Om ideelle medlemskapsforventninger og hvordan de oppstår

Formelt og ideelt medlemskap

Ideen om medlemskap inneholder som regel et par sentrale forestillinger: Et medlemskap gir del i fordeler eller privilegier – samtidig som det ofte fører med seg noen forpliktelser. Er du medlem av en fotballklubb, har du tilgang til å trene på klubbens bane, du har rabatt på kamper du måtte være interessert i å se og slik videre. Men samtidig forventes det ofte at du bidrar på dugnader eller innsamlinger.

Medlemskap i en kirke eller menighet er imidlertid litt spesielt – idet det på sett og vis skal speile en usynlig eller åndelig virkelighet. Da skal det gjenspeile det faktum at en også er opptatt i Guds store familie, og at en er et lem på Kristi kropp som er kirken eller menigheten. «Fordelssiden» ved medlemskapet handler selvfølgelig om dette – i tillegg til fordelene en eventuelt måtte få ved å få være med i det menneskelige fellesskapet menigheten representerer. Når det gjelder «forpliktelsessiden», er oppfatningene ulike. En kan godt forstille seg en økning i forpliktelser på en skala fra en minimums- til en maksimumsutgave. I noen kirkelige sammenhenger er det «nok» at en er døpt og at en lar navnet sitt stå i

88) Framstillingen i artikkelen kan man si bygger på *praksis – teori – praksis-tenkning* som Browning (1996) beskriver utførlig. En slik tilnærming innebærer, som Hegstad formulerer det, at en «må begynne med de problemstillinger som springer ut av praksis, og at den teoretiske bearbeidelse av slike problemstillinger må skje med henblikk på deres betydning for praksis» (jf. Hegstad 2002:173). Det er med andre ord dagens situasjon og behov i det menighetsutviklende arbeidet som setter i gang den teologiske og teoretiske refleksjonen – for om mulig å finne en ny eller bedre menighetsutviklende praksis i framtiden.

et medlemsregister, mens i andre kirker og menigheter forventes det ikke bare personlig tro, men også personlig engasjement – avhengig av menighetstype og -profil.

En annen måte å beskrive medlemskapsproblematikken på er å bruke begrepene som står sentralt i dette kapitlet, nemlig *formelt* og *ideelt medlemskap*. Formelt medlemskap handler om hva som formelt kreves for å bli – eller være – medlem i en menighet eller et kirkesamfunn. Som oftest går en til statuttene eller lignende nedtegnelser – for å finne ut hva et formelt medlemskap bygger på eller hva som kreves for å bli medlem. Som regel handler medlemskapskriteriene om tro og/eller dåp.[89] Det som jeg i her kaller ideelt medlemskap, handler om hva som ønskes eller forventes av medlemmer i en bestemt menighetsmessig kontekst ut over de formelle kriteriene for medlemskap. Slike forventninger henger sammen med det jeg har omtalt som forpliktelsessiden ved et medlemskap, og de oppstår og utvikles av ulike grunner og ut fra mange motiver – slik jeg i det følgende vil redegjøre for.

Hvordan ideelle medlemskapsforventninger formes

Det finnes svært ulike faktorer eller forhold som kan være med på å forme eller skape det jeg her kaller ideelle medlemskapsforventninger. Her vil jeg spesielt vektlegge det jeg kaller lederstyrte forventninger, dernest forventninger med bakgrunn i teologiske og konfesjonelle forhold, og endelig forventninger som har sitt utspring i en menighets strategiske målsettinger og intensjoner.

Når ideelle medlemsforventninger er lederstyrte, er de først og fremst preget av at de har utgangspunkt i en eller flere lederes personlige oppfatninger om hvordan ting skal være og ikke være i en menighet. I slike tilfeller er det altså ingen – eller i hvert fall svært svake – demokratiske prosesser bak beslutninger om hva som forventes av medlemmer. Det finnes mange historiske og aktuelle eksempler på kirkeledere som på ulikt vis har skaffet seg maktposisjoner og personlig innflytelse til å dominere og styre menighetsmedlemmers tanker og oppførsel. Det er med andre ord ideelle forventninger som rettes til medlemmer av mer autoritær type jeg har i tankene her, og ikke mer «normale» og sunne

89) Bjørn Øyvind Fjeld drøfter forholdet mellom ideelt og juridisk medlemskap i fem frikirkesamfunn, se artikkelen *Å telle de andre. En felles bestrebelse på frikirkelig statistikk*, i: I.F. Breistein og I.M. Høeg (red.): *Religionsstatistikk og medlemsforståelse*, Trondheim: Akademika Forlag, 2012.

forventninger som ledere nødvendigvis må stille til sine omgivelser i kraft av sin faktiske lederfunksjon.

Ideelle medlemsforventninger som har bakgrunn i teologiske og konfesjonelle forhold, henter sitt innhold og sin «kraft» fra felles tankestoff eller tradisjoner – ikke fra enkeltlederes personlige overbevisninger. Slike tradisjoner (som jo også er historisk betinget) gjenspeiler ulike teologiske posisjoner og vektlegginger. Fra troslæren eller dogmatikken har en for eksempel gjennom kirkens historie hentet argumenter til ulike dåpssyn og ulik dåpspraksis. Både baptistisk og mer sakramental dåpslære og -praksis kan fungere som et læreideal som blir styrende – og som en kan forvente at medlemmene skal følge. Fra hellighetsbevegelsen og pentekostalismen kjenner vi også læren om «second blessing», som også har fungert som et opplevelsesideal for kristne og menighetsmedlemmer.

Ikke minst finnes eksempler på at en fra den kristne etikken henter forestillinger og idealer for hvordan kristne og menighetsmedlemmer bør leve og oppføre seg. Slike idealer betoner ofte det positive – Kristus som et ideal en kristen bør forsøke å etterligne. Men like gjerne er det «det negative» – det vil si det en kristen *ikke* kan eller bør gjøre for å leve etter idealet – som blir betont. Pietistiske leveregler og «krav» har også gjerne vektlagt ytre forhold som rett frisyre, rett bekledning, rett avholdelse av søndagen og så videre. Det er heller ikke uvanlig å se at slike idealer – som har å gjøre med rett oppførsel eller rett «ytre» – forsterkes av idealer av mer åndelig karakter. I noen mer karismatisk orienterte menigheter og miljøer framstilles sterk og «rett» åndelighet som et ideal som den kristne alltid må strekke seg etter, men som man ennå ikke har oppnådd.

Så endelig til ideelle forventninger som har utspring i en menighets strategiske målsettinger og intensjoner. De siste tiårene har vi sett en tiltagende iver i mange kristne kirkesamfunn og menigheter etter å ta i bruk mer sekulære strategiske modeller. Slike prosesser kan lett forsterke ideelle forventninger til menighetsmedlemmer. Det er to grunner til dette: For det første vil man i en strategisk prosess på en eller annen måte beskrive det ideal man ønsker å oppnå for menigheten – gjerne gjennom en visjon og uttalte målsettinger. For det andre vil man i den strategiske gjennomføringen måtte stille «krav» eller forventninger til medlemmer om å delta og være aktive i måloppnåelsen.

Felles for de faktorene eller forholdene som bidrar til å forme eller skape ideelle medlemsforventninger, er at de har sin bakgrunn i en eller annen idealisering av menigheten. Ledere som stiller høye krav til «sine» medlemmer, har alle en eller annen ideell forestilling om hvordan de ønsker at menigheten

skal se ut for å stemme overens med det idealet de måtte ha i sitt eget hode. Medlemsforventninger som har utgangspunkt i et læremessig, moralsk eller åndelig ideal, har også alle utgangspunkt i en ideell forståelse av menigheten. Det samme gjelder ideelle medlemsforventninger som har utgangspunkt i strategiske prosesser en menighet gjennomgår. Menighetsidealet bestemmer i stor grad både utforming og styrke på det idealet man måtte rette mot de enkelte medlemmene.

Ideelle medlemskapsforventninger i nyere menighetsutviklende konsepter og i ulike kirkelige kontekster

Den ideelle menigheten og det ideelle menighetsmedlemmet i NaMu, SCC og WCCC

Ikke uventet kan man si at de tre konseptene som i det følgende vil bli presentert, bygger på et ideal som har hovedvekt på *menighetens funksjonalitet* – altså hva som gir en menighet rask og effektiv *vekst*. Konseptene kan derfor kanskje best karakteriseres som ekklesiologiske *vekstkonsepter*. Ut fra dette kan man si det er to sentrale temaer konseptene fokuserer. Det er menighetens hensikt eller mål, og det er mer konkrete strategiske anvisninger om hvordan utviklings- og vekstarbeid skjer. I denne tenkningen er det klart at idealiserende forestillinger om hvordan menighetsmedlemmer kan være med på å virkeliggjøre menighetens visjon og målsetting, blir svært sentrale.

Når det gjelder NaMu, kan en si at menighetens hensikt nettopp er dens funksjonalitet (jf. Schwarz 1999a:65f.). Ifølge Schwarz er menighetens hensikt og funksjonalitet analog med naturens funksjon. Schwarz utvikler det han selv kaller «det biotiske paradigmet», der han bruker vekstmekanismene i naturen som parallell eller analogi for hvordan vekst skjer i menigheten eller kirken (Schwarz 1998:61f.).[90] Fra en stor empirisk undersøkelse av over tusen menigheter rundt om i verden, utleder han allmenne vekstprinsipper. Disse prinsippene

90) Jeg gir i artikkelen: *Er menighetsutvikling «naturlig»? En kritisk drøfting av Chr. A. Schwarz' biotiske kirkevekstparadigme (*Råmunddal 2012), en kritisk analyse og drøfting av NaMu-konseptets kunnskapsteoretiske fundament og oppbygning.

viser hva menigheter som vokser legger vekt på, ifølge Schwarz. Bibelmaterialet fungerer på den måten at det stort sett bekrefter det Schwarz har funnet ut i undersøkelsen, og det han har sett av livs- og vekstprinsipper i naturen.

Schwarz' menighetsutviklende konsept handler i praksis om en identifikasjon av åtte kvalitetstegn som han fant var karakteristiske for voksende menigheter: *Utrustende lederskap, nådegavebasert tjeneste, engasjert trosliv, hensiktsmessige strukturer, inspirerende gudstjenester, livsnære grupper, behovsorientert evangelisering,* og *varme relasjoner.* Velfungerende menigheter som fungerer slik Bibelen beskriver det, og som produserer vekst på en «naturlig» måte, er altså menigheter som utvikler høy kvalitet på disse åtte områdene, ifølge Schwarz.

Går vi videre til SCC-konseptet, sier Saddleback-pastoren Rick Warren at Guds hensikter eller mål med menigheten beskrives i det dobbelte kjærlighetsbudet (Matt 22,37–40) og i misjonsbefalingen (Matt 28,19–20), (Warren 1995:102–109). På grunnlag av dette bibelmaterialet beskrives Guds fem hensikter med menigheten i Saddleback-materialet slik: 1) Tilbedelse (jf. «elske Gud av hele ditt hjerte»). 2) Fellesskap (jf. «døp dem»). 3) Disippelskap (jf. «lære dem å holde»). 4) Tjeneste (jf. «elsk din neste som deg selv»). 5) Evangelisering (jf. «gå ut – og gjør disipler»). Disse bruker Warren for å formulere menighetens hensiktserklæring (*Purpose Statement*), (Warren 1999: 84). I min norske oversettelse lyden den slik:[91] «Menighetens hensikt er å føre mennesker til Jesus og medlemskap i hans familie, utvikle dem til Kristus-lik modenhet og utruste dem til deres tjeneste i menigheten, for deres liv og for misjonsoppdraget – alt for å opphøye Guds navn.»

Tilsvarende erklæring i Willow Creek (der kalt *Mission Statement*) lyder slik på norsk: «Willow Creek-menighetens hensikt er å være et redskap til at mennesker vender om til Jesus Kristus og blir overgitte etterfølgere av ham.»[92] I Willow Creeks verdibeskrivelse (Church Leadership Handbook 1996: 72–73), synliggjøres et tydelig dobbelt fokus når det gjelder menighetens hensikt. Det ene fokusfeltet kan beskrives som å være «utad» mot ikke-kristne. Gud bryr seg om fortapte mennesker, derfor skal de også angå menigheten. Det andre er «innad»

91) Saddleback's Purpose Statement lyder slik: «To bring people to Jesus and membership in his family, develop them to Christlike maturity, and equip them for their ministry in the church and life mission in the world, in order to magnify God's name» (Warren 1995:107).

92) Jf. Church Leadership Handbook 1996:63: «The mission of Willow Creek Community Church is to turn irreligious people into fully devoted followers of Jesus Christ».

mot menighetens funksjon som fellesskap og som et sted der medlemmene opplever vekst og utvikling.

Konsekvensen for den måten disse konseptene forstår og beskriver menighetens hensikt på, uttrykkes for NaMus vedkommende primært gjennom det kvalitetshevingsprogrammet som Schwarz kaller «ti skritt mot handling» (Schwarz 1998: 103f.), og det som også kalles «NaMu-syklusen» i NaMu-materialet.[93] Sentralt her står utviklingen av de åtte nevnte kvalitetsområdene, som Schwarz gjennom sin store undersøkelse har identifisert, og som altså er vesentlige for menighetens utvikling og vekst. Som kjent spiller «minimumsfaktoren» en viktig rolle. Ved å gjennomføre den såkalte «menighetsprofilen» med jevne mellomrom, kan man kartlegge menighetens kvalitative utvikling – synliggjort ved et eget skåre-system. Som en slags indre drivkraft i dette utviklingsprogrammet står det en kaller «nådegavetesten» (Schwarz 1999), der menighetsmedlemmene tilbys hjelp til å finne og utvikle sin egen nådegave.

I Willow Creek-materialet skjer virkeliggjøringen av menighetens hensikt gjennom blant annet en markedsorientert målgruppetenkning for å nå den kirkefremmede, ved deltakelse i søkerorientert gudstjeneste, gjennom effektiv forkynnelse – og endelig gjennom den såkalte sjustegs-strategien.[94] Den handler om følgende (jf. Church Leadership Handbook 1996: 65f.): 1) Bygge en relasjon til ikke-kristne. 2) Dele sitt vitnesbyrd. 3) Invitere til gudstjeneste («a Seeker Service»). 4) Før eller senere vil den ikke-kristne da bli en del av det nye fellesskapet og vil bli undervist i hva Bibelen sier. 5) Deltakelse i smågrupper er en viktig del av strategien for å bli en fullt overgitt etterfølger av Jesus Kristus. 6) Begynne å tjene i Kristi kropp som er menigheten. 7) Alle medlemmene i menigheten skal tjene med sine finansielle ressurser.

Går vi til Saddleback-materialet, kan vi se at Warren gjennomgår ti måter eller veier som en menighet kan bli målrettet på (Warren 1995:108f.): 1) Menigheten må vektlegge å oppta nye medlemmer. Menigheten vokser utenfra og inn, ikke innenfra og ut, sier Warren, som opererer med et sirkelsystem, eller «innvielsessirkler» (1995:131)[95] 2) En må lage programmer eller tiltak for hver hensikt

93) Jf. NaMu arbeidshefte for Grimstad Misjonsmenighet, 2006.

94) Jf. Pritchard (1996:30f.) som gir en kritisk gjennomgang av Willow Creeks måte å tenke og drive menighet på.

95) Den ytterste sirkelen i denne modellen er «samfunnet» – der de «kirkefremmede» finnes. Sirkelen innenfor er «skaren» – som utgjøres av «regulære møtegjengere». Innenfor der igjen er «menigheten» – der en finner «medlemmene». Innenfor menigheten er «de innviede» –

i menigheten. Hensikten «fellesskap» kan for eksempel få «smågrupper» som program eller tiltak. 3) Mennesker i menigheten må «utdannes» eller undervises også etter menighetens hensikt og mål.[96] De neste punktene – 4–9) i denne opplistingen av måter menigheten kan bli målrettet på, handler om følgende: å danne smågrupper i tråd med menighetens hensikt, ansette personale og strukturere eller organisere menigheten etter hensikten – preke, budsjettere og planlegge etter hensiktene Gud har for menigheten. Og endelig 10): Man må være villig til å evaluere om man faktisk oppnår hensiktene eller målene.

Hvordan framtrer menighetsidealet i de tre konseptene som nettopp er gjennomgått? Først og fremst kan man si at idealet har å gjøre med *kvaliteten på det fellesskap som menigheten tilbyr*. NaMu har en helt klar vektlegging av kvalitet, jamfør de kvalitetsbeskrivende ordene som er i bruk – som utrustende, engasjert, inspirerende, livsnære, varme, og flere. Selv om både Saddleback- og Willow Creek-menighetene primært kan sies å vende seg utover – mot ikke-kristne – betones allikevel betydningen og verdien i det mer «interne» menighetsfellesskapet. I Saddleback er jo «fellesskap» en av de fem hensiktene med menigheten. Pastor Bill Hybels i Willow Creek kan fortelle at beskrivelsen av de første kristnes fellesskap – som er beskrevet i Apostelgjerningene 2 – helt fra tidlige år ble hans store ideal for menighetsfellesskap (Hybels 1995:49f.).

Dessuten er det tydelig at menighetsidealet har å gjøre med den strategiske intensjon om å være *målrettet* – og man kan legge til – i «dobbel» forstand, idet den retter seg både innover mot menigheten for å utvikle denne og utover mot «verden» omkring menigheten. I den sammenhengen forstås menigheten som et redskap – som trenger å bli bedre utviklet – for å kunne gjøre sin egentlige og viktigste gjerning: å «frelse» verden. Og endelig må man kunne si at menighetsidealet er knyttet til alle de *aktiviteter* eller det som faktisk kan og bør gjøres i en menighet for å virkeliggjøre visjonen og nå målsettingene om

---

som kalles «modne medlemmer». Og endelig: Innerst i sirkelen finner en «kjernen» – som består av «leke tjenere».

96) I Saddleback opererer man med ulike seminarnivåer, der 100-nivået handler om å lede mennesker til Kristus og til medlemskap i menigheten. 200-nivået handler om å hjelpe mennesker til å vokse til åndelig modenhet og 300-nivået om å utruste mennesker med hva de trenger for sin tjeneste. Det er interessant å merke seg at en del av dette kurset omfatter undervisning om nådegavene og hvordan mennesker kan oppdage sine gaver. Og endelig er det 400-nivået som handler om å inkludere mennesker i misjon og evangelisering (jf. Warren 1995:130).

vekst. En menighetsforståelse som er aktivitets- og vekstorientert kan bidra til å plassere disse konseptene innenfor en evangelikal kirke- og menighetsforståelse.[97]

Skal man på bakgrunn av foregående beskrivelse av den ideelle menigheten i NaMu, SCC og WCCC utlede hva som særpreger det ideelle menighetsmedlemmet i disse konseptene, tror jeg det kan oppsummeres på følgende måte:

- Det grunnleggende kravet eller kriteriet er at et menighetsmedlem er omvendt og bevisst troende.
- Det ideelle menighetsmedlem er helt tydelig en person som er klar over sin nådegave og tjeneste – og som tjener i menigheten med glede og ikke bare av plikt.
- Videre er det også en person som er villig til å bruke åndelige gaver, evner og midler/penger i menigheten.
- Dette innebærer også at et menighetsmedlem skal være overgitt (*devoted/committed*), ikke bare til Kristus, men også til menigheten, både til fellesskapet (i gudstjeneste og grupper) og i frivillig tjeneste.
- Et menighetsmedlem blir sett på som et «redskap» for å fremme menighetens hensikt og formål, idet det forventes at vedkommende lever evangeliserende og er villig til å bli brukt.

Skal man sammenfatte hva som direkte uttrykkes av ideelle medlemsforventninger i konseptene, kan følgende sies: I NaMu-konseptet er det nok de såkalte kvalitetstegnene som gjenspeiler de fleste ideelle medlemsforventningene (jf. Schwarz 1996:22f.). «Nådegavebasert tjeneste» bygger for eksempel på en forutsetning eller «forventning» om at alle medlemmer har oppdaget (ved hjelp av NaMus nådegavetest) sin gave og utrustning, og at de er villige til å bruke dette i menigheten. «Engasjert trosliv» bygger på forventningen om at medlemmer i menigheten er «tent». Dette er et begrep Schwarz bruker, og han spør: «Lever de overgitt til Gud og praktiserer de troen med glede og entusiasme?» (Schwarz 1996:26). «Livsnære grupper» bygger på forventningen om at medlemmer våger å bli «livsnære» og at de vil delta i smågrupper. «Varme relasjoner» bygger på forventningen om at medlemmer er både «relasjonelle» og «varme». Og slik kunne vi fortsette.

97) Typisk for evangelikalismen er vekten på omvendelsesforkynnelse, personlig tro og alle kristnes deltakelse i evangelisering og misjon, jf. Knight III 1997, Marsden 1991 og Stackhouse 2003.

I Willow Creek-materialet er deltakelse (*participating*) det viktigste ordet innen medlemskapsforståelsen (jf. Church Leadership Handbook 1996:70). Som på de fleste områder i denne menigheten finnes det en strategi for å lede mennesker eller medlemmer inn i en prosess der målet er større deltakelse i menighetens saker. En del av denne prosessen handler om å gjøre medlemmene bevisst på deres ansvar overfor menigheten. Et slikt ansvarsområde handler om «personlig renhet – å gi seg selv til kirken som en overgitt, åndsfylt person» (Church Leadership Handbook 1996:71). Et annet ansvarsområde eller ideal er «organisasjonsmessig lojalitet» (ibid). Dette handler om å være villig til å gi menigheten av sin tid, sine talenter og midler – og være ansvarlig overfor det lederskapet Gud har innsatt.

I Saddleback-menigheten finner man igjen mange av de samme tankene om medlemskap som i Willow Creek. Blant annet er det sentralt i tenkningen å utvikle overgitte og modne kristne – som en også utruster til tjeneste i og utenfor menigheten. I Saddleback finnes en egen strategi eller plan for å gjøre deltakerne (i gudstjenestene) til medlemmer, og videre å gjøre (formelle) medlemmer til modne og innvidde kristne (jf. Warren 1995:309f. og 331f.). Et sentralt punkt i denne tenkningen er at en kan «heve nivået av overgivelse» (Warren 1995:343–348).

Match og konflikt i ulike kirkelige kontekster

Jeg har i min avhandling, *Kontekst og endring* (ferdigstilt 2009 og publisert 2011), undersøkt to norske menigheter som bruker og tilpasser tenkning og materiale fra de tre konseptene jeg nettopp har gjennomgått. Både Voie menighet i Kristiansand og Grimstad Misjonsmenighet bruker NaMu i sitt utviklende arbeid. I Voie har man i tillegg latt seg inspirere av Willow Creek-konferanser og materiale fra denne menigheten. I Grimstad har man – i hvert fall i én fase – latt seg ganske sterkt påvirke av Saddleback og boka *Målrettet menighet*. Ett av mine spørsmål har vært hvordan en implementerer impulser og ideer «uten(lands)fra» i sin egen og «tradisjonelle» menighetstenkning. Jeg var i den forbindelse opptatt av hvorfor menigheten i det hele tatt valgte denne typen menighetsutviklende materiale, hvordan implementeringen eller tilpasningen av adoptert menighetstenkning faktisk skjedde – og endelig hva som kan sies å ha blitt utfallet eller resultatet av konseptbruken. I avhandlingen min viser jeg at det er mange likheter i konseptbruken i de to menighetene, men at det samtidig (selvfølgelig) er ulikheter.

For begge menighetenes vedkommende kan NaMu/SCC/WCCC-konseptene vurderes både som matchende og som ikke matchende – avhengig av hvem som vurderer spørsmålet og fra hvilket ståsted. I Voie menighet er det ikke uventet forandringsivrige kjernemenighetstilhengere som framstår som de ivrigste forsvarerne av NaMu/WCCC-konseptene (som var de to konseptene man i hovedsak brukte der), mens de mer folkekirkeorienterte er noe mer tilbakeholdne med sin tilslutning. Og i Grimstad Misjonsmenighet er det de som har hatt sin identitet i den tradisjonelle vekkelsesmenigheten som holder mest igjen, mens de som har sett svakhetene ved den karismatisk orienterte vekkelsesmenighetens driftsform, ivrer for å modernisere menigheten i pakt med ideer og impulser i NaMu/SCC- og WCCC-konseptene.

I et årsmøte i Voie menighet ble følgende menighets- og medlemsideal beskrevet i en PowerPoint-presentasjon (Råmunddal 2011:96):

> En menighet hvor lederskapet helhjertet arbeider med kirkevekst, hvor *nesten* alle kristne bruker sine gaver for å fremme denne veksten, hvor medlemmene lever ut troen med smittende entusiasme, hvor man vurderer om strukturene tjener vekst eller ikke, hvor gudstjenesten er ukens høydepunkt for størstedelen av menigheten, hvor man i grupper kan erfare et kjærlig og helbredende fellesskap, hvor *nesten* alle kristne er med og bruker sine gaver for at misjonsbefalingen skal fullføres og hvor Kristi kjærlighet gjennomsyrer det meste av aktivitetene i menigheten. (Min kursiv).

Denne idealbeskrivelsen av menigheten og av medlemskap i denne fanger opp alle kvalitetsutviklende områder som er som er en del av NaMu-strategien. Bak ordet «nesten» kan det ligge en realistisk vurdering av hva som er mulig å oppnå av medlemmenes engasjement i en menighet. Men det kan også være at en har hatt tilpasningen til folkekirkevirkeligheten i tankene når en utformet idealet.

Medlemskap i Voie menighet, som en folkekirkemenighet med et aktivt trosfellesskap, skiller seg for øvrig ikke fra andre menigheter i Dnk med tilsvarende struktur. I mitt arbeid der tenkte jeg meg menigheten som noen sirkler inni hverandre. Den ytre sirkelen er den store folkekirkemenigheten, der dåpen fungerer som inngangsport for medlemskap. Sirkelen innenfor utgjøres av kjernemenigheten eller trosfellesskapet – der dåpen selvfølgelig fremdeles er inngangsporten til fellesskapet, men der en også betoner den personlige tro

(gjerne synliggjort gjennom nattverdfellesskap), deltakelse i trosfellesskapets aktiviteter og dets sosiale fellesskapsformer (jf. Hegstad 1996:307f.).

Det «nye» med bruken av NaMu- og WCCC-konseptene i denne menigheten er etter min oppfatning at det på sett og vis er i ferd med å utvikle seg en «kjerne-i-kjerne-menighet», der man ikke egentlig utvikler nye ideelle forventninger til medlemskap, men kanskje heller – gjennom nye måter å presentere fellesskap og tjeneste på – intensiverer den ideelle medlemskapsforståelsen. At det finnes reaksjoner i Voie på den «nye» medlemskapsforståelsen, som at det er i ferd med å utvikle seg et A- og et B-lag blant medlemmene, kan vel også tyde på at det er fremmedelementer i den nye framstillingen av fellesskap og tjeneste – når man sammenligner med den mer tradisjonelle kjernemenighetstenkningen.

Det grunnleggende om krav til medlemskap i en menighet av typen misjonsforbund er at en opptar medlemmer ut fra personlig tro og bekjennelse. Med enkelte unntak er det ikke engang krav om dåp – langt mindre et bestemt dåpssyn eller en bestemt dåpspraksis. Men dette forhindrer ikke at man kan møte ulike typer ideelle forventninger til medlemmer i de ulike menighetene i Misjonsforbundet. I Grimstad Misjonskirke har jeg registrert en spenning mellom den tradisjonelle, karismatisk pregede vekkelsesmenighetens forståelse av hva det innebærer å være medlem og den nye og konseptpåvirkede menigheten. Dette har selvfølgelig også konsekvenser for synet på medlemskap. På den ene siden kan en si at «kravene» eller idealene er blitt dempet med den nye utviklingen. Den mer pinse-karismatisk pregede spiritualiteten, som har satt sitt preg på menigheten gjennom mange år, har ikke vært like enkel å leve opp til for alle. Den nye betoningen av at alle har nådegaver og at det bare gjelder å oppdage hva en har fått som utrustning til tjeneste, kan virke befriende for mange. På den andre siden kan noen oppleve at kravene eller idealet er blitt «skjerpet». Nå betones nemlig alles overgivelse og deltakelse – både i storfellesskap og smågrupper.

Det området der det helt klart kan sies å være en tydelig match mellom menighetsforståelse i de to menighetene og det menighetsutviklende materialet de har valgt å anvende, er på oppfatningen av ens egen aktuelle behovssituasjon. Hovedgrunnen til at en velger det aktuelle menighetsutviklende materialet, er å få hjelp til å håndtere den *behovs- eller mangelsituasjonen* man (på ulikt vis) erkjenner å være i. I Voie mener jeg å ha grunnlag for å påstå at en opplever mangler – ikke bare med situasjonen i folkekirkemenigheten, men også i kjernemenigheten. Hegstad viser til at en av «drivkreftene» bak kjernemenighetstenkningen nettopp er «mangelsituasjonen» i folkekirken (jf. Hegstad 1996).

I Voie menighet er det en stor grad av bevissthet om denne typen mangelsituasjon, men i tillegg har man sett mangler ved den tradisjonelle kjernemenighetstenkningen. I Grimstad Misjonsmenighet gir informanter tydelig uttrykk for mangler ved den tradisjonelle (misjonsforbundske) menighetsdriften. Dette gjelder den mer uforutsigbare og sesongpregede driften av menigheten som har bakgrunn i vekkelsestradisjonen. Når disse menighetene – med utgangspunkt i sin mangel- eller behovssituasjon – velger å drive sitt strategiske utviklingsarbeid med konseptene som idégiver og inspirator, begrunnes det ikke bare pragmatisk og strategisk, men også idealistisk. Det innebærer at disse to menighetene lar seg fascinere av konseptenes ideelle menighetsbeskrivelser. Dermed bestemmer de seg for at dette er idealer en gjerne vil ligne (jf. Råmunddal 2011a:98–102, 160–163).

Man kan også klart registrere konfliktområder mellom menighetsforståelsen i konseptene og eksisterende oppfatninger i Voie menighet og i Grimstad Misjonsmenighet. Underlig nok finnes det få eller ingen reaksjoner på det læremessige plan – til tross for at menighetene Saddleback og Willow Creek er baptistiske i sin dåpspraksis. NaMu-konseptet styrer tydeligvis bevisst unna lærekontroverser – inkludert sakramentforståelse og -praksis. Det jeg har registrert ligger heller i den typen spiritualitet som utvikles gjennom konseptbruken – kontra den «tradisjonelle» spiritualiteten som måtte finnes i menighetene.

I Voie er man blitt «karismatiske», påstås det av en informant i menigheten – og tydelig med negativt fortegn. Det vedkommende og likesinnede har i tankene er nok spesielt NaMus nådegavetest som man har forsøkt å bruke som et redskap for å kunne registrere nådegaver og frivillige med tanke på å effektivisere administrasjonen av menighetens aktiviteter. Reaksjonene mot dette var såpass kraftige at man sluttet med det – og satte hele nådegave-oppdagelsesprogrammet på vent. I Grimstad Misjonsmenighet, med sin pinse-karismatisk pregede spiritualitet og vekkelsesmøtetradisjon, har nådegave-oppdagelsesprogrammet ført til nesten motsatte reaksjoner. De som tilhører den «gamle» spiritualitetstradisjonen mener nemlig at den nye forståelsen av nådegaver er «bleke» saker, og at Ånden er blitt borte fra møtene.

I begge menighetene har jeg også sett en tendens til polarisering i menighetsforståelsen som følge av påvirkningen fra konseptene. I Voie er det ikke bare snakk om en (forventet) økt polarisering – mellom de som tenker menighetsutvikling i pakt med NaMu- og WCCC-konseptene og folkekirke-»tenkerne» – men også mellom mennesker som har hatt en klar tilhørighet i den tradisjonelle kjernemenigheten og de som altså ønsker å utvikle menigheten i pakt med ideer fra konseptene. I Grimstad Misjonsmenighet går polariseringen på dem

som ønsker å holde fast ved den tradisjonelle misjonsmenighetens driftsform og dem som ønsker å modernisere.

Sammenfattende kan det sies at ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger – slik disse presenteres i NaMu, SCC og WCCC – både matcher og ikke matcher tenkningen i de to menighetene jeg har undersøkt. På et strategisk nivå kan man si at det er en god match begge steder. Man velger denne typen konsepter nettopp fordi de samsvarer med de følte, aktuelle og muligens ideelle uviklingsbehovene i disse menighetene. På et mer teologisk og spirituelt nivå er det derimot varierende match. Ikke uventet er det teologisk sett best match i Grimstad Misjonsmenighet, noe som har sammenheng med den evangelikale profilen til både konseptene og menigheten. Ikke fullt så god match er det på spiritualiteten. I misjonsmenigheten er det en karismatisk eller mer pinseorientert spiritualitet som har vært dominerende i alle år, mens konseptene står for en mer allmenn eller bredere spiritualitet. I Voie menighet blir den strategiske anvendelsen av konseptene vektlagt så grundig at teologiske vurderinger knapt gjøres, mens spiritualiteten i konseptene – ikke minst NaMus nådegavetest – vekker relativt sterke reaksjoner.

Konsekvenser for menighetsutviklende tenkning og praksis

Hvordan skal en praktisk-teologisk vurdere hvilke konsekvenser ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger har – eller kan få – for menighetsutviklende tenkning og praksis? Med konsekvenser tenker jeg både på mulige negative eller uheldige konsekvenser idealistisk menighets- og medlemstenkning kan få og på teologiske og praktiske «mottiltak», sett ut fra en menighetsutviklende sammenheng. Som drøftingen vil vise, vil vurderingen av ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger avhenge av om slik tenkning framsettes – eller eventuelt tolkes – som teologisk normativ, eller om intensjonen utelukkende er å lage en fungerende strategi for menigheten.

Vurdering av den ideelle menighets- og medlemsforståelsen

En vurdering av ideelle menighets- og medlemsforståelser som fenomen vil måtte falle svært forskjellig ut, avhengig av hvilke «forventningstyper» man snakker om. Hvis det dreier seg om det jeg har kalt lederstyrte medlemsforventninger, vil man

antagelig på et bibelsk, generelt teologisk og menneskelig grunnlag kunne si at slike er forkastelige. Vel å merke gjelder dette i situasjoner og sammenhenger der det er snakk om autoritære ledere. Det vil selvfølgelig i praktisk menighetsarbeid (som i jobbsammenhenger, familieliv og så videre) være mange situasjoner der vi stiller krav til hverandre, og der vi har forventninger om at vi skal gjøre som avtalt eller vedtatt.

Når det gjelder ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger – som har bakgrunn i en eller annen teologisk eller etisk «overbygning» av de mer formelle medlemskapskriteriene som tro eller dåp – vil slike måtte vurderes som teologisk diskutable og svært problematiske i en menighetsutviklende sammenheng. De fleste vil for eksempel i dag være enige om at tidligere nevnte pentekostale «second blessing»-lære og ulike typer pietistiske leveregler for kristne, teologisk sett er svært diskutable.

Strategisk idealiserende menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger, slik man blant annet kan finne dem i de tre menighetsutviklende konseptene som har stått sentralt i denne framstillingen – og slik de anvendes i ulike menigheter – kan utgjøre viktige bestanddeler i utviklingen av nye lokale ekklesiologier (slik jeg redegjør for i *Konsept og endring* (2011). Med lokale ekklesiologier mener jeg her en lokalt utviklet menighetstenkning som har til hensikt å hjelpe menigheten til å fungere best mulig i pakt med erkjente behov i menigheten og i de bibelske og kirkelige føringer man velger å ta hensyn til. Slik (strategisk) lokal menighetstenkning er selvfølgelig knyttet til de personer som blir pådrivere og ideologer i de aktuelle utviklende prosessene, men tenkningen avleires også ofte i diverse strategiske dokumenter. Slik var situasjonen også i mine casemenigheter.

I avhandlingen min redegjør jeg for at denne typen lokale ekklesiologier består av elementer fra konseptene (som jeg her tidligere har beskrevet) og dessuten av elementer fra den eksisterende og konfesjonelt betingende kirke- og menighetstenkningen. «Sementen» som holder disse to elementene sammen, er i stor grad termer og forestillinger fra strategisk organisasjonsteori (jf. Råmunddal 2011a:259–262). Man kan derfor si at en av de viktigste bestanddelene er av teologisk eller ekklesiologisk karakter. Åpenbart har slike strategske modeller derfor også teologiske implikasjoner, men de er ikke tilsiktet normative – bare det man kan kalle funksjonelle. I dette ligger at intensjonen med den «nye», lokale menighetstenkningen ikke er å lage en ny normativ ekklesiologi for den aktuelle menigheten eller kirkesamfunnet, men å legge teologiske, spirituelle og organisatoriske føringer og planer for at menigheten skal fungere «bedre» etter

(det man oppfatter som) dens hensikt. Strategi «for livet i menigheten» kalte en av mine informanter i Voie prosjektet.

Men om intensjonen fra konseptbrukerne og ideologene bak de lokale ekklesiologiene ikke har vært å lage en ny normativ tenkning eller lære om menighetens natur og funksjon, kan personer eller medlemmer i menigheten allikevel oppfatte, oppleve og tolke slike ideelle menighets- og medlemsbeskrivelser normativt, som krav og forventninger til medlemmene, og dette blir også begrunnet både teologisk og bibelsk. Når dette skjer – noe jeg har sett skje i de to menighetene jeg har forsket på – må saken vurderes i retning av det jeg foran har gjort med de teologisk og etisk idealiserende menighetsbeskrivelsene og medlemsforventningene. Og da kan saken, både fra et mer prinsipielt teologisk og fra et menighetsutviklende synspunkt, være relativt problematisk.

For å konkretisere dette kan vi gå til de ideelle medlemsforventingene som uttrykkes i NaMu-, WCCC- og SCC-konseptene, som alle går langt i det man med en viss rett kan kalle «redskapsforståelsen» av medlemmer. Dette betyr at medlemmer får sin primære verdi i menigheten ut fra det de gjør eller «produserer» av tjenester. Dette punktet kan altså være en god illustrasjon av det jeg nettopp har nevnt, om forholdet mellom strategiske utsagn og intensjoner som blir tolket teologisk. På dette punktet har en sannsynligvis tenkt strategisk – både i NaMu, SCC og WCCC – men problemet er allikevel at slike strategiske utsagn og intensjoner av mange blir oppfattet eller tolket både personlig og åndelig.

Dermed kan man også si at en mer elitistisk forståelse av menighetsmedlemskap ikke ligger så langt unna. Det elitistiske går på at man gjerne er mer oppmerksom på hva et menighetsmedlem kan, vil og utretter, enn hva vedkommende faktisk *er* i kraft kristen frelsesforståelse. Dersom man ikke er svært oppmerksom på denne problematikken når man for eksempel kjører opplæringsprogrammer som skal lede til «overgivelse», ikke bare til Gud og til Kristus, men også til menighetsfellesskapet, kan man stå i fare for å lede mennesker inn i svært feilaktig forståelse – og ikke minst opplevelse – av hva det vil si å være medlem av en kristen menighet.

La meg presisere at det blir helt feil å tolke og forstå den kristne menighet i åndelige og menneskelige ideelle kategorier. Konsekvensen er nemlig den at menigheten kan bli et sted for en slags kristelig elite. Dermed kan et menighetsmedlemskap bli for mennesker som er robuste nok til å leve med sterke forventninger knyttet til sin egen måte å leve og tjene på. En sunn og bibelsk fundert teologi for kirke- og menighetsmedlemskap forstår og beskriver menigheten og menighetsfellesskapet ikke i lys av ideelle kategorier, men i lys av

Bibelens *realistiske* menneskesyn og frelsesframstilling. Det som kvalifiserer både for medlemskap og deltakelse i menigheten er – når alt kommer til alt – verken vår overgivelse eller vår tjenesteiver, men bare den nåde og kraft som Kristus gir til mennesker som har behov for den. Når Bibelen omtaler etterfølgelse, disippelskap, overgivelse, tjenesteiver og så videre, er det aldri som kriterier for å bli akseptert som medlem av kirken og heller ikke som prestasjonsidealer, men som en naturlig konsekvens og følge av det nye Åndens liv som alle som tar imot Guds nåde får del i. Slike forhold kan verken måles eller veies – kanskje aller minst systematiseres og organiseres i en menighetssammenheng – for de vokser fram naturlig, de skapes av og ved Guds Ånd.

På denne bakgrunn kan vi forsøke å presisere hva problematikken synes å bestå i: Når man i NaMu-, SCC- og WCCC-konseptene ved hjelp av (i hovedsak) teologiske termer og begreper som beskriver den ideelle menigheten og det den ideelt sett forventer av medlemmer, og setter det hele inn i en strategisk menighetsutviklende sammenheng, oppstår et tolkningsspørsmål: Skal vi forstå slike ideelle beskrivelser og forventninger bare strategisk funksjonelt – eller også teologisk normativt? Og siden et slikt skille viser seg å være svært vanskelig å foreta, står vi overfor både en teologisk og en menighetsutviklende utfordring. Den idealiserte menighets- og medlemstenkningen i de aktuelle konseptene kan nok fungere relativt bra som en ekklesiologisk begrunnet strategisk tenkning for utvikling av lokalmenigheten – og slik mener jeg tenkningen stort sett fungerer i de to menighetene jeg har undersøkt. Alt ville jo være vel og bra dersom alle forstod at dette kun er strategisk «hjelpetenkning» for at menigheten skal kunne fungere bedre.

Problemet synes imidlertid å være at den idealiserte menighetstenkningen synes å være såpass sterkt teologisk «ladet» at den må kunne sies å være potensielt normativ. Punktet for når – og for hvem – tenkningen går over fra å være en type strategisk «hjelpetenkning» til å bli mer normativ teologi og ekklesiologi, kan imidlertid være vanskelig å avgjøre. I de to menighetene jeg har undersøkt, har jeg ikke belegg for å si at dette hadde skjedd på menighetsnivå. Jeg har kun observert det på personnivå, det vil si at det var noen personer som ga uttrykk for at de strevde med disse forventningene. I Voie menighet og i Grimstad Misjonsmenighet var det etter min oppfatning to korrektiver til tenkningen, og som «holdt igjen» den normativiserende utviklingen: nemlig den tradisjonelle kirke- og menighetsforståelsen og et lederskap som var relativt bevisst på problematikken. Om disse to korrigerende faktorene skulle svekkes – eller

svikte – vil det etter mitt syn være fritt fram for en svært idealisert og personlig krevende ekklesiologi – som jeg for så vidt tidligere har sagt min mening om.

Den menighetsutviklende utfordringen

Overfor den utfordringen jeg nettopp har antydet, tror jeg det er viktig at menigheter utvikler både en strategisk og en teologisk kompetanse til å tilpasse eller kontekstualisere også den typen ideelle menighets- og medlemsbeskrivelser jeg har vektlagt her. Både i Voie menighet og i Grimstad Misjonsmenighet velger man konseptene som et supplement til egen kirkelig tradisjon. Man har med andre ord den tradisjonelle menighets- og medlemstenkningen «i bunn» når man åpner opp for nye tanker om menighetens form og funksjon. Menighetene forkaster med andre ord ikke den konfesjonelle tradisjonen, men føler seg fri til å bygge på og utvikle de delene av denne tradisjonen som tjener den hensikten man utvikler menigheten mot.[98] Når det gjelder tilpasningen av tanker og ideer fra konseptene i den tradisjonelle menighetstenkningen, mener jeg å kunne påvise at begge menighetene *kontekstualiserer* materialet. Dette innebærer en utvikling av ulike strategier for å «oversette» materialet – for å bruke et begrep fra Røvik (1998:152).

De oversettelsesstrategiene jeg har observert i Voie menighet og Grimstad Misjonsmenighet er kombinering, delvis imitering og konkretisering. De har det til felles at man bruker deler av idéinnholdet i konseptene og på en måte som gjør det mulig å gjenkjenne opphavet. Mens oversettelsesstrategien *omsmelting* – der konseptenes tankestoff ble gjort til ett med eksisterende tenkning, og på en måte som gjorde at opphavet ikke kunne gjenkjennes – registrerte jeg kun i liten grad. Dette kan selvfølgelig ha å gjøre med undersøkelsens begrensede tidsperspektiv. Relatert til de ideelle menighets- og medlemsbeskrivelsene som er tema her, kan man si at de tilpasnings- eller kontekstualiseringsstrategiene som er benyttet i de to nevnte menighetene, har gjort at de har fått hjelp til å skille mellom teologi og strategi i anvendelsen av konseptene. Men selv om strategiprosessens ledere i disse to menighetene viser stor bevissthet på dette punktet, møtte jeg – som tidligere nevnt – informanter som blandet kortene. At jeg for eksempel i Voie møtte forestillinger om at det hadde utviklet seg et A- og et B-lag i menigheten, kan illustrere dette.

98) Sosiologene kaller fenomenet *detradisjonalisering* (jf. Carroll 2000:19), og jeg viser i min avhandling at dette preger tenkningen og holdningene i begge menighetene.

Uten at jeg har forskningsmessig eller vitenskapelig belegg for det, er det vel mulig å anta at andre menigheter som bruker samme type utviklende materiale som de to menighetene jeg har forsket på, vil behandle konseptene på samme måte. Det sentrale blir da ikke bare at det finnes en strategisk kompetanse til å tilpasse tenkningen i slike konsepter på en fornuftig måte til den lokale kirkelige konteksten, men at det også finnes tilstrekkelig teologisk kompetanse til å skille mellom teologi og strategi. Eller mer presist: I slike menigheter bør det finnes kompetanse til å anvende den strategiske – men også teologisk formulerte – ideelle menighets- og medlemsbeskrivelsen i konseptene på en måte som gjør at folk som er berørt av tenkningen, greier å skille mellom hva som er funksjonell strategisk tenkning, og hva som er bibelsk og normativ teologi om menighet og menighetsmedlemskap.

Til slutt: Det vil også kreves spesielle tiltak i menigheter som bruker konsepter som inneholder denne formen for ideell menighets- og medlemstenkning. Målet er å øke den allmenne bevisstheten om hvordan en kan skille mellom hva som er god og dårlig teologi, og hva som er (og bare bør være) strategi i anvendelsen av slike ideer. Dette kan skje i det strategiske arbeidet i form av opplysning og informasjon. Videre kan det være viktig – i undervisning og forkynnelse – å legge vekt på de grunnleggende bibelske forestillinger om hva menighetsmedlemskap bygger på og hva det innebærer. Ikke minst kan det være viktig at en på det personlige veiledningsplan i en menighet kan gi sjelesorg og gode råd til dem som måtte oppleve at de ikke strekker til ut fra alle ideelle beskrivelser og forventninger.

Konklusjon

Innledningsvis stilte jeg spørsmål om ideell menighets- og medlemstenkning, slik en blant annet får slike forestillinger presentert i de tre konseptene NaMu, SCC og WCCC. Det går på om disse skal forstås og vurderes som menighetsutviklende strategi eller som mer normativ teologi. Med bakgrunn i foregående analyse og vurdering, konkluderer jeg med følgende:

Jeg har vist at den måten ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger framstilles i NaMu, SCC og WCCC, det vil si med en klar strategisk intensjon, bare er én av flere måter å presentere slik menighets- og medlemstenkning på. Både i mer autoritær lederskapsutøvelse og i mer teologisk og etisk begrunnet

tenkning om hva som kreves for å være et godt fungerende menighetsmedlem, dukker slik menighets- og medlemstenkning opp relativt ofte.

Det analyserte materialet fra NaMu, SCC og WCCC viser også at ideelle medlemsforventninger kan ha sine røtter i ideelle menighetsoppfatninger, men de kan også beskrives mer spesifikt – slik jeg har vist med utgangspunkt i de tre ulike konseptene. Forventningene som beskrives i disse konseptene handler om at det aktuelle medlemmet ikke bare er en personlig troende, men også at vedkommende er bevisst på sin egen personlige og åndelige utrustning og er villig til å bruke dette i menighetsfellesskapet. Og dette skjer med bakgrunn i medlemmets hengivenhet eller overgivelse – ikke bare til Gud, men også til menighetsfellesskapet.

I mitt forskningsprosjekt (jf. *Konsept og endring*, 2011) har jeg vist at Voie menighet og Grimstad Misjonsmenighet forholder seg til ideelle menighetsbeskrivelser og medlems-forventninger som et strategisk virkemiddel i en menighetsutviklende prosess. Men jeg har også sett antydninger til at slike idealiserende forestillinger om menighet og medlemskap tolkes og forstås i en mer teologisk normativ retning, kanskje ikke så mye på et rent læremessig eller dogmatisk plan i disse menighetene – som i forhold til spiritualitet. Det handler i stor grad om en intensivering av den personlige forpliktelsen overfor menighetsfellesskapet.

Uten at jeg har forskningsmessig belegg for det, har jeg også antydet at dette godt kan være tilfelle i mange av de menighetene som bruker samme type menighetsutviklende materiale. Det medfører at disse menighetene står overfor en svært krevende situasjon, både ekklesiologisk og i menighetsutviklingen. Og det som er krevende, handler i stor grad om evnen til å skille mellom den strategiske intensjonen og bruk av denne typen idealiserende menighets- og medlemstenkning – og i dette ligger faren for en mer normativ teologisk oppfatning eller tolkning av samme tenkning. Teologisk betraktet er den ideelle menighets- og medlemsforståelsen ikke holdbar som normativ rettledning for hva som kreves for opptak og tjeneste i den kristne menigheten. Misforståelser, uheldig presentasjon og bruk av idealiserende menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger kan imidlertid forebygges dersom et ansvarlig lederskap er bevisst på skillet mellom hva som er teologi (og hva som kan tolkes mer teologisk normativt) – og hva som er (og bare bør være) et strategisk redskap for å utvikle menigheten.

Litteratur

Browning, D.S. (1996). *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Propolsals.* Minneapolis: Fortress Press.

Carroll, J.W. (2000). *Mainline to the future. Congregations for the 21st century*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.

Church Leadership Handbook (1996). New, expanded ed. Willow Creek Community.

Fjeld, B.Ø. (2012). Å telle de andre. En felles bestrebelse på frikirkelig statistikk. I: I.F. Breistein og I.M. Høeg (red.). *Religionsstatistikk og medlemsforståelse*. Trondheim: Akademika Forlag.

Hegstad, H. (1996). *Folkekirke og trosfellesskap. Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske menigheter*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag (KIFO Perspektiv nr. 1).

Hegstad, H. (2002). Ekklesiologi mellom teori og praksis. I: J.-O. Henriksen, G. Heiene og S.O. Thorbjørnsen (red.), *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr.theol. Torleif Austad på 65-årsdagen* (s. 171–180). Oslo: Verbum.

Hybels, L. og B. (1995). *Rediscovering Church: The Story and Vision of Willow Creek Community Church.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

Knight III, H.H. (1997). *A future for truth. Evangelical theology in a postmodern world*. Nashville, Tenn.: Abington.

Marsden, G.M. (1991). *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

NaMu arbeidshefte for Grimstad Misjonsmenighet, 2006.

Pritchard, G.A. (1996). *Willow Creek seeker services. Evaluating a new way of doing church*. Grand Rapids, Mich.: Baker.

Røvik, K.A. (1998). *Moderne organisasjoner. Trender i organisasjonstenkningen ved tusenårsskiftet*. Bergen: Fagbokforlaget.

Råmunddal, L. (2011a). *Konsept og endring. En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes.* Trondheim: Tapir Akademisk Forlag (KIFO Perspektiv nr. 22).

Råmunddal, L. (2011b). Er menighetsutvikling «naturlig»? En kritisk drøfting av Chr. A. Schwarz' biotiske kirkevekstparadigme. I: E. Birkedal, H. Hegstad og T. Skorpe Lannem. *Menighetsutvikling i folkekirken: Erfaringer og muligheter*, Oslo: IKO-Forlaget.

Schwarz, C.A. (1998). *Naturlig kirkevekst. Åtte kvaliteter ved sunne menigheter.* Evenskjer: K-vekst.

Schwarz, C.A. (1999a). *Paradigm shift in the church. How natural church development can transform theological thinking*. St. Charles, Ill.: ChurchSmart Resources.

Schwarz, C.A. (1999b). *Nådegavetesten. Oppdag dine nådegaver. Et redskap for Naturlig kirkevekst*. Evenskjer: K-vekst.

Stackhouse, J.G. Jr. (red.), (2003). *Evangelical ecclesiology. Reality or illusion?* Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.

Warren, R. (1995). *The purpose-driven church. Growth without compromising your message & mission.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House.

Warren, R. (1999). *Målrettet menighet. Vekst uten å gå på akkord med budskap og oppdrag*. Oslo: Rex Forlag.

Del II
Menighetsbygging og spiritualitet

KAPITTEL 7

Hva handler menighetsutvikling egentlig om?

En drøfting av ulike strategiske tilnærminger til menighetsutvikling i lys av en helhetlig ekklesiologisk modell[99]

Innledning

Svaret på spørsmålet om hva menighetsutvikling egentlig handler om, er på ingen måte opplagt. Noen vil kunne si at det viktigste når man utvikler menigheter, er Åndens nærvær og manifestasjoner gjennom tegn og under og nådegavebruk. Andre vil kanskje påstå at det viktigste er å stå i en historisk lang tradisjon tilbake til aposteltiden og trofast praktisere kirkens århundrelange ordninger. Atter andre vil si at det er å ordne seg på «bibelsk vis» og forkynne det apostoliske ord uavhengig av kulturelle påvirkninger og omstendigheter. Mange vil også mene at det viktigste er å gjøre kirkens fellesskap og budskap relevant og aktuelt for mennesker i dag. Og slik kunne man fortsette. Grunnene til at det finnes så mange tilnærminger til hvordan menigheter bør utvikles, er mange. Det kan ha å gjøre med syn på teologi, eller – mer presist – ekklesiologi. Kirkelig tradisjon er åpenbart viktig og styrende i denne sammenheng. Men ikke minst gir det faktum at menigheten er en mangfoldig størrelse, muligheter til å vektlegge eller betone ulike ting når menighetsutvikling tenkes og praktiseres. Og det er dette sistnevnte som kommer til å stå i fokus i dette kapitlet.

---

99) Denne teksten er første gang publisert i: *Scandinavian Journal for Leadership and Theology*, nr. 2-2015. (http://sjlt-journal.com/).

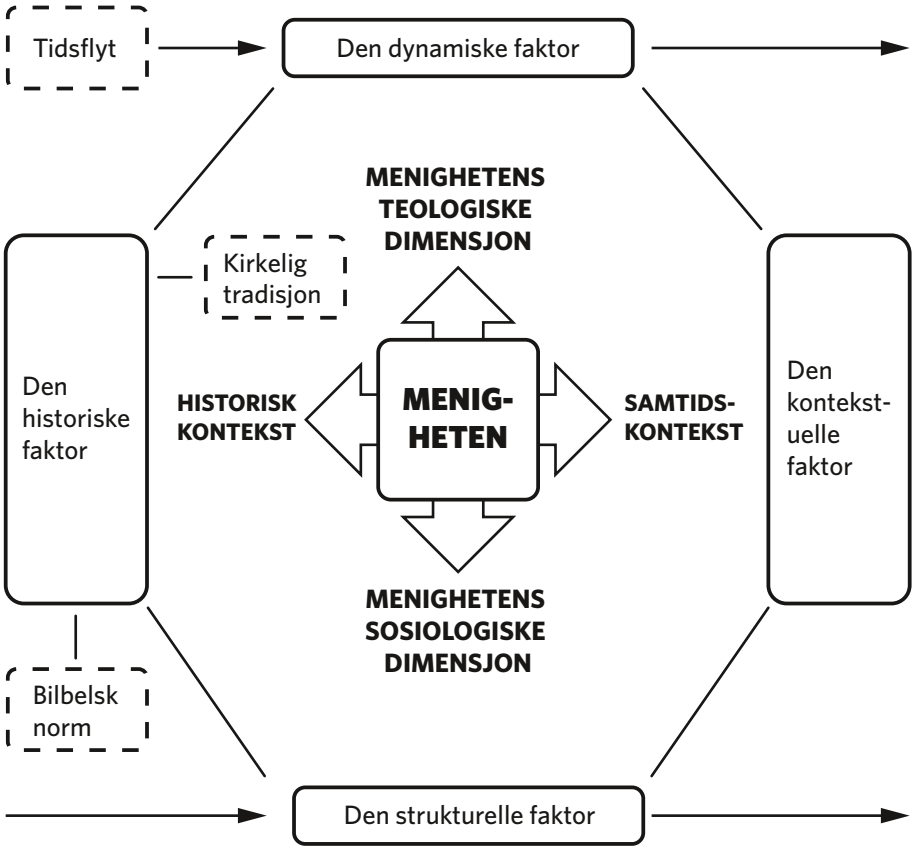
Det nevnte mangfoldet av sider og aspekter ved fenomenet menighet forsøker jeg å fange opp i modellen som presenteres i figur 1. I modellen etableres også terminologi som brukes i kapitlet. I denne sammenhengen snakker jeg om menighetens ulike *dimensjoner* og *kontekster,* og om sentrale *menighetsutviklende faktorer*. I kapitlets første del vil det bli gitt en grundig redegjørelse for terminologien. På bakgrunn av modellen typologiserer jeg også ulike posisjoner med hensyn til hva man mener at menighetsutvikling egentlig bør handle om, se figur 2. Jeg identifiserer fire hovedposisjoner som blir beskrevet og problematisert i lys av modellen i figur 1. I siste del av kapitlet vil spørsmålet, som også er en del av problemstillingen, bli drøftet: Hvorfor det er så viktig at spørsmålet om hva menighetsutvikling handler om – ikke reduseres til å betone, og eventuelt utvikle, én eller et selektivt utvalg av menighetsutviklende faktorer – men at menighetsutviklende tenkning og praksis tar utgangspunkt i en helhetlig ekklesiologisk modell?

I kapitlet bruker jeg begrepet *menighet* for å betegne det lokale fellesskap av kristne. Begrepet *kirke* brukes om den universelle kirken, eventuelt den konfesjonelle kirkestørrelsen. *Menighetsutvikling* defineres som «et målrettet arbeid for å sette menigheten i bedre stand til å være det den er kalt til å være, og gjøre det den er kalt til å gjøre» (Hegstad 2003:6). I tråd med denne definisjonen handler menighetsutvikling egentlig om *å realisere* det menigheten faktisk er (det vil si dens vesen eller natur) og dens gudgitte oppdrag i dag. I følgende tekst vil det stå sentralt å vise at når menighetens vesen og oppdrag skal realiseres, vil det være ulike tanker og meninger om hvilke *strategiske tilnærminger* som måtte være den eller de mest sakssvarende og beste. Begrepet *strategisk* angir her at det er noe som skal settes ut i livet, eller virkeliggjøres.

Presentasjon av en helhetlig modell for menighetsutvikling og ulike typer menighetsutviklende strategier

Menighetens dimensjoner, kontekster og sentrale menighetsutviklende faktorer

Den kristne menighet er som nevnt en mangfoldig størrelse. I modellen nedenfor viser jeg dette ved å tale om menighetens ulike sider eller aspekter: den histo-



Figur 1: Modell som viser menighetens to dimensjoner og dens doble kontekst. Enkle horisontale piler markerer tidsflyt, og skråstilte linjer markerer sammenheng i et ekklesiologisk helhetsbilde.

riske, den samtidige, den teologiske og den sosiologiske. Når jeg i det følgende beskriver disse ulike sidene ved menighetsbegrepet, gjør jeg det primært i en pedagogisk-teologisk hensikt – for å illustrere at menigheten er en mangesidig størrelse, og for å kunne identifisere, beskrive og sammentenke det jeg i dette kapitlet kaller sentrale menighetsutviklende faktorer. Hensikten med modellen er ikke å vise kausalitet, men å forstå ulike menighetsutviklende tilnærminger i lys av en ekklesiologisk helhetstenkning.

I figur 1 framstilles menighetens ulike sider eller aspekter i en modell med to akser, én horisontal og én vertikal. Langs den vertikale aksen brukes betegnelsen *menighetens to dimensjoner* om den dobbeltsidigheten som preger menigheten – som *menneskelig og guddommelig størrelse*. Når det gjelder den horisontale aksen

i modellen, kan vi snakke om *menighetens doble kontekst*, nemlig *den historiske og den samtidige*. Kontekstbegrepet er valgt fordi modellen også angir en tidsflyt (se horisontale piler), og det vil være mest dekkende å tale om kontekst bakover i tid (den historiske kontekst) – og den samtidige, det vil si den situasjonen som den aktuelle menigheten befinner seg i i dag (samtidskonteksten). Vi kan derfor si at menigheten står i en dobbelt kontekst.

I den menighetsutviklende tenkningen kan det i tillegg gjøres et poeng av at det jeg her kaller menighetens historiske kontekst, også har to sider. I protestantisk teologi og ekklesiologi er det vanlig å skille disse to sidene fra hverandre samtidig som man holder dem sammen. I figur 1 er de betegnet som *bibelsk norm* – og som *kirkelig tradisjon* (se tekstrammene med stiplet linje i figuren). Bibelsk norm handler om at Det nye testamentets læreframstilling om kirken og menigheten betraktes som læremessig og ekklesiologisk norm, og kirkelig historie betraktes og betegnes som *tradisjon*. Som sagt er ikke norm og tradisjon i protestantisk teologi eller ekklesiologi slik å forstå at de nødvendigvis har samme normative status. Det er vanlig å si at Bibelen er *norma normans* («grunnleggende norm»), mens tradisjonen er *norma normata* («avledet norm»). Bibelsk norm knyttes til de skriftene som er innenfor den nytestamentlige kanon, mens tradisjon handler om den kirkelige historie som har utviklet seg etter kanonen.[100] Uansett syn på forholdet mellom norm og tradisjon er begge viktige, både i en ekklesiologisk helhetstenkning og som menighetsutviklende faktorer, noe jeg straks skal si noe mer om.

På lokalt menighetsplan gjenspeiles forholdet mellom bibelsk norm og kirkelig tradisjon gjerne på følgende måte: For det første kan vi si at alle kristne menigheter, uansett konfesjonell tilhørighet, ser på opprinnelsen slik den beskrives i NT, som den grunnleggende norm og – for noen – et forbilde for dagens menighetsliv. Samtidig vil enhver lokal menighet kunne plasseres inn i en eller annen historisk sammenheng og kirkelig tradisjon som har en normativ funksjon. En luthersk menighet plasserer seg i en luthersk tradisjon tilbake til reformasjonstiden, en pinsemenighet plasserer seg gjerne i en pentekostal tradisjon tilbake til opprinnelsen på begynnelsen av 1900-tallet, og så videre. Her er poenget at all refleksjon om menighetens eller kirkens vesen og funksjon må ta hensyn til denne historien – om man ikke skal anklages for tradisjonsløshet, eller om ikke tradisjonen skal bli en hindring for at menigheten kan fungere slik

100) Annerledes i katolsk tradisjon, der bibelsk norm og tradisjon tenkes sammen, idet man ikke skiller like klart mellom *norma normans* og *norma normata* som i protestantisk tradisjon.

den var ment i sin samtid. Tradisjonen gir nemlig menigheten dens identitet som historisk størrelse.

Det jeg i modellen omtaler som *menighetens teologiske dimensjon*, dreier seg primært om alt det som NT teologisk uttrykker om menighetens identitet og gudgitte oppgave i verden. Dette handler i stor grad om menigheten som en åndsskapt størrelse som kan sies å være «noe mer» enn et ordinært menneskelig fellesskap (mer om dette senere). *Menighetens sosiologiske dimensjon* handler først og fremst om den menneskelige side ved menigheten. Menigheten er nemlig et fellesskap av mennesker, som ikke bare er «lemmer på samme kropp», for å si det teologisk med Paulus, men «ordinære» mennesker som også har en rent menneskelig relasjon til hverandre, og som i fellesskap har fått et oppdrag å utføre. Derfor trenger kirken også ordninger, struktur og organisasjon. Hvordan forholdet er mellom disse to dimensjonene ved kirken, har utfordret ekklesiologisk tenkning gjennom hele kirkens historie. I dette kapitlet viser jeg til og drøfter ulike syn i denne debatten.

Modellen (jf. figur 1) viser altså menighetens doble kontekst og to dimensjoner, og den viser det jeg kaller menighetsutviklende faktorer. Med begrepet *faktor* menes her et område av ekklesiologien og den kirkelige hverdagsvirkeligheten som på en eller annen måte virker inn på menighetsutviklende tenkning og praksis. I tilknytning til menighetens historiske kontekst kan vi snakke om *den historiske faktor*. Det som særpreger denne, er (slik jeg også har forklart ovenfor) at den er tosidig. Den har en bibelsk normativ side, og den har en side som er knyttet til den kirkelige tradisjon. Siden menigheten alltid vil stå i en relasjon til sin samtid, kan vi også tale om *en kontekstuell faktor.* Her vil blant annet spørsmålet om kulturell relevans stå sentralt. Videre har vi *en dynamisk faktor*, som har sammenheng med forståelsen av menighetens teologiske side. Denne faktoren er en påminnelse om noe som står sentralt i den nytestamentlige beskrivelsen av menigheten, nemlig Ånden som menighetens skaper, livgiver og kraftkilde. I all menighetsutviklende tenkning vil derfor spørsmålet om Den hellige ånds plass og rolle i og for menighetsutvikling være viktig. Det som i modellen kalles *den strukturelle faktor*, knytter an til menighetens sosiologiske dimensjon. Denne faktoren dreier seg spesielt om hvilken betydning organisering og gode strukturer har for menighetsutvikling. Jeg presiserer at når jeg bruker ord som *dynamisk*, *kontekstuell* og *strukturell* i modellen, er det ikke for å beskrive en presis og teologisk fullgod ekklesiologi, men for å framheve ulike sider ved menighetsutviklende tenkning og praksis som må identifiseres og utvikles både enkeltvis og sammen. For eksempel fanger den dynamiske

faktoren bare opp én side (om enn en svært viktig sådan) ved den teologiske karakter som menigheten har.

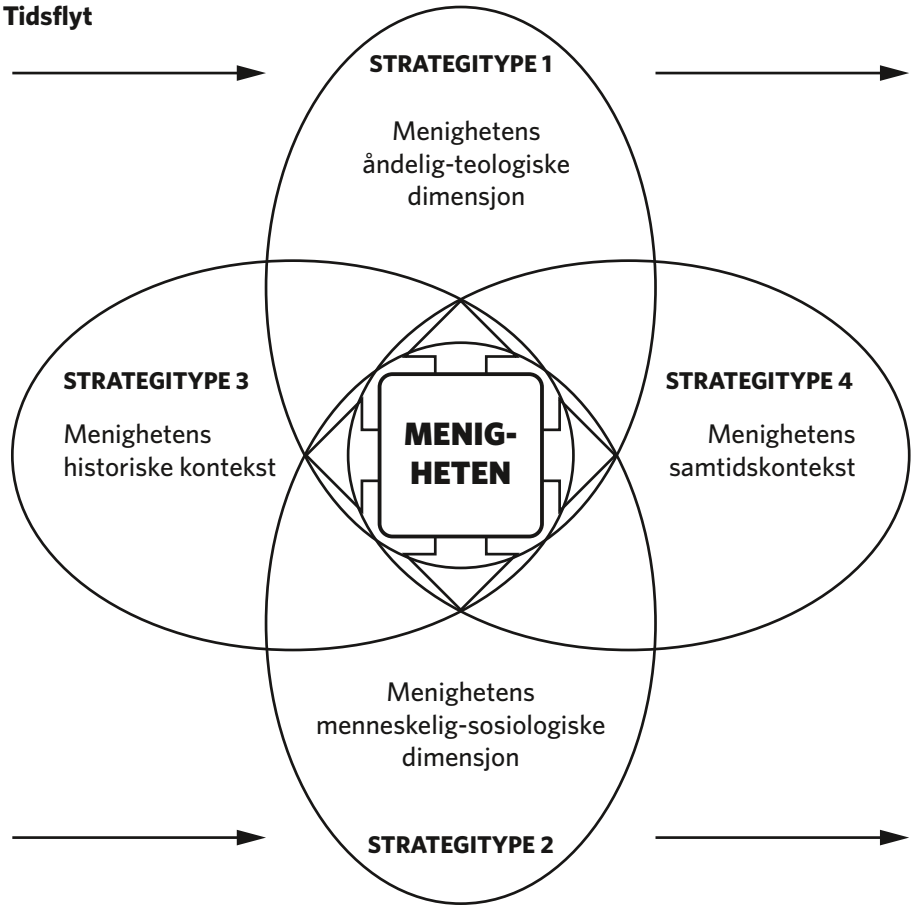
Ett aspekt kommer i tillegg til det jeg her har sagt om menighetens dimensjoner, kontekster og menighetsutviklende faktorer. Det kan betegnes med ordet *tidsflyt*. Dette aspektet, som på sett og vis også kan regnes som en menighetsutviklende faktor, er angitt med horisontale piler i modellen (figur 1). Om menigheten betraktes i et teologisk perspektiv, kan dette kalles *en eskatologisk faktor* som signaliserer at kirken eller menigheten alltid er på vei mot en fullendelse, nemlig det fullkomne Gudsriket. Et slikt perspektiv vil alltid handle om at kirken eller menigheten allerede her i tiden foregriper Gudsrikets goder og velsignelser, men at troens folk samtidig lever i håpet om en framtidig fullendelse (jf. Sandnes 1996:109–110). Som eskatologisk størrelse kan vi også si at menigheten er *misjonal*, noe som handler om at menigheten, som Gudsrikets representant i verden, er sendt av Gud for å være til stede i sin egen tid og kultur med evangeliet om Jesus Kristus (jf. Guder 1998:11–12). I et historisk utviklingsperspektiv, eller sosiologisk og organisatorisk forstått, handler faktoren tidsflyt i stor grad om *forandring og utvikling* som man bør ta hensyn til i menighetsutviklende tenkning og praksis.

Ulike strategiske tilnærminger til menighetsutvikling

Som nevnt i innledningen finnes det slett ingen felles eller ensartet oppfatning av hva som er den beste eller riktigste tilnærmingen til menighetsutvikling. Hva man vektlegger og prioriterer både i menighetstenkningen og i den strategiske tilnærmingen til menighetsutviklingen, kan nemlig være svært forskjellig. For å kunne drøfte ulike posisjoner på en faglig forsvarlig måte vil jeg forsøke å identifisere og beskrive fire hovedtyper strategiske tilnærminger basert på den helhetlige menighetsutviklende modellen presentert i figur 1. Det som i modellen kalles menighetsutviklende faktorer, er identifisert på bakgrunn av det som framstår som menighetens dobbelte kontekst (den historiske konteksten og samtidskonteksten) og dens to dimensjoner (den teologiske og den menneskelig sosiologiske). I figur 2 er de fire hovedtypene av strategiske tilnærminger tegnet inn som «selvstendige» sirkler som samtidig delvis overlapper hverandre i et felles sentrum. Det gjør de fordi det finnes mye ekklesiologisk tankestoff som hver enkelt tilnærming har felles med de andre. Figur 2 skal visualisere at ingen av hovedstrategiene finnes i «rene» utgaver, men at de i ulik grad har elementer av de andre ekklesiologiske tilnærmingene i seg.

Den følgende presentasjonen av ulike hovedtyper strategiske tilnærminger til menighetsutvikling, med deres ulike vektlegging av hva som er viktig, og hva

som bør prioriteres i menighetsutvikling, vil forhåpentligvis vise ikke bare farene som ligger i ensidige og reduksjonistiske tilnærminger, men også viktigheten av, og behovet for, en mer helhetlig tenkning. Typologien som utvikles, må sies å være teoribasert – og ikke basert på empiriske iakttakelser (jf. modellen i figur 1). For å beskrive og karakterisere ulike typer eller posisjoner viser jeg til empiriske eksempler. Disse eksemplene henter jeg fra menighetsutviklende tenkning og praksis i den vestlige verden. Hensikten med typologien er ikke å påvise kausalitet, men å tolke kritisk og forstå hva som skjer når menighetsutvikling tenkes reduksjonistisk på grunnlag av én menighetsutviklende faktor eller et selektivt utvalg av slike.



Figur 2: Hovedtyper av menighetsutviklende strategier

Strategier med utgangspunkt i menighetens teologiske dimensjon (jf. type 1, figur 2)

Denne strategiske tilnærmingsmåten kan vi si tar utgangspunkt i menigheten som en teologisk størrelse (jf. figur 1). Menighetsutvikling vil da primært handle om en teologisk bevisstgjøring og forsøk på en praktisk etterlevelse av hva menigheten faktisk er som en åndsskapt og organisk størrelse. Det er altså menighetens egentlige identitet – og eventuelt tapet av denne – som står sentralt i tenkningen. At tenkningen også er orientert omkring spiritualitet, handler her nettopp om oppmerksomheten på menigheten som åndsskapt størrelse, og på det faktum at Den hellige ånd er gitt til det kristne fellesskap og enkeltkristne som livgiver og kraftutrustning (jf. 1. Kor 12 og 14). Skulle vi kalle denne tilnærmingen til menighetsutvikling noe, måtte det være *re-spiritualisering* – i betydningen en «gjenoppdagelse eller fornyelse av menighetens åndelige eller teologiske identitet».

Denne tilnærmingen til utvikling og vekst i menigheter kan vi også se som en drivkraft som ligger bak mange vekkelses- og fornyelsesbevegelser i kirkens historie. Ikke minst kan vi se det i pinsebevegelsen fra begynnelsen av 1900-tallet (jf. Synan 1971/1997; Hollenweger 1997). Også i den såkalte karismatiske fornyelsesbevegelsen fra 1960-årene er det Åndens livgivende og utrustende nærvær i den enkelte kristnes liv og i det kristne fellesskapet som står i sentrum. Selv om det er forskjeller mellom disse to karismatiske strømningene, kan vi si at erfaring av – og også identifikasjon med – Den hellige ånds gjerning og virksomhet i personlig kristenliv og i menighetsfellesskapet, er et felles anliggende.

I de to nevnte bevegelsene, men også i kirkesamfunn og menigheter som historisk og teologisk kan plasseres innenfor den såkalte radikale reformasjon, kan vi også se tendenser til en tenkning som er sterkt Bibel-idealiserende. Den grunnleggende ideen her er at man ser på den kristne menighets opprinnelse i NT som det store idealet, og det mønsteret man bør følge i og for menighetstenkning til alle tider. Kirkens historie har ikke noe å bidra med i denne måten å tenke på. Dette innebærer blant annet at det er kort vei fra beskrivelsen av menigheten slik den omtales i NT, til aktuell menighetstenkning i dag. Videre innebærer denne tenkemåten ofte at man framhever menigheten som en ideell og spirituell-organisk størrelse framfor (og noen ganger også i konflikt med) menighetens mer menneskelig-organisatoriske karakter (Råmunddal 1997).

Når denne idealiserende tenkningen om den første menighet dukker opp i menighets- og spiritualitetstenkning, hender det at Den hellige ånd og den spirituelle dimensjonen i kristenliv og menighetsliv blir så sterkt fokusert at vi kan tale om tendenser til en dualistisk åndeliggjøring av menighetsforståelsen.

Når dette skjer, betoner man altså den teologiske og «åndelige» siden av menigheten så sterkt at man får problemer med å komme til rette med menigheten som menneskelig fellesskap og sosiologisk størrelse. Tenkningen kan altså bli så bibelsk topptung at de teologiske sannhetene som sier noe om menighetens vesen og identitet, ikke alltid er så lette å omsette i praksis i det virkelige liv. Det positive ved denne tilnærmingen er imidlertid nettopp den sterke bevisstheten på menighetens identitet som spirituell og organisk størrelse som en svært sentral og vital del av menighetstenkningen. En menighet er nemlig – og må alltid være – «noe mer» enn ulike typer sosiale fellesskap. Og dette «noe mer» er det nettopp denne strategiske tilnærmingen til menigheten ønsker å få fram. Men, og som påpekt ovenfor, kan styrken i en slik strategisk tilnærming også bli tenkningens svakhet – dersom betoningen blir så sterk at den blir dualistisk i en eller annen forstand. Dessuten har den «ekte» menneskelige – og relasjonelle – siden av menighetsfellesskapet lett for å bli åndeliggjort eller underutviklet. Nettopp den siden er det som er i fokus innenfor den neste hovedtypen strategisk tilnærming.

Strategier med utgangpunkt i menighetens sosiologiske dimensjon (jf. type 2, figur 2)

Innenfor denne typen strategisk tilnærming til menighetsutvikling er man altså opptatt av menighetens sosiologiske dimensjon. Dette kan for eksempel slå ut i at man framhever de menneskelige relasjonene som noe av det mest sentrale i menighetsutviklingen, men det kan også innebære at man relativt ensidig betoner den organisatoriske siden av menighetsarbeidet. Mens den teologisk orienterte tilnærmingen lett kan bli noe teologisk topptung, ja, enkelte ganger «åndeliggjort» og dermed livsfjern, vil denne tilnærmingen virke mer jordnær, livsnær og «konkret» i sin måte å tenke menighetsutvikling på. De store teologiske sannhetene om menigheten er gjerne noe som tas for gitt – eller de lever sitt eget liv i bibeltimer og andre steder. Det som oppmerksomheten – og ofte ressursene – rettes mot, er det vi kan kalle organisatorisk eller relasjonsmessig funksjonsforbedring. Da kan vi si at hovedanliggendet blir de organisasjonsmessige strukturene eller de menneskelige ressursene.

Den menighetstenkningen som noen har kalt «generasjons-menigheten», der idealet og målet er best mulig fellesskap for og mellom alle generasjoner i menigheten, er på mange måter et godt eksempel på denne typen menighetsutviklende strategi. Og grunntanken her – at menighetsfellesskapet går på tvers av både sosiale og aldersmessige skillelinjer – er i aller høyeste grad en bibelsk ekklesiologisk grunntanke. Dette synliggjøres og virkeliggjøres i gudstjenesten,

som har som ett av sine primære mål å forene generasjoner (Svartdahl 2014; Clausen 2012). Men en menighet som er relasjonsfokusert, bruker selvfølgelig også andre arenaer for å forbedre og utvikle relasjonene mellom medlemmene, for eksempel småfellesskap og cellegrupper.

I vår tid er det heller ikke uvanlig at menigheter ser at de må utvikle seg også som organisasjoner. De siste tiårene har flere og flere menigheter, som tidligere stort sett hadde ene-pastor og noe hjelp til administrasjon, ansatt folk i ulike funksjoner og bygget opp en stab. Voksende personalstaber setter nye krav til den organisatoriske tenkningen og funksjonaliteten. Med denne utviklingen følger også et økt krav til at lederskapet ikke bare ivaretar de tradisjonelle pastorale oppgavene, men også er i stand til å lede menigheten som en velfungerende organisasjon. Denne utviklingen vil i de fleste tilfeller være både naturlig og bra for den enkelte menigheten. Men den kan også medføre en fare for at man blir altfor opptatt av den organisatoriske og administrative siden av menighetstenkningen.

Selvfølgelig er det ikke noe galt med verken relasjonsrelaterte eller organisasjonsutviklende forbedringer i en menighet, tvert imot. I menighetsutviklende tenkning og praksis vil denne tematikken alltid stå sentralt. Allikevel må det sies at det verken er relasjonsmessig eller organisatorisk funksjonalitet som er hovedpoenget med å utvikle menigheter. Også her er det ensidigheten som er problemet: Dersom utviklingen av den organisatoriske siden skjer uten medfølgende teologisk og ekklesiologisk begrunnelse og refleksjon, vil man kunne ende opp med en forflatning av både menighetstenkning og menighetsliv. Vurderingen av denne strategiske tilnærmingen vil for øvrig kunne falle noe forskjellig ut, avhengig av om vi taler om menigheter og kirkesamfunn med en relativt rik teologi og kirkelig tradisjon, eller om menigheter og sammenhenger som er relativt fattige på slik refleksjon. I det førstnevnte tilfellet vil en satsing på organisatorisk funksjonsforbedring ofte lettere kunne inngå i en teologisk og ekklesiologisk helhetstenkning enn hva den kan i det sistnevnte tilfellet.[101]

Det finnes også menigheter som av ulike grunner har vært reserverte og tilbakeholdne overfor en «verdslig» organisasjonstenkning om en «åndelig» størrelse, som menigheten oppfattes å være. Som jeg også vil komme tilbake til i

101) Harald Askelands bidrag til organisasjonstenkning knyttet til Den norske kirke er et eksempel på organisasjonsutviklende tenkning innenfor en kirkelig sammenheng som er relativt rik på både teologisk refleksjon og kirkelig tradisjon (Askeland 1994, 1996, 1999, 2001, 2003).

kapitlets siste del, er det gode grunner til å stille seg kritisk til det dualistiske synet med denne inndelingen av verdslig og åndelig sfære – der det er det åndelige som har størst betydning. Dette er en virkelighetsforståelse det er liten grunn til å bejae. Det er ingen grunn til ikke å bruke – og også utvikle – en organisatorisk tenkning for menighetsutvikling på grunnlag av en bibelsk teologisk og normativ tale om menigheten. Som jeg også vil komme tilbake til senere, vil god organisasjonstenkning nemlig kunne brukes som et verktøy til å realisere menighetens teologiske bestemmelse og hensikt, både slik den kan tolkes ut fra Bibelen, og slik den forstås i ulike kirkelige sammenhenger og tradisjoner.

Strategier med utgangspunkt i menighetens historiske kontekst (jf. type 3, figur 2)

Hovedsaken innenfor denne typen strategisk tilnærming til menighetsutvikling er, som overskriften antyder, den historiske konteksten som menigheten står i. Det kan innebære at man er opptatt av menigheten eller kirken slik den presenteres i de nytestamentlige skriftene, men det kan også bety at man mener at det er den aktuelle kirkelige tradisjonen man måtte stå i, som er verdifull og viktig å ta vare på og å utvikle. I tillegg kan det selvfølgelig handle om en kombinasjon, det vil si at man både er opptatt av «det opprinnelige» som det normative og mønstergyldige, og sin egen kirkelige tradisjon som videreformidler av dette.

I den kongregasjonalistiske tradisjonen, der flere av de frikirkelige bevegelsene i Norge rent ordningsmessig hører hjemme (Råmunddal 1991), ønsker man å «være bibelsk» i menighetssynet. Dette handler om det som er blitt kalt «en bibelsk menighetsordning». Man taler også om bibelsk dåp, bibelsk ledelsestenking med mer. Med iver har man nærmest forsøkt å kopiere de nytestamentlige menighetsformene for å komme så nær utgangspunktet og opprinnelsen som mulig. I menigheter og kirkesamfunn som kan plasseres på reformasjonens såkalte venstrefløy, der man altså ikke bare har ønsket en lærereformasjon, men et brudd med den oldkirkelige og middelalderlige *kirkelige* tradisjonen, har det vært et behov for å bygge opp en ny identitetslinje tilbake til de nytestamentlige menighetene (Råmunddal 1991:65–67).

Både innenfor kongregasjonalistkirkene og i norske frimenighetssamfunn kan vi si at den såkalte bibelske menighetsordning er en slik tilbakeførende identitetslinje (Råmunddal 1991:63–76; Råmunddal 1998:128). En radikal utgave av denne tenkningen går gjerne under navnet *restaurasjonsteologi* og handler om gjenopprettelse (restaurasjon) av det nytestamentlige mønsteret for menighetsliv og menighetsordning. «En gjenopprettelse av dette mønstret blir samtidig

en restaurasjon av Guds menighet», sier Hodne (1999:3). «Resultatet blir at menighetslivet blir likt det menighetslivet man finner i NT, eller man kan si at menighetslivet gjennom en slik restaurasjon gjenvinner sin opprinnelige skikkelse» (jf. Hodne 1999:29).

Historiesynet som ligger bak den radikale reformasjonstenkningen og bak den nevnte gjenopprettelses- eller restaurasjonsteologien, vektlegger altså det forfallet som skjedde i kirken i etterapostolisk tid. Med dette startet en nedgangstid, åndelig talt, for kirken som nådde sitt bunnivå i middelalderen (ca. 600–1500). «Oppgangstidene» begynte med reformasjonen på 1500-tallet. Den nyere tids kirkesamfunn og vekkelsesretninger kan plasseres etter sin historiske framkomst. Det hele peker ifølge denne teologien fram mot en tid da Guds menighet er restaurert og gjenopprettet, og da de «embeter» eller tjenestegaver som er gitt av Ånden (jf. Ef 4, 11) fungerer på en ny måte (Edvardsen 1978).

Dette synet på kirkehistorien, med den nevnte oppfatningen av menighetsutvikling som gjenopprettelse, kan selvfølgelig være like problematisk som idealiseringen av den tradisjonelle kirkelige utviklingen fra oldkirken, der middelalderens kristne enhetskultur ikke betyr bunnivået i en forfallsutvikling, men tvert imot toppnivået for kristen påvirkning av mennesker og samfunn. Dette vil i så fall være det katolske motstykket til det radikale protestantiske synet på kirkehistorien, og som sagt like problematisk. Den kristne kirkes historie i verden har nok helt fra starten hatt ganske mange både bølgedaler og svinger. Men det særegne har vært at Ordet og Ånden har gjort sin gjerning i menneskehjerter, menigheter og kirker i medgang og trengsel, i forfallstider og i gjenreisningstider. Ifølge det bibelske historie- og endetidssynet skal framgang, seier for evangeliet og trengsel gå hånd i hånd helt fra nytestamentlig tid til dagen for Jesu gjenkomst, da alt skal gjenreises (jf. Apg 3,20–21).

Løsningen på samtidens utfordringer ligger nok ikke i å gjenopplive noe fra fortiden, som selvfølgelig blir noe helt annet enn det man forsøker å gjenopplive (Dahl 1970). Strategien er dessuten ofte mer rettet mot visse interne behov enn de eksterne, det vil si de behovene som finnes utenfor menighetens trygge vegger. Hovedankepunktet mot denne strategien eller holdningen er allikevel at man ikke makter å skille rett mellom innhold og form – eller mellom budskap og formidling. Bibelen, og i dette tilfellet spesielt NT, er – og må være – det som gir kirken et «opprinnelig» budskap som kirken har ansvar for å videreformidle i dag, men dette innebærer ikke at de opprinnelige menighetsformene blir normative for oss.

En strategisk tilnærming til en menighetsutvikling som oppfatter de nytestamentlige (hus)menighetene som et ideal, og som står for en sterk grad av protest mot tradisjonelle og etablerte menigheter og kirkesamfunn, men som i mindre grad presenterer seg ved hjelp av det nevnte forfallssynet på historieutviklingen, er *husmenighetsbevegelsen*. Her sier man at måten de kristne samlet seg på i den første kristne tid, også er svaret på dagens utfordringer. Grunntanken i denne bevegelsen er at det å være kirke eller menighet er en måte å leve på (*way of life*) og ikke en serie med samlinger eller møter i kirkehus som har blitt bygget for det. Det vi trenger i dag, er derfor å få en bevegelse fra kirkehus til huskirker, som ikke har som mål å bringe mennesker til kirken, men som kan bringe kirken til folket (Simson 2001:7–13). Det dreier seg altså om en *rekonstruksjon* av all kirkelig virksomhet – som i sin tur også skal innebære en *reinkarnasjon* av menigheten og kirken slik den opprinnelig var (Simson 2001:25).

Tanken om å rekonstruere kirken for å komme tilbake til kristenliv og menighetsliv slik man mener at det opprinnelig var, må vel oppfattes som et like umulig prosjekt som den tidligere omtalte mønstertenkningen og *repristinasjonen* (gjenopplivelsen) av urkirkens ordning og liv. Dahls (1970:435) kritikk vil gjelde også her: Det repristinerte – og her det rekonstruerte – vil alltid bli noe annet enn det man forsøker å gjenopplive eller rekonstruere. Ved å si dette har man imidlertid ikke avvist tanken om husmenigheter som en mulig eller alternativ organisasjons-form, og som en strategisk tilnærming til menighetsutvikling som under visse omstendigheter kan være både fornuftig og nyttig. Men da bør husmenigheter ses på som et nødvendig supplement til etablerte menigheter.

Fokusering av menighetens eller kirkens historiske kontekst kan også få andre strategiske uttrykksformer enn nevnte restaurasjonstenkning eller rekonstruksjonstenkning. Til forskjell fra menigheter og kirkesamfunn som har hatt som intensjon å bryte med den læremessige, liturgiske og ordningsmessige kirkelige tradisjonen, finnes det eksempler på strategisk menighetstenkning som nettopp ser sin egen kirkelige tradisjon som en ressurs med et fornyelsespotensial. En studie gjort av Diana Butler Bass (2004) viser at *retradisjonalisering* kan være en mulighet for menighetsutvikling eller menighetsfornyelse.

Sentralt i Butler Bass' tenkning om menighetsutvikling står begrepene *intensjonalitet* (eller *intentional congregations*) og *kristne praksiser* (*practicing congregations*). Menighetsarbeid i form av ulike praksiser må ikke utføres bare av vane eller tradisjon, men fordi man har en bestemt hensikt eller intensjon med de historisk betingede praksiser, påpeker Bass. Det er med andre ord snakk om en kreativ og kritisk bruk av kirkelige tradisjoner. Og den menighetsmessige

fornyelsen knyttes til en bevisst retradisjonalisering av menighetslivet der tradisjon får en fornyet mening, og der nye tradisjoner oppdages. Tradisjon er ikke bare noe man arver; det dreier seg om en bevegelse fra en mer formell holdning til tradisjoner, til det Bass kaller «fluid retraditioning» (Bass 2004:42).[102]

Den lærdommen som kan være vesentlig for alle typer menigheter i en slik tenkning som Butler Bass representerer, er at det ligger verdifulle og antakelig umistelige lærdommer for menighetsutvikling nettopp i menighetens eller kirkens fortid, i det jeg her betegner som tradisjonen. Også i menigheter og kirkesamfunn som i prinsippet avviser at den typen tradisjon som finnes i de store historiske kirkesamfunnene, er veiledende i dag, har etter hvert skaffet seg en egen tradisjon som kan inneholde verdifulle elementer til en menighetsutviklende tenkning. Også disse vil ta sin egen tradisjon på alvor med tanke på å finne viktige føringer for sitt menighetsutviklende arbeid i dag.

Strategier med utgangspunkt i menighetens samtidskontekst (jf. type 4, figur 2)

Denne strategiske tilnærmingen er konsentrert om menighetens plass og funksjon i dens samtidige kultur og i forhold til menneskers livssituasjon og ulike behov i dag. Det er altså kirkens samtidskontekst som er i fokus. Det kan være aktuelt å snakke om minst to utgaver av denne tilnærmingstypen: En som vektlegger samtids- eller kulturtilpasning, og en som betoner det evangeliserings- og misjonsoppdraget som menigheten har. Den førstnevnte utgaven ser på menighetsutvikling primært som samtids*tilpasning*. Carroll (2000:34f.) taler om *accomodation*, altså tilpasning, som strategi – selv om vi kanskje oftere ser tenkningen representert hos enkeltpersoner og grupper enn i kirker eller menigheter (Carroll 2000:29f.). Her handler det om å tilpasse ikke bare formene, men også budskapet til samtidens krav og behov. Som kristne og som menigheter opplever vi i den vestlige verden i dag et sterkt konformitets- og tilpasningspress fra samfunnet og kulturen rundt oss.

Denne strategien dreier seg altså i stor grad om en tilpasning av budskapet, både dets innhold og form, slik at det «passer inn» i samtiden. Men ofte kan vi også se at den framstår som en protest – eller opposisjon – mot det bestående eller den etablerte kirkelige tradisjonen. Den såkalte *emerging church*-bevegelsen

102) Hegstad (2007:17-20) gir for øvrig en oversiktsmessig gjennomgang av Butler Bass' tenkning om praktiserende menigheter som konsept for fornyelse i *Halvårsskrift for praktisk teologi*.

har elementer i seg av slik tenkning. Gibbs og Bolger (2005:41–45) definerer denne bevegelsen som «communities that practice the way of Jesus within postmodern cultures». Eller som samme forfattere også sier: *Emerging church* er ikke noe mer eller noe annet enn et uttrykk for at man i kirken trenger nye former som relaterer seg til den postmoderne (*emerging*) tenkningen og ideologien (Gibbs og Bolger 2005). I den forstand er altså bevegelsen et godt eksempel på kirkelig kultur- eller samtids*tilpasning*, der man altså forsøker å frigjøre seg fra den kulturelle fortidsbelastningen som den etablerte kirkelige tradisjonen representerer.[103]

En annen utgave av den strategiske tilnærmingen til menighetsutvikling, som handler om noe svært annerledes enn tilpasningsstrategien, er en tenkning som betoner den oppgaven som kirken er satt til å utføre. Her handler det ikke om kulturtilpasning, men heller om *budskapsformidling* til mennesker som lever i dag. Det som gjør at jeg «klassifiserer» den sammen med tilpasningsstrategien, er at også den kan sies å være vendt mot samtiden, og mot den verdenen der mennesker som man ønsker å formidle evangeliet til, finnes. Hovedintensjonen er å nå mennesker med budskapet – for så vidt ikke ulikt intensjonen i tilpasningsstrategien. I det meste av den evangelikale og pentekostale tradisjonen finnes det opplagt en sterkt oppgavefokusert forståelse av kirkens og menighetens tilstedeværelse i verden (jf. Synan 1997; McGrath 1996; McKnight 1997; Marsden 1991). «The Church as Herold» kaller Dulles (2002:68) denne måten å tenke kirke på. Det sentrale er Ordet, budskapet og det Kristus-sentrerte (Dullas 2002:68–69). Og Dullas sier videre om denne typen ekklesiologi:

> This ecclesiology goes with a strong evangelistic missionary thrust. The Church's responsibility is not necessarily to produce conversion (only God can do that), still less to build the Kingdom of God; but rather to evangelize all the nations in accordance with the «great commission» of Mt. 28:18–20. (Dullas 2002:76).

103) Nå kan vi ikke si at *emerging church*-bevegelsen er en entydig representant for en tilnærming til menighetsutvikling som tilpasser både form og innhold til samtidskulturen. Dette er nemlig en sammensatt bevegelse som ikke bare kan representere nevnte måte å tenke samtidstilpasning på, men som også kan stå for og aktualisere sentrale bibelske sannheter (McKnight 2007).

Det som særpreger tenkningen, er at det er det hensiktsmessige og formålstjenlige for kirkens oppdrag som står i sentrum. Kirken – og dermed også den enkelte menigheten – er til for dette oppdraget.

Hva kan så sies å være det problematiske ved en tilnærming til menighetsutvikling som primært tar utgangspunkt i menighetens samtidskontekst, og de to omtalte utgavene av den? Først noen ord om den tidligere omtalte tilpasningsstrategien. Selvfølgelig må vi kunne stille oss positive til tilpasning. Spørsmålet blir bare hvordan vi tenker oss denne. Fra et mer teologisk konservativt ståsted vil den skildrede tilnærmingen til tiden og kulturen selvfølgelig være svært problematisk. Man står nemlig i fare for å gjøre et stort feilvalg underveis, idet man velger bort Bibelens normative autoritet i viktige læremessige og etiske spørsmål, til fordel for en eller annen samfunnsmessig eller kulturelt bestemt norm (jf. Barbosa da Silva og Råmunddal 2014). Fordi samfunnet og kulturen er i stadig utvikling og endring, vil denne strategien alltid måtte bli en «vær- og vindstrategi» – egentlig uten faste holdepunkter og mål. Men også for denne strategiens vedkommende vil hovedankepunktet være at man ikke makter å skille rett mellom budskap og innhold – og form og formidling. Den eneste muligheten for å gjøre nettopp det er, ifølge Carroll, å holde sammen elementer fra både motstandsstrategien og tilpasningsstrategien. Det skal jeg si mer om senere.

En styrke ved den oppgaveorienterte tilnærmingen er selvfølgelig at den fokuserer på den normative delen, nemlig Guds ord og budskapet. Dessuten må det ses på som positivt at kirkens oppdrag – og menneskers behov utenfor menighetsfellesskapet – prioriteres. Men slik tilfellet også er for de andre strategiske tilnærmingene jeg har gått gjennom, blir det som er tilnærmingens styrke, også dens svakhet. Igjen er det ensidigheten som er problematisk. Egentlig må det vel sies at det er *måten å forstå* kirkens oppdrag på som utgjør et større problem enn selve oppdraget. Det er jo de aller fleste enige om at faktisk er der. Når kirkens oppdrag, menighetens oppgaver og «mitt» ansvar i den sammenheng betones på en slik måte at det resulterer i «aktivisme», kan det være grunn til å tenke gjennom om jeg har forstått det med kirkens oppdrag rett. Historien viser nemlig at den sterkt oppgaveorienterte menighetstenkningen kan slå ut i overdreven aktivisme. Dette kan igjen føre både til utbrenthet og resignasjon –

rett og slett fordi man ikke holder ut aktivitetsforventningene som stilles til en (jf. Råmunddal 2012).[104]

En helhetlig ekklesiologisk og strategisk tilnærming til menighetsutvikling

Den foregående presentasjonen og problematiseringen av ulike hovedtyper strategisk tilnærming til menighetsutviklende tenkning vil i det følgende bli drøftet opp mot kapitlets problemstilling: Hvorfor det er så viktig at spørsmålet om hva menighetsutvikling egentlig handler om, ikke reduseres til å vektlegge – og eventuelt utvikle – én eller et selektivt utvalg av menighetsutviklende faktorer, men at menighetsutviklende tenkning og praksis tar utgangspunkt i en helhetlig ekklesiologisk modell? For å kunne gi et faglig begrunnet svar på dette spørsmålet, vil jeg gjøre en mer prinsipiell vurdering av hvordan jeg mener at *sammenhengen* mellom menighetens to dimensjoner (den teologiske og den sosiologiske) og dens to kontekster (den historiske og den samtidige) bør tenkes. I denne drøftingen kommer jeg også med noen praktisk-strategiske forslag til hvordan en mer helhetlig menighetsstrategisk tenkning kan se ut. Avslutningsvis sammenfatter jeg dette i det som noe populært kalles en «både og x 2»-tenkning. I dette ligger at menigheten bør tenkes og utvikles 1) både som en åndsskapt, unik størrelse, og som et «ekte» menneskelig fellesskap og 2) både som bibelsk og historisk forankret og som kulturelt relevant (samtidig).[105]

---

104) På denne bakgrunn kan det være relevant – og viktig – å ta med seg det perspektivet på misjonsaktivitet og menighetsutvikling som R.D. Winter tegner opp når han på bakgrunn av en gjennomgang av kirkens misjonshistorie snakker om kirkens to strukturer: dens «gå-struktur» og dens «stå-struktur» (Winter og Hawthorne 1981:178–190). En overdreven betoning av kirkens aktive «gå-struktur» kan få de følger som er nevnt ovenfor. Men det må også sies at en overdreven vektlegging av kirkens «stå-struktur», som vi også kan finne eksempler på i kirkens historie, kan føre til at kirkens oppdrag ikke aktiveres tilstrekkelig. Resultatet blir stillstand og liten eller ingen vekst.

105) På bakgrunn av den teoretiske modellen og den ekklesiologisk helhetlige tenkningen som skisseres i denne delen av artikkelen, kunne det vært interessant å drøfte hvor menighetsutviklende konsepter som eksempelvis naturlig menighetsutvikling (Schwarz 1998) og menighetsutvikling i folkekirken (Birkedal, m.fl. (red.) 2012) plasserer seg i forhold til en slik modell/tenkning. Det lar seg imidlertid ikke gjøre innenfor rammene av denne artikkelen.

Menigheten både som en unik størrelse – skapt av og ved Ånden – og som et «ekte» menneskelig fellesskap

Det kan være en krevende øvelse å tenke menighetens to dimensjoner sammen, og det tenkes også noe forskjellig om dette. Ifølge ett syn betraktes menigheten som en åndsskapt størrelse som den primære og viktigste «virkelighet», mens det menneskelige fellesskapet nærmest ender opp som en slags skinnvirkelighet. Relatert til den eksegetiske debatten om forståelsen av den bibelske betegnelsen Kristi kropp brukt om menigheten eller kirken (jf. Dunn 1998: 533–564), tilsvarer dette synet den forståelsen av Kristi kropp der betegnelsen egentlig handler om den sanne, usynlige kirke som alle sanne troende er en del av, mens den synlige, virkelige og «konkrete», lokale kirke er en ufullkommen og menneskelig størrelse. Dette synet, som betrakter forholdet mellom menigheten og kirken som en eller annen form for dobbelt virkelighet, er representert hos markerte teologer som Barth og Bonhoeffer (jf. Hegstad 2009:27) og har til en viss grad preget ekklesiologien til menigheter og kirkesamfunn på det som er blitt kalt «reformasjonens venstreving».[106] Denne forståelsen av kirken som dobbel virkelighet gjør at synet med en viss rett kan karakteriseres som dualistisk.

Et annet syn handler ikke om at det menneskelige fellesskapet utydeliggjøres eller usynliggjøres, men at det nærmest blir «selve saken». Oppmerksomheten rettes mot det konkrete menneskelige fellesskap som står i en trosrelasjon til Herren. Det spesielle med kirken blir, som Halvorsen Hougsnæs (2004:20) sier, at «kirken kvalifiseres som kirke gjennom sin gudsrelasjon» og som «det fellesskap som hører Herren til». Kirken er derfor «ikke å forstå som guddommelig eller som en kombinasjon av både guddommelig og menneskelig i inkarnatorisk forstand» (ibid). Og Halvorsen Hougsnæs mener at det er dette som gjenspeiles i oldkirkens formulering om at kirken er «hellig» – som et av kirkens grunnleggende kjennetegn. Relatert til nevnte forståelse av betegnelsen *Kristi kropp* vil poenget med en slik betegnelse ikke være å markere kirken som en annerledes størrelse eller virkelighet, men heller at den står i en trosrelasjon til sin Herre.

Kan den førstnevnte posisjonen beskrives som *dualistisk*, må det sistnevnte synet kunne betegnes som *reduksjonistisk*. Ved å «overbetone» kirkens sosiologiske side står man nemlig i fare for å miste en viktig side ved NTs tale om menigheten eller kirken. Og man står i fare for å «redusere» kirken til primært

106) Om begrepsbruken «reformasjonens venstreving», se Råmunddal 1991:65–67. Generelt om inndelingen av kristenhetens samfunn i en høyre og en venstre fløy, se Molland 1961:17–18.

å handle om menneskelige relasjoner. Her vil jeg argumentere for det som kan kalles en *realistisk* forståelse av metaforen Kristi kropp. Betegnelsen sikter faktisk til en realitet, nemlig at Kristus identifiserer seg med menigheten eller kirken – som en samling av vanlige mennesker – samtidig som han gir den del i sitt eget liv. Det å få del i det nye livet i Kristus må ikke forstås som en «guddommeliggjøring» eller en identitetsforandring. Det handler om samme «virkelighet» som før, men tilført en ny dimensjon, som blant annet innebærer at Kristus selv er til stede i denne virkeligheten. Det handler altså om noe mer enn bare en ny relasjon (Hegstad 2009:28–29).

Halvorsen Hougsnæs' (2004) anliggende er å argumentere mot Skjeveslands framstilling av kirken som «dobbelt virkelighet» – det vil si at kirken kan forstås (og for så vidt også framstilles i NT) som både åndelig og teologisk – og som organisatorisk og sosiologisk virkelighet (jf. Skjevesland 2000:206–207). Mye taler for at begrepet *dobbeltvirkelighet* kan være uheldig å bruke, siden det kan forstås i filosofisk eller ontologisk betydning og ikke ut fra den spesifikke nytestamentlige konteksten. I stedet for å tale om kirken som dobbeltvirkelighet kan vi tale om kirken som én virkelighet, men med to dimensjoner. Det er heller ikke uvanlig å tale om kirkens doble karakter. Og jeg mener at distinksjonen mellom menighetens eller kirkens åndelige og teologiske dimensjon og dens organisatoriske og sosiologiske dimensjon bør stå sentralt – ikke bare i en teologisk beskrivelse av *hva menighetens eller kirkens vesen eller identitet er* – men også i beskrivelsen og forståelsen av *menighetens funksjonalitet*. Denne funksjonaliteten handler om menighetens evne til å fungere slik den fra Guds side var ment å skulle fungere – som Kristi kropp i verden, der de troende har fellesskap med hverandre som lemmer på det samme legemet, og der de hver for seg har nådegaver og oppgaver, slik at menighetens gudgitte oppdrag i verden kan utføres.

Et annet forhold som må kommenteres når det gjelder forholdet mellom menighetens teologiske og sosiologiske dimensjon, er det som har å gjøre med at organisering, struktur og menighetsordning ikke ensidig er noe som skal og bør knyttes til den sistnevnte dimensjon ved menigheten. Spørsmålet om organisering og struktur har også med hvordan man leser NT (normativt) å gjøre. Og ikke minst har det med den kirkelige tradisjon å gjøre. Endelig vil selvsagt også menighetens behov i samtiden spille inn. Om vi starter i nytestamentlig tid, er det slik at ordet *ekklesía* betyr «å kalle ut» eller «utkalt». I dette ligger at menigheten består av en samling mennesker som har kommet sammen i en helt bestemt hensikt. Jesus samlet disipler rundt seg som han underviste, og som han

gav bestemte oppgaver – også dette et tidlig tegn på ordning og organisering. Det samme gjelder handlinger som dåp og nattverd. Endelig kan vi se at menighetene i nytestamentlig tid får sine egne ledere med ansvar innenfor lære og undervisning, omsorg og misjon. Allerede i nytestamentlig tid fantes det – ved siden av den karismatiske struktur med nådegaver og åndsgaver som funksjoner og tjenester på menighetskroppen – en mer institusjonell tjenesteordning, der eldstetjeneste og forstanderoppgaver utgjorde strukturen (jf. Baasland 1993).

I all menighetsutviklende tenkning vil det være svært viktig at man forsøker å integrere det som her er omtalt som menighetens to dimensjoner. Jeg har nettopp gjort meg til talsmann for det som kan kalles en *realistisk* måte å se på forholdet mellom menighetens to dimensjoner. Grunntanken her er at menigheten eller kirken er en samling av «vanlige» mennesker, samtidig som den har fått del i Kristi liv og er et sted der Kristus er i den enkeltes og i fellesskapets liv. Vi kan kanskje si at menighetsutvikling i dette perspektivet handler om en *realisering* av Bibelens tale om Åndens nye liv både på personlig plan og på fellesskapsplan. Det dreier seg med andre ord om en strategisk tilnærming som integrerer den teologiske og den sosiologiske dimensjonen som menigheten har. I et slikt integreringssyn vil det i prinsippet ikke være noen motsetning mellom den teologiske og den organisatoriske forståelsen av menigheten. De to dimensjonene vil nemlig begge være svært sentrale og viktige i en helhetlig strategisk tilnærming til menighetsutvikling. Og som jeg har understreket, må ikke disse dimensjonene forstås som to «virkeligheter» som menigheten lever i (for eksempel en overnaturlig og en naturlig), men som to dimensjoner ved den samme virkeligheten. Da kan vi for eksempel si at det at vi har syn for og ønsker å fremme Åndens nærvær og åpenbaring i menighetsfellesskapet, ikke fjerner oss fra den menneskelige virkeligheten, men hjelper oss til å forstå den og stå i den (jf. Hiebert 1994:228–253).

Denne måten å forstå forholdet mellom menighetens to dimensjoner på har med andre ord store konsekvenser for vårt grunnleggende syn på hvilken spiritualitet som skal prege menigheten. Det å ha – og utvikle – en tenkning og praksis som ivaretar *den bibelske realismen* på dette området, handler om hvor mye, eventuelt hvor lite, vi kan forvente å se og oppleve av Guds rike allerede nå – i kirken og i verden. Den kristne kirkes historie kan nemlig fortelle at man har hatt lett for å falle i en av to grøfter: Enten tenker man overdrevent åndelig-idealistisk på dette området, eller så tenker man reduksjonistisk. Den åndelige idealismen handler om at man vektlegger Åndens forvandlende og underfullt virkende kraft i og gjennom kirken så sterkt at man står i fare for å

overbetone en «åndelig virkelighet» – som har liten eller ingen kontakt med livets realiteter slik disse faktisk fortoner seg for både troende og ikke-troende. Hiebert (1994:245–246) snakker for eksempel om misforholdet som kan oppstå mellom rapporteringen av mirakuløse helbredelser og realitetene. Reduksjonistisk tenkning og praksis på dette området kan handle om at Åndens transformativt virkende kraft har og får så liten plass i den etablerte kirkelige tenkning og praksis, at sider ved Gudsrikets transformative virkning både i kirken og i verden bortforklares eller nedtones. En bibelsk *realistisk* teologi erkjenner og holder fast ved «allerede, men ennå ikke»-perspektivet, men uten å ta «himmelen på forskudd»[107] og uten å underslå Gudsrikets og kirkens faktiske transformative kraft i verden.

Nå må det imidlertid også sies at det alltid vil være en spenning mellom de to perspektivene eller dimensjonene i den menighetsutviklende tenkningen. Men et spenningsfylt forhold behøver ikke å bli konfliktfylt. Konfliktfylt blir det først dersom den teologisk-åndelige tilnærmingen skulle innebære at den menneskelig-organisatoriske tilnærmingen blir sett på som overflødig eller uviktig å bringe inn i menighetstenkningen. Dette gjelder også den andre veien: Dersom man i en organisatorisk tilnærming skulle finne på å si at den teologiske tale om menigheten er uvesentlig eller til liten hjelp med tanke på menighetens funksjon og virke i dag, vil man være på kollisjonskurs med det jeg her har kalt en helhetlig ekklesiologisk tilnærming.

Organisasjons- og ledelsesfagene har det siste århundret utviklet kunnskap om hvordan organisasjoner av ulike typer kan bygges og ledes for å betjene organisasjonens formål på en god måte. Fagområdene gir ikke bare svar på hvordan organisasjoner skal struktureres og ledes, men bidrar også med et begrepsapparat og et sett med ulike teoretiske perspektiver som setter oss bedre i stand til å forstå vår egen organisasjon, og hvordan vi kan strukturere og lede den ut fra dens egenart og den situasjonen den befinner seg i. Organisasjons- og ledelsesteori kan derfor helt klart anvendes på menigheter uten å øve vold på deres egenart. Men, sier Askeland, «[d]et vil være vesentlig å erkjenne at kirken og dens menigheter har en selvforståelse som går ut over det å være 'kun organisasjon'» (Askeland 2003:57). Jeg erkjenner imidlertid at man kan stå overfor en stor utfordring når man skal beskrive, drøfte og utvikle en menighet med utgangspunkt i erkjennelsen av at menigheten også er en teologisk størrelse.

107) Uttrykket er hentet fra tittelen på boken *Himmelen på forskudd?*, som utkom i 1987 og er skrevet av A. Bergem. Boken er et teologisk oppgjør med den såkalte herlighetsteologien.

Begrepsbruken i en teologisk og i en organisatorisk tilnærming til menigheten er ganske forskjellig og må derfor gjennomtenkes og «samordnes». Også den epistemologiske siden må gjennomtenkes. Teologien og organisasjonstilnærmingen beskriver nemlig ikke bare menighetsvirkeligheten på forskjellig måte. Den typen kunnskap de to fagtradisjonene formidler, er også ulik – om enn ikke nødvendigvis i konflikt. Askeland sier at «[…] bruk av organisasjonsbegreper i første rekke er nyttige som analytisk tilnærming i beskrivelse og vurdering av hvordan kirken framtrer og fungerer som organisasjon» (Askeland 2003:57).

Menigheten som både bibelsk og historisk forankret og til stede i sin samtid

Som tilfellet er når det gjelder menighetens to dimensjoner, kan man også i tilretteleggingen av menighetens to kontekster havne i den situasjon at man overbetoner den ene på bekostning av den andre. Når tilpasningen til samtidskulturen – eller når betoningen av det man mener Gud gjør gjennom «oss» i verden akkurat nå, blir for sterk, ender man ofte opp i historieløshet. Og historieløshet foreligger jo når det som har skjedd i fortiden, ikke får noen betydning for hvordan man innretter sitt liv nå og i framtiden. På den andre siden kan man betone historien og kirkens tradisjon så sterkt at menighetens nåtid og det å relatere budskapet til dagens mennesker havner helt i skyggen. Skjer dette, lurer den såkalte tradisjonalismen som en fare (jf. Carroll 2000:15). Og den handler ikke om at man med utgangspunkt i en aller annen form for kirkelig tradisjonsbevissthet forsøker å utnytte denne positivt i menighetsutviklende arbeid, men at man likevel velger å se på tradisjonen som om den skulle gi svar på de fleste spørsmål om fortid, nåtid og framtid. Det vil selvfølgelig være en like problematisk tilnærming til menighetsutvikling som historieløsheten.

Utfordringen er derfor å plassere menighetsutvikling i det konstruktive spenningsfeltet – mellom den historiske konteksten menigheten står i og samtidskonteksten. Sagt med andre ord er utfordringen å utforme en teologi og strategi for det menighetsbyggende arbeidet som er tidsrelevant i den kulturen og tiden den sikter seg inn mot, uten at den mister kontakten med menighetens og budskapets røtter i den kirkelige tradisjon og i Bibelen. Ved hjelp av Carroll (2000) vil jeg forsøke å beskrive det jeg mener er én farbar vei for menigheter som ønsker å bli mer kulturrelevante samtidig som de ikke ønsker å la denne intensjonen gå på bekostning av deres tilhørighet i en tradisjon og etterlevelsen av det de oppfatter som Bibelens sannhet og normativitet.

Ifølge Jackson Carroll (2000) handler en slik strategisk tilnærming om at man retter oppmerksomhet både mot samtidsutfordringen som menigheten eller kirken står overfor, og mot kirkens eller menighetens historie og tradisjon. Carroll (2000:37–53) betegner denne tilnærmingen som en kombinasjon av det han kaller tilpasningsstrategien og motstandsstrategien (*accomodation and resistance*). Det Carroll kaller tilpasningsstrategien, handler om at både budskapets innhold og formene det presenteres i, tilpasses kulturen eller samtiden. I vår kulturkrets vil en motstandstenkning eller -strategi stort sett handle om at man ikke bare viser motstand mot en stadig økende grad av liberalisering av så å si alle sosiale og kulturelle områder, men også at man reagerer med motstand mot fornyelse og revitalisering av menighetsarbeid og kirkelige former.

Som eksempler på menigheter i USA som kombinerer elementer fra tilpasningsstrategien og motstandsstrategien nevner Carroll menigheter som Willow Creek, Saddleback, Calvary Chapel, Hope Chapel og Vineyard Christian Fellowship. Disse kirkene kaller han posttradisjonelle eller *New Style*-menigheter. Andre, for eksempel, Miller (1999), kaller denne typen kirker postmoderne eller *New Paradigm Churches*.[108] Formen og fasongen på disse menighetene gjør at de ofte står i sterk kontrast til tradisjonelle menigheter og kirkesamfunn, sier Carroll, og han spør: Hvordan kan «tradisjonelle» menigheter lære fra disse nye menighetene uten å svelge hele kaka? Kan disse menighetene, med sin dobbeltstrategi om å bygge bibelske, men samtidig tidsrelevante menigheter og fellesskap, vise vei inn i framtiden også for oss? Bør vi både lytte, se og lære? Jeg mener at det kan være grunn til å svare ja på disse spørsmålene. Og nøkkelen ligger i måten man forholder seg til både historien og tradisjonen og samtidskulturen. Carroll (2000) bruker begrepet *detradisjonalisering* for å markere at vi i dagens samfunn ikke er helt *post*-tradisjonelle, eller uberørte av tradisjoner. Det karakteristiske for dagens situasjon er nemlig ikke at tradisjonene har utspilt sin rolle, eller at de ikke har noen betydning, men at de spiller en mindre rolle enn tidligere. Mennesker i dag velger nemlig ut hvilke tradisjoner de ønsker å

108) Denne typen menigheter kjennetegnes ifølge Carroll først og fremst av at de kombinerer elementer fra både tilpasnings- og motstandsstrategiene. Dessuten forener de bruk av bibelske kilder og symboler dels med praksis fra organisasjons- og næringsliv, dels med symboler og former fra samtidens populærkultur. Enda et kjennetegn, sier Carroll, er at det ofte er snakk om kirker som er villige til å overse lange konfesjonelle tradisjoner ved å framheve bibelske verdier og anliggender. På dette punktet sier Miller (1999) at dette er menigheter som tar Bibelens ord på alvor, og som gjerne tolker den bokstavelig. Carroll benevner dem teologisk konservative – uten at de er blitt fundamentalistiske.

ta med seg, og de vil stå fritt til å tolke hvilken betydning tradisjonene skal ha (Carroll 2000:10). Den store utfordringen kristne forsamlinger og kirker står overfor i dag, er ifølge Carroll hvordan de skal forholde seg til tradisjonene og den pågående detradisjonaliseringen.

Også i det norske kirkelandskapet har vi de siste årene kunnet registrere mange av de samme utviklingstrekkene som Carroll beskriver med utgangspunkt i amerikansk kirkeliv. Det er blant annet ikke vanskelig å se parallellene mellom det han omtaler som karakteristiske trekk ved *New Style Churches*, og sentrale elementer i den nye tenkningen og strategien som utvikles i norske menigheter som søker å fornye menighetslivet ved hjelp av menighetsutviklende materiale, eksempelvis fra *New Style Churches* som Saddleback Community Church og Willow Creek Community Church (Råmunddal 2011a). Dette er ofte menigheter som har bestemt seg for å bryte med «slik har vi alltid gjort det»-mentaliteten for å finne nye veier å presentere og leve ut evangeliet på i vår tid. Carroll sier dette slik:

> Such discernment involves seeking guidance of the Holy Spirit as we adapt old ways and shape new practices, new ways of 'being church', some of which are suggested by the ecclesiologies of the new-style churches. (Carroll 2000:81).

Samtidig som Carroll understreker denne åpenheten for å lære, advarer han mot å overta eller kopiere strategier fra posttradisjonelle menigheter (Carroll 2000:80). Grunnen er rett og slett at de som regel ikke vil passe inn i den aktuelle og etablerte settingen. Og Carroll viser i denne sammenhengen til at disse *New Style*-forsamlingene som regel er nye, frittstående og løst tilknyttet et kirkesamfunn, eventuelt ikke knyttet til noe kirkesamfunn overhodet. Andre forhold som gjør det vanskelig å overta strategier fra de posttradisjonelle menighetene, er at de etablerte menighetene som regel har sin konfesjonstilknytning, de har sin egen identitet, sin historie og sine måter å gjøre ting på, de har noen bestemte ressurser og ikke andre, og endelig eksisterer de i en helt bestemt sosial og kulturell kontekst. Allikevel trenger også menigheter endring og forandring, sier Carroll (2000), men man må huske på at menigheter «are complex systems that do not readily yield either to easy understanding or quick-fix efforts to change» (ibid). Derfor er det helt klart mulig å lære noe av måten disse menighetene forholder seg til menighetsutvikling på, nemlig at de holder fast ved de bibelske

og evangeliske grunnsannhetene samtidig som de har evne til å tilpasse seg samtiden.[109]

En slik tilnærming innebærer at man er i stand til å sammenholde budskapets innhold og form, på samme tid som man også klarer å skille mellom budskapets innhold og den form det presenteres i. En slik forståelse av forholdet mellom innhold og form kritiseres av blant andre Knut Alfsvåg. Han spør:

> Det kritiske spørsmål det da er nødvendig å stille, er om dette skillet mellom innhold og form lar seg forsvare ut fra det bibelske budskaps egenart, eller om det viser seg å være et skille som er etablert på mottaker-kulturens premisser. Er det elementer i budskapets uttrykksform som nødvendigvis følger med kirkens vesen slik at de må få være bestemmende også for forståelsen av kirkens vekst, hvor lite tidsmessig det kan synes å være? Eller er en fri til å skape et miks av samtidens uttrykksformer som det tidløse innholdet restløst kan helles inn i? Hvor samtidig kan en bli i sin form uten å miste sitt innholdsmessige feste i Det nye testamente? (Alfsvåg 2004:37).

En slik harmoniserende forståelse av innhold og form basert på en argumentasjon der gudstjenestens påståtte «tidløse» uttrykksform tilbakeføres til oldkirken (Alfsvåg 2004:38), mener jeg tidligere å ha avvist som en brukbar strategisk inngang til menighetsutvikling fordi den fokuserer for ensidig på den historiske faktoren og tradisjonen. Enhver (gudstjeneste)form vil nemlig være avhengig av sin samtids kultur. Det var den i Det nye testamentet, det var den i oldkirken, og det er den i moderne tid. Den kulturmessige påvirkningen vil nemlig alltid være der. Å hevde at modernitetens mottakerkultur representerer en større fare for påvirkning av budskapets innhold enn kulturpåvirkning til andre tider i historien (for eksempel det kristne budskapets tidlige «tilpasning» til den romersk-hellenistiske kulturen), faller etter min oppfatning på sin egen urimelighet. Å dyrke en oldkirkelig gudstjeneste- eller menighetsform som står

---

109) Nå finnes det selvfølgelig også andre opplegg som står for samme strategiske tilnærming til menighetsutvikling som den jeg her har beskrevet relativt detaljert ut fra Carrolls presentasjon av såkalte *New Style*-kirker i USA. Olav Skjevesland (1993:28) presenterer i boken *Huset av levende steiner* en strategi for «menighetsbygging» som han karakteriserer som «en pastoralteologisk modell». Det sentrale i denne strategiske tilnærmingen er nettopp kombinasjonen av den bibelske norm, den aktuelle kirkelige tradisjon og samtidstilpasningen. Metodisk sett er dette en tilnærming til menighetsutvikling som jeg også argumenterer for her.

i en slags ubrutt tradisjon med NT og slik sett representerer «kirkens vesen», mener jeg også representerer en selektiv argumentasjon. Utfordringen er derfor etter min oppfatning dobbel, slik den har vært til alle tider: å gi budskapet et tidsrelevant uttrykk, men også på grunnlag av budskapets uforanderlige innhold å representere en motkultur

Konklusjon

I dette kapitlet har jeg forsøkt å gi en faglig begrunnelse av hvorfor det er så viktig at spørsmålet om hva menighetsutvikling egentlig handler om, ikke reduseres til å vektlegge, og eventuelt utvikle, én eller et selektivt utvalg av menighetsutviklende faktorer, men at menighetsutviklende tenkning og praksis tar utgangspunkt i en helhetlig ekklesiologisk modell. Modellen jeg presenterte i første del av kapitlet, tjener både som et utgangspunkt for å kunne typologisere ulike tilnærminger til menighetsutviklende tenkning og praksis og som et teoretisk grunnlag for å kunne gi en faglig teologisk vurdering eller bedømmelse av de ulike tilnærmingene. En kritisk vurdering av de fire hovedtypene tilnærminger med utgangspunkt i det jeg i her har kalt menighetens doble kontekst og dens to dimensjoner, viser at alle disse tilnærmingene fanger opp viktige ekklesiologiske og strategiske anliggender når det gjelder menighetsutviklende tenkning og praksis, men at tilnærmingenes styrke også blir deres svakhet, nemlig ensidigheten. I lys av en helhetlig ekklesiologisk tenkning vil de ulike tilnærmingene kunne bedømmes som reduksjonistiske siden de begrenser det menighetsutviklende potensialet til et selektivt utvalg av viktige menighetsutviklende faktorer.

Hva en mer helhetlig orientert menighetsutviklende tenkning handler om, og hvorfor en slik tilnærming er så viktig, har jeg gitt svar på i siste del av kapitlet. Her argumenterer jeg for det som populært kalles «et både og x 2»-syn. Som tidligere sagt ligger det i en slik tilnærming at menigheten bør tenkes og utvikles 1) både som en åndsskapt, unik størrelse og som et «ekte» menneskelig fellesskap og 2) både som bibelsk og historisk forankret og som kulturelt relevant. I punkt 1 her ligger det blant annet at menighetens teologiske dimensjon aldri må fjernes eller frigjøres fra den sosiologiske – og motsatt. Skjer dette, får det store konsekvenser ikke bare for vårt syn på organisering og ledelse, men også for vårt forhold til åndelighet og spiritualitet. Dualistisk tenkning på dette området har fulgt den kristne kirke opp gjennom historien,

men dette er ingen unnskyldning for å la slik tenkning prege en bibelsk basert og ekklesiologisk helhetlig menighetsutviklende tenkning og praksis i dag. Når det gjelder spørsmålet om hvordan man kan tenke menighet som både er bibelsk og historisk forankret og samtidig kulturelt tilpasset og aktuell i tiden, har jeg her argumentert for det som kan kalles en normativ-kontekstuell tilnærming. Dette innebærer at man evner å tilpasse seg samtidskulturen for ikke å miste kontakten med menneskene i sin samtid, samtidig som man også evner å yte motstand mot elementer i samtidskulturen som er på kollisjonskurs med bibelske verdier. Dessuten innebærer en slik helhetlig strategisk tilnærming at man også klarer å holde fast ved Bibelens normativitet for liv og lære, samtidig som man utvikler en kritisk holdning til elementer i den kirkelige tradisjon og i sin egen konfesjonelle tradisjon som kan hindre ny utvikling og vekst.

Litteratur

Alfsvåg, K. (2004). Kirkens vesen og vekst: Teologiske perspektiver på nyere kirkeveksttenkning. I: *Norsk tidsskrift for misjon,side* 31–44.

Askeland, H. (1994). Menigheten som organisasjon. I: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn, 7* (1), 42–56.

Askeland, H. (1996). Organisasjonsfaglig tilnærming til den lokale kirke. En presentasjon og drøfting av aktuelle bidrag. I: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn, 9* (1), side 47–66.

Askeland, H. (1999). Moderne ledelsesteorier og ledelsesmodeller. *Tidsskrift for Teologi og Kirke, 70* (1), side 30–42.

Askeland, H. (2001). Planlagt utvikling. En veileder for lokalt kirkelig planarbeid. Oslo: Kirkens arbeidsgiverorganisasjon. *KA-perspektiv* (1).

Askeland, H. (2003). Kirken i samfunnet – samfunnet i kirken. Organisasjons-sosiologiske perspektiver på menighetsutvikling og endring. I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* (1), 56–66.

Baasland, E. (1993). Ledelsesstrukturer i den eldste kirke. I: P.-O. Gullaksen, T. Austad, E. Fougner og O. Skarsaune (red.). *Reform og Embete. Festskrift til Andreas Årflot på 65-årsdagen den 1. juli 1993*. Oslo: Universitetsforlaget.

Barbosa da Silva, A. og L. Råmunddal (2015/2018). Sannhet, relativisme og menighetsutvikling. En drøfting av teologiens erkjennelsesteoretiske

fundament i møte med samtidskulturens relativisme – med spesielt tanke på menighetsutvikling i dag. (Jr. kapittel 4 i denne boken).

Bass, D.B. (2004). *The Practicing Congregation. Imagining a New Old church*. Herndon, Virginia: The Alban Institute.

Carroll, J.W. (2000). *Mainline to the future. Congregations for the 21st Century.* Louisville: Westminster John Knox Press.

Clausen, V. (2012). *Alle sammen. En håndbok i generasjonsgudstjenester*. Oslo: Misjonsforbundet UNG.

Dahl, N.A. (1970). Gis det noe normativt i de nytestamentlige menighetsformer? I: *Luthersk kirketidende, 105*.

Dulles, A. (2002). *Models of the Church*. New York: Image Books / Doubleday.

Dunn, J.D.G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark.

Edvardsen, A. (1978). *Gjenopprettelsen*. Kvinesdal: Logos.

Gibbs, E. og Bolger, R.K. (2005). *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Guder, D.L. (red.) (1998). *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Halvorsen Hougsnæs, M. (2004). Kirkesyn og kirkeledelse. I: *Halvårskrift for praktisk teologi, 24*(2), 15–25.

Hegstad, H. (2003). Hva er menighetsutvikling? I: *Halvårsskrift for praktisk teologi, 20* (1), 4–9.

Hegstad, H. (2007). Menighetsutvikling på amerikansk. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* (2), 14–24.

Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Hegstad, H., Birkeland, E. og Skorpe Lannem, T. (red.) (2012). *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter*. Oslo: Prismet bok.

Hiebert, P.G. (1994). *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

Hodne, H. (1999). *Restaurasjonsteologi. En undersøkelse av restaurasjonsteologiens hovedinnhold, historiske røtter og fremvekst, med særlig vekt på England og Norge.* Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap. Det teologiske Menighetsfakultet.

Hollenweger, W.J. (1997). *Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Marsden, G.M. (1991). *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

McGrath, A. (1996). *A passion for truth. The intellectual coherence of evangelicalism*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

McKnight, S. (2007). Five Streams of the Emerging Church. Key elements of the most controversial and misunderstood movement in the church today. Hentet 13.01.2010. http://www.christianitytoday.com/ct/2007/february/11.35.html?start=1

Miller, D.E. (1999). *Reinventing American Protestantism: Christianity in the new millennium* (rev. utg.). Berkeley: University of California Press.

Molland, E. (1961). *Konfesjonskunnskap. Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn.* (2. rev. utg.). Oslo: Land og Kirke.

Råmunddal, L. (1991). *Etter nytestamentlig mønster. En studie av menighetssyn og ordningsforståelse i norske frimenighetssamfunn.* Oslo: Ansgar Forlag.

Råmunddal, L. (1997). *Skjulte ressurser. Elementer til en teologi om menighetens oppbygning, fornyelse og vekst*. Oslo: Rex Forlag.

Råmunddal, L. (red.) (1998). *Bibel og vekkelse. Festskrift til Ingulf Diesen på hans 70-årsdag 26. november 1998.* Akademisk Fagforlag AS / Ansgar Teologiske Høgskole.

Råmunddal, L. (2011). *Konsept og endring. En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Råmunddal, L. (2012). Ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger – teologi eller strategi? En drøfting av ideelle menighets- og medlemsbeskrivelser i nyere menighetsutviklende konsepter. I: I.F. Breistein og I.M. Høeg (red.). *Religionsstatistikk og medlemsforståelse*. Trondheim: Akademika Forlag.

Sandnes, K.O. (1996). *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther Forlag.

Simson, W. (2001). *Houses That Change the World: The Return of the House Churches*. Emmelsbull, Germany: OM Publishing.

Skjevesland, O. (1993). *Huset av levende steiner. En teologi for menighets-oppbygging.* Oslo: Luther Forlag.

Skjevesland, O. (2000). Det pastorale lederskap. I: M. Huse (red.). *Prest og ledelse*, 205–219. Oslo: Verbum.

Synan, V. (1997). *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. Grand Rapid, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Schwarz, C.A. (1998). *Naturlig kirkevekst. Åtte kvaliteter ved sunn menighetsutvikling*. Evenskjer: K-vekst.

Svartdahl, E. (2014): *Gi det videre: En menighet for alle generasjoner.* Hermon Forlag.

Winter, R.D. (1981). The Two Structures of Gods Redemptive Mission. I: Winter, R.D. og S.C. Hawthorne (red.). *Perspectives on the World Christian Movement. A Reader*. Pasedena, California: The Institute of International Studies – Willian Cary Library.

KAPITTEL 8

Teologisk normativitet og menighetsutvikling

Om den teologiske normativitetens betydning for menighetsutviklende tenkning og praksis[110]

Lars Råmunddal og António Barbosa da Silva

Innledning

Mange som er opptatt av å utvikle kristne menigheter i dag, opplever et behov for å få avklart hvordan bibelske normer og verdier virker inn på praktisk menighetsutviklende tenkning. Situasjonen i dag er at mange kristne menigheter bruker ulike konsepter for menighetsutvikling som bygger på modeller og teorier fra moderne organisasjonsliv og ledelsesteori. Ofte finner vi innslag av sekulær strategisk tenkning i grunnmodeller for utvikling også av menigheter. Spørsmålet er om dette er i orden. Er erklæringer om Bibelens betydning og om vår bibeltroskap bare fine formuleringer som vi bruker for å skape troverdighet for det vi holder på med, men ut over dette står vi stort sett fritt til å utvikle menigheten etter hvilken som helst modell? Eller er det en konflikt mellom organisasjons- og ledelsesteorien som brukes, og bibelske normer – eller for den saks skyld det aktuelle kirkesamfunnets tradisjon, verdier og strategiske føringer?

---

110) Denne teksten er første gang publisert i: *Scandinavia Journal for Leadership & Theology, 3* (2016). (http://sjlt-journal.com/no3/teologisk-normativitet-og-menighetsutvikling/)

Hvorfor bruker vi nettopp de teoriene og de tankemodellene vi gjør? Er det for å ta vare på menighetens eller kirkens identitet, og for å få den til å utføre det genuine oppdraget mer effektivt? Eller er det andre motiver som driver oss?

Denne typen spørsmål danner bakgrunnen for følgende problemstilling: *Hvilken betydning har teologisk normativitet for menighetsutviklende tenkning og praksis?* For å få et faglig begrunnet svar på det har vi sett det nødvendig å gå inn i den mer prinsipielle debatten om forholdet mellom teologi og empiri. Og dette gjør at vi stiller følgende spørsmål i starten av dette kapitlet: *Hvordan kan – og bør – teologisk norm og empiri integreres mer generelt i teologien og mer spesifikt i menighetsutviklende tenkning og praksis?* For å svare på dette spørsmålet har vi sett det nødvendig på et prinsipielt grunnlag å drøfte ulike måter å tilrettelegge forholdet mellom teologisk normativitet og empiri på. Her kommer vi til å drøfte ulike forsøk på å integrere empiri med normativ teologi og ekklesiologi. Vi ønsker å vise at ulike integreringsforsøk står i fare for å ende opp enten i assimilasjon av normativitet og empiri eller i en integrasjon som blir for generell og dermed uklar. I forlengelsen av dette argumenterer vi for en alternativ og mer nivåspesifikk integreringsmodell. Her vil følgende spørsmål stå sentralt: *Hvordan påvirker den teologiske normativiteten de ulike sidene eller områdene av det menighetsutviklende arbeidet?* Den måten å tenke integrasjon på som vi presenterer, kjennetegnes av at den opererer med ulike «felt» av den kirkelige virkeligheten, der den teologiske normativiteten slår inn med ulik tyngde.

På bakgrunn av presentasjonen av vår egen trefeltsmodell som integrasjon-stenkning stiller vi et tredje delspørsmål: *Hvordan kan den typen integrasjonstenkning som vi presenterer i vår modell, anvendes i menighetsutviklende tenkning og praksis?* Når vi er opptatt av anvendelse, setter vi også søkelyset på den teologiske normativitetens *funksjon* i og for menighetsutviklende tenkning og praksis. Her vil vi argumentere for at den teologiske normativiteten kan anvendes for å skape identitet, det vil si den grunnleggende forståelsen av hva kirken eller en menighet faktisk er i lys av det bibelske materialet. Dernest argumenterer vi for at både det vi her kaller den teologiske kjernenormativiteten og den konfesjonelle normativiteten, angir en strategisk retning for det menighetsutviklende arbeidet. Og endelig påpeker vi hvor viktig det er at den teologiske og ekklesiologiske normativiteten fungerer som kriteriet for vår vurdering av det empirisk baserte materialet som vi måtte bruke for å utvikle menigheten.

For å opptre ryddig i bruken av de mest grunnleggende begrepene i kapitlet, nemlig *normativitet* og *empiri*, begynner vi med å avklare disse og forholdet

mellom dem. Dernest vil vi, ved hjelp av ulike systematiske og praktisk-teologiske bidrag, drøfte alternative modeller for tilrettelegging av forholdet mellom teologisk norm og empirisk forskning og bruk av empiriske data. Vi vil også presentere vår egen integrasjonsmodell, der et hovedpoeng er at vi skiller mellom teologiens ulike normativitetsfelt med tilhørende normativitetsnivåer. I denne sammenhengen – og endelig – vil vi også drøfte hvordan den teologiske normativiteten virker inn på menighetsutviklende tenkning og praksis.

Presentasjon og drøfting av ulike integrasjonsmodeller

Generelt om begrepene *empiri* og *normativitet* og forholdet mellom dem

Empirisk forskning handler i vitenskapelig sammenheng om metodiske undersøkelser av virkeligheten. Dette skjer ved innsamling av fakta og data via observasjon eller eksperimenter, noe som igjen gir grunnlag for tolkning og forståelse av de fenomenene som utforskes. Målet er å samle inn data (empiri) fra virkeligheten og tolke disse for å få kunnskap om virkeligheten, verden eller universet. Det som kalles fakta eller empiriske data, er et produkt av tolkninger av sanseerfaringer. Ordene *empirisk* («erfaringsmessig») og *empiri* har sin rot i det greske ordet *empeiria*, som betyr nettopp «sanseerfaring» (jf. Lübcke 1988:138–140). Empiriske data kalles også harde data eller kvantitative data, til forskjell fra myke eller kvalitative data (jf. Searle 1995:34f. og 55f., Hacking 2000:22f. og 80f.). Mange metoder kan brukes til å skaffe empiriske data. Ofte brukes velstrukturerte spørreskjemaer med lukkede svaralternativer i kvantitative studier (eksempelvis: Ble du inspirert av gudstjenesten? Ja/nei), mens mer ustrukturerte og åpne spørsmål brukes i kvalitative studier (eksempelvis: På hvilken måte opplevde du gudstjenesten?). Ulike former for observasjon er også vanlige i kvalitative studier (eksempelvis: observasjon av hvordan gudstjenestedeltakerne oppfører seg).

Når man taler om bruk av empiri i teologisk sammenheng, er det empiri i samfunnsvitenskapelig terminologi og forståelse det dreier seg om. Når man taler om bruk av empiri i vitenskapelig arbeid, kan det også være nyttig å klargjøre sammenhengen mellom følgende tre begreper: empiri, opplevelse og erfaring. Det er ikke uvanlig å knytte opplevelse til følelser, og erfaringer mer til forståelse og refleksjon (jf. Hygen 1977:36). Her er det imidlertid viktig

å være oppmerksom på følgende forhold mellom opplevelse og erfaring: Ifølge Gadamer har opplevelse (tysk *Erlebnis*) «karakteren av subjektivitet og lukkethet» (Austgard 2004:3–13). For å unngå disse aspektene av opplevelse (subjektivitet og lukkethet) og oppnå objektivitet, i hermeneutisk tolkning taler Gadamer (2010) om *erfaring* (tysk *erfahrung*). Erfaring i vid forstand, det vil si erfaring som inkluderer opplevelse, er konsistent og koherent med teologiens normativitet. Men erfaring i snever empirisk-positivistisk forstand, altså erfaring som innebærer ren faktabeskrivelse, er inkoherent med teologisk normativitet. Av det faktum at mennesker (faktisk) hater og kriger mot hverandre, følger for eksempel ikke logisk at de må eller bør elske hverandre.

I teologien er det lang tradisjon for å tale om erfaring i vid forstand som et problemområde eller som en utfordring for teologisk tenkning (jf. Hegstad 2006, Asheim 1976). Et eksempel på dette finner vi innenfor dogmatikken, der erfaring kan knyttes til både skriftsyn, frelsesforståelse og annet. «I møte med samfunnsvitenskapene må teologien forholde seg til 'erfaring' i en ny utgave, nemlig som kvantitative data, eller 'metodisk sikret *empiri*'», sier Hegstad (1998:16). Det følger ikke heller av det at fred er bedre enn krig, kjærlighet er bedre enn hat, godt er bedre enn ondt, og så videre (jf. Hans Küng 1978:539f.).

Ordene *empiri* og *normativitet* har noe forskjellig betydning og status i ulike typer vitenskaper. Med tanke på det vi her kaller innholdsmessig normativitet, er naturvitenskapene (når de er på sitt beste) nesten hundre prosent empiribasert, i den forstand at de er faktabasert og opptatt av et produkt av sanseerfaring. Når en naturviter eksempelvis sier at det finnes olje i Nordsjøen, og at værforholdene krever at man har solide plattformer der, er dette empiriske fakta som mennesker konstaterer via observasjon og persepsjon av den delen av virkeligheten som kalles Nordsjøen. Og en objektiv beskrivelse av disse faktaene inneholder ingen norm eller verdi. Også i samfunnsvitenskapene er empiri viktig i den forstand at også de er faktabasert, men på en noe annen måte enn i naturvitenskapene. Etisk normativ virksomhet som kritisk vurdering og evaluering samt tolkning og teoridannelse er her mer framtredende. Sosiale fakta er fakta konstruert av mennesker blant annet ved hjelp av viktige verdier. Noen eksempler på slike sosiale og institusjonelle fakta er felleskap, vennskap, mobbing, mord, diskriminering, teaterforestilling, penger og ulike typer spill. Det som gjør for eksempel papir til penger, er den verdien som mennesket gir det. Om alle mennesker skulle dø, ville det ikke finnes sosiale og institusjonelle fakta. Derimot ville de faktaene som studeres av naturvitenskapene, fremdeles finnes selv om alle mennesker skulle dø.

Det er relevant og fruktbart å skille mellom vitenskapelig normativitet og teologisk normativitet. Ordet *normativitet* kommer fra ordet *norm*, og denne kan ha karakter av «man bør, skal eller må». En etisk norm er eksempelvis «man bør, man skal, eller man må snakke sant». En norm er et uttrykk for en eller flere verdier. I normen «man skal snakke sant» inngår verdien *sannhet*. Innenfor alle vitenskaper (som normative systemer) kan vi finne «allmennvitenskapelige normer og verdier» og metodologier som «normative systemer», som Tranøy sier (1986:144 f.) Dette er metodologisk normativitet. En annen form for vitenskapelig normativitet, som er nært relatert til den metodologiske, er den *metodiske normativiteten*. Den hevder at dersom man vil oppnå et bestemt resultat eller en viss type kunnskap, *bør* man bruke en bestemt eller adekvat metode. Sett ut fra metodologisk og metodisk normativitet er alle vitenskaper normative, det vil si at de bestemmes av metodologiske regler og normer som sier hvordan vitenskapelig forskning *bør* bedrives, og hvilken kvalitet forskningsresultat bør ha. Men det er ikke denne normativitet vi er opptatt av her. I det følgende bruker vi begrepet *normative utsagn* om utsagn av typen «man bør gjøre X for å oppnå Y» som er normative ut fra ulike synsvinkler. Det kan være snakk om etiske, estetiske, religiøse eller teologiske, metafysiske, ideologiske, politiske, ontologiske eller andre synsvinkler. Dette dreier seg altså om innholdsmessig normativitet, ikke om metodologisk og metodisk normativitet. Nedenfor kommer vi til å presisere hva vi oppfatter som den teologiske normativitetens egenart.

I vitenskapelig forskning kan etiske, politiske, økonomiske og andre verdier forekomme i vurderinger av hva det er viktig å forske på, hvorfor man overhodet kan forske på det (for eksempel menneskers gener og foster), hvilken vitenskapelig metode man bør bruke (kan man bruke personlig intervju i studier av menighetsmedlemmers seksualvaner?), og hvordan man bør bruke vitenskapelige metoder. Bør man bruke hvilken som helst metode som leder til gode resultater, uten å ta hensyn til hvilke kostnader metoden medfører, eller hvilke skader den måtte påføre mennesket? Generelt kan det sies at det i alle vitenskaper forekommer normativ virksomhet som kritisk vurdering og evaluering, tolkning, teoridannelse, anvendelse av teori, valg av forskningsobjekt(er), vurdering av forskningsmetode og resultat.

Litt om den teologiske normativitetens egenart

Når man sier at teologi er et normativt fag (eller en normativ vitenskap), tenker man ikke i første rekke på den metodologiske normativiteten som den deler med alle andre vitenskaper. Teologiens normativitet ligner for det første den

etiske normativiteten på den måten at teologien hevder at det finnes en absolutt og objektiv sannhet som er normenes norm (latin *norma normans*), det vil si som all etisk eller moralsk bruk av sannhet må rette seg etter. For det andre er teologiens normativitet av ontologisk og transendent karakter. Det vil si at teologi hevder at det finnes en objektiv sannhet som er uforanderlig, universelt gyldig og utilgjengelig for mennesket, og som har sin grunn i Gud selv, som all virkelighets grunn og forklaring. Denne sannheten gjør krav på å være den avgjørende begrunnelsen for den bibelske etikken som i prinsippet er normerende for alle menneskelige handlinger og alt menneskelig liv. Den er derfor heller ikke empirisk testbar i stringent positivistisk betydning av empiri. Eksempler på transendente eller metafysiske spørsmål som impliserer transendente sannheter, er: Eksisterer Gud? Ble Gud inkarnert i Jesus fra Nasaret? Oppstod Jesus fra de døde? Åpenbarer Gud seg gjennom Den hellige ånd i kirken? Vi mener at Bibelen gir sanne og troverdige svar på denne typen spørsmål.

Når vi i det følgende taler om normativ teologi, sikter vi til svar på slike spørsmål og nærliggende utsagn som gjør krav på å være sanne og normative for alle mennesker, men som ikke er empirisk prøvbare. Vi kaller dem rent teologiske og metafysiske, det vil si transendente utsagn. De er normerende (regulerende) for hvordan man bør forstå og anvende de fleste av Bibelens utsagn. Man kan også si at slike utsagn er normerende i den betydningen at de utgjør den avgjørende grunnen for kristen troslære (dogmatikk) og kristent liv (etikk). I forlengelsen av dette spør vi altså i dette kapitlet om betydningen av teologisk normativitet for menighetsliv og menighetsutvikling.

Det er altså denne forståelsen av normativitet som ligger til grunn for det vi skriver i det følgende. Og som allerede påpekt deler teologien den metodologiske normativiteten med andre vitenskaper. Dette er en type normativitet som derfor ikke er kontroversiell, og som vi derfor heller ikke kommer inn på.

Ulike integrasjonsmodeller

Vi vil nå analysere noen modeller for tilrettelegging og – forhåpentligvis – klargjøring av forholdet mellom normativ teologi og bruk av empiri i praktisk teologi. Vi kommer til å legge vekt på modeller som har som hensikt å integrere teologisk normativitet og empiri. Vårt utvalg av teologer har følgende begrunnelse: For det første er vi interessert i å trekke inn systematiske teologer som har arbeidet med ulike løsninger på forholdet mellom normativ teologi og empirisk vitenskap. Her bruker vi de norske teologene H. Aarflot (1982) og P.O. Brunstad (1998), som begge har levert relevante bidrag i denne debatten. For det andre har vi valgt to

internasjonalt anerkjente praktiske teologer som hver for seg har levert betydelige teoretiske bidrag med tanke på den aktuelle diskusjonen. Disse teologene er J.A. van der Ven (1996, 1998) og D.S. Browning (1996). Dessuten kommer vi til å anvende bidrag fra en annen norsk teolog, H. Hegstad (1998, 2002), som med sitt forfatterskap har belyst de aktuelle temaene både fra en systematisk og fra en praktisk teologisk synsvinkel.

Aarflots og Brunstads integrasjonstenkning

Aarflot og Brunstad presenterer ulike modeller for å belyse relasjonen mellom teologien og de empiriske vitenskapene – før de hver på sin måte argumenterer for og forsvarer det de kaller en «integrativ» modell. I argumentasjonen for sin integrasjonsforståelse gjennomgår de begge andre måter man kan tenke seg forholdet mellom teologisk normativitet og empiri tilrettelagt på. Både Aarflots og Brunstads første modell går ut på at man jobber med teologi på en måte som gjør at man ser bort fra all empiri. Dermed blir det ifølge dem ingen innholdsmessig relasjon – og heller ingen dialog – mellom teologi og empirisk vitenskap.[111] Begge teologer avviser en slik dualistisk tenkemåte. Sentralt i Aarflots andre modell er at teologi og empiri kan bli stående i et konkurranseforhold. Teologi og empiri blir da alternative måter å forstå den samme virkeligheten på. Brunstad kaller sin andre modell «ekspansiv» – i den betydning at teologien står over all annen vitenskap og empiri i en enhetlig verden. Her vil det i tilfellet være teologien som gir premissene for all annen vitenskap eller alle andre former for kunnskap.

Aarflot og Brunstad drøfter begge også en tenkemåte som de kaller komplementær. Når man tenker komplementært om forholdet mellom normativitet og empiri, ser man for seg at teologien «bygger på» empirien som legges til grunn – med verdidommer og normer som overbygning. Brunstad sier at empirisk materiale utfyller det teologien *mangler*. Om vi har forstått Aarflot og Brunstad rett, handler denne måten å tenke på om at teologien består av to komponenter. Den første er den empiriske komponenten, som kompletterer den normative teologiens beskrivelse av den menneskelige virkelighet. Den andre komponenten er den normative teologien, som tolker empirien til sitt eget bruk.

Den fjerde modellen, som både Brunstad og Aarflot forsvarer som den mest relevante, beskriver begge som en integrativ måte å forstå forholdet mellom

111) Dette barthianske skillet mellom normativ teologi og empirisk vitenskap gjelder først og fremst deres innhold og ikke for eksempel teologiens bruk av visse metoder som den låner fra andre fag, som filosofi, litteraturvitenskap, historie, psykologi og sosiologi.

empiri og normativ teologi på. Om dette sier Aarflot at «teologien opptar i seg empiri om kirken slik den konkret ter seg i en sosialvitenskapelig erkjennelse og 'gjennomlyser' den [empirien] normativt ved Guds ord, uten å måtte gå veien om en sosialfilosofisk eller på annen måte erkjennelsesteoretisk 'overbygning'» (1982:261). Teologiens oppgave blir dermed «*å tolke* empirien i en teologisk og kirkelig kontekst» (ibid). Og Aarflot sier videre «… at sosiologien ikke kan tale uttømmende om alle sider ved virkeligheten, men bare om slike som har antatt sosiale former». Teologiens oppgave blir for ham egentlig ikke bare å *anvende* empirien i videre praktisk eller teoretisk arbeid, men også å *tyde* de historiske, personlige og sosiale prosessene i samfunn og kirke som de empiriske vitenskapene bringer for dagen, i lys av Bibelens vitnesbyrd om Gud, mennesker og historien. Referanserammen blir for Aarflot dobbel, og «teologiens normative nøkkel» – i tolkning av empiriske fakta – blir inkarnasjonen og kristologien (jf. Aarflot 1982:261f.).

Det avgjørende premisset for denne modellen er, ifølge Aarflot, at det bare finnes én verden som alle vitenskaper – inkludert teologien – må forholde seg til. Fra et teologisk ståsted er dette den verden Gud har skapt, og der han har åpenbart sine frelsesgjerninger – endelig gjennom Jesus Kristus. At teologien åpner seg for menneskelig erfaring og vitenskapelig empiri, gjør at teologien kan spille en aktiv rolle i menneskenes forståelse og tolking av sine erfaringer og av verden. «Teologien må gi hjelp til en mest mulig omfattende, dyptloddende og perspektivrik tolkning av den menneskelige livsvirkeligheten. For å kunne utføre det oppdraget, må altså empirisk basert kunnskap integreres i rammene av et kristent helhetssyn», sier Brunstad (1998:8). Mulighetene ligger i teologiens åpning for den menneskelige erfaringsverdenen. Utfordringene ligger i behovet for å tolke disse erfaringene. Teologien må derfor være kritisk – på egne premisser. Den må også tørre å se konflikter mellom ulike paradigmer og ta konfrontasjonen med dem (Brunstad 1998:10). En utfordring han ser, er også faren for en assimilasjon, «det å bli sugd opp i de andre vitenskapene på en måte som svekker teologiens normativitet og egenart» (1998:11). Det finnes dels en uklarhet og dels en reduksjonistisk tendens i både Brunstads og Aarflots beskrivelse av integrasjon mellom normativ teologi og empiri. Vi kommer tilbake til en kritisk vurdering av denne måten å tenke integrasjon på senere.

Brownings og van der Vens integrasjonsforståelse

Siden intensjonen med dette kapitlet er å drøfte forståelsen av integrasjon mellom normativ teologi og empiri innenfor et felt av praktisk teologi, nemlig

menighetsutvikling, har vi sett det naturlig å hente inn to teoretikere som begge har jobbet spesifikt med integrasjonsforståelse innenfor praktisk teologi. Argumentasjonen van der Ven (1998) anfører, gjelder forholdet mellom praktisk teologi og samfunnsvitenskaper som empiriske vitenskaper. Først noen ord om van der Vens integrasjonsforståelse. Hvordan kan den empiriske tilnærmingen i teologien bli epistemologisk strukturert eller tilrettelagt? spør van der Ven (1998:89f.). For å svare på dette spørsmålet går han gjennom ulike modeller for tilrettelegging av forholdet mellom empiri og teologi (1998:89–112). I den modellen som han kaller «monodisciplinarity model», anvender han innsikt som er opparbeidet i andre teologiske disipliner, mer eller mindre direkte i den praktiske virkeligheten. Dette innebærer også at det ikke finnes noen metodisk bearbeidelse eller tolkning av empirisk materiale i teologien (jf. van der Ven 1998:89–93). Den innsikten som er opparbeidet gjennom historiske og systematiske metoder, anvendes «mer eller mindre intuitivt inn i den foreliggende pastorale og kirkelige virkelighet», som Hegstad sier i sin beskrivelse av modellen (1998:18). I modellen som van der Ven kaller «the multidisciplinary model», bidrar samfunnsvitenskapene med empiriske undersøkelser og analyser, og teologien reflekterer deretter over resultatene (jf. van der Ven 1998:93–97). I modellen som han kaller «the interdisciplinary model», finner det sted en reell interaksjon mellom teologi og samfunnsvitenskap, enten intrapersonalt ved at en person har kompetanse i begge fag, eller interpersonalt ved samarbeid mellom personer som har ulik faglig bakgrunn, eller som sitter på kompetanse i begge fag (jf. van der Ven 1998:97–101). Dette er måter å tenke om forholdet mellom empiri og teologi på som van der Ven av ulike grunner avviser – og som vi ikke har anledning til å komme nærmere inn på her.

Modellen som van der Ven forsvarer, kaller han «the intradisciplinary model» (jf. 1998:101–112). Denne modellen handler om prosessen der konsepter, metoder og teknikker fra én vitenskap «integreres» i en annen vitenskaps sammenheng. Den praktiske teologien nøyer seg altså her ikke bare med å samarbeide med andre empiriske disipliner, men blir også selv empirisk. Denne måten å arbeide med praktisk teologi på gjør det teologien har gjort til alle tider – som van der Ven sier «to take up and critically assimilate new methods and techniques developed in other areas of science, with a view to their theological development by theologians themselves» (1998:89). Hegstad sier at van der Ven argumenterer for at en slik «integrasjon» av metoder er «teologisk mulig og nødvendig» (Hegstad 1998:19). Retorisk spør van der Ven om slik *empirisk teologi* fremdeles er teologi. Og han svarer: «Empirical methodology does no harm to the theological

identity of theology and can, on the contrary, actually be of benefit to it» (van der Ven 1998:112).

Vi anser at også den amerikanske praktiske teologen Don S. Browning (1996) forsvarer en integrasjonsforståelse med sin «praksis–teori–praksis-modell». Hos ham inngår empiriske metoder, samfunnsvitenskap og ulike teologiske disipliner i et helhetlig teologisk program. Dette består av tre delprosesser: *Deskriptiv – eller empirisk – teologi* har til oppgave å studere og forstå samtidens religiøse praksis i dybden – særlig den praksis som formes i menigheter – slik at de aktuelle spørsmål kan stilles. *Historisk teologi* kaster et historisk lys over disse spørsmålene, og *den systematiske teologien* søker slektskapsforbindelser mellom det kristne budskap og den kirkelige praksis.

Disse tre teologiske aktivitetene sammenføyes i det Browning kaller en strategisk praktisk teologi. Her utvikles normer og strategier for den kirkelige praksis. Begrepet *praktisk* er for Browning en fundamental totalbestemmelse av teologien og rommer altså både historisk, systematisk og praktisk teologi (i tradisjonell forstand). Browning støtter seg på hermeneutisk orienterte filosofer som Gadamer, Ricoeur og Habermas, og på mer pragmatisk orienterte filosofer som James, Bernstein og Rorty. «Felles for disse svært forskjellige filosofer er, ifølge Browning, den grunnleggende idé at praktisk tenkning er sentrum i den menneskelige tenkning, og at teoretisk og teknisk tenkning er abstraksjoner av denne», sier Akerø (2009:40) – under henvisning til Browning (1991:8).

Kritisk vurdering av de presenterte modellene

Assimilasjon eller integrasjon?

I vår kritiske vurdering av modellene vi har presentert i det foregående, vil vi først drøfte forholdet mellom assimilasjons- og integrasjonstenkning i modellene. Deretter tar vi opp spørsmålet om hvordan den teologiske normativiteten er ivaretatt. I gjennomgangen over har vi sett at av de ulike posisjonene som diskuteres, er det integrasjonsmodellen som forsvares. Men det som Brunstad og Aarflot kaller integrasjon, er egentlig, så langt vi kan vurdere, en assimilasjon som innebærer at teologien tar opp i seg relevant kunnskap og innsikt fra empiriske vitenskaper, tolker den og inkorporerer den i seg. Dette har teologien gjort gjennom hele kirkens historie.

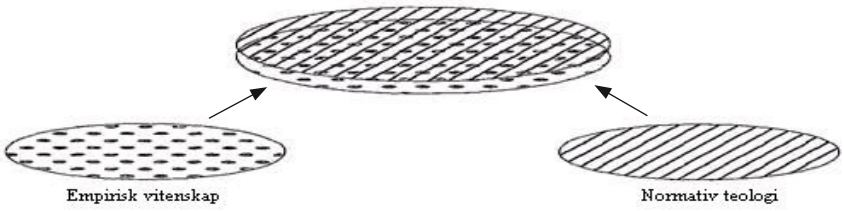
For praktisk teologi er det kunnskap og innsikt fra samfunnsvitenskaper som er mest relevant og fruktbar. Den som synes virkelig å integrere teologien med empiri, er van der Ven. Men problemet med integrasjon (av teologi med noe annet) generelt er at den ontologisk sett kan redusere teologien til empiri. Van der Vens integrasjon er et godt eksempel på det. Konsekvensen av en slik reduksjon blir at teologien mister sin egenart. Som Aarflot forsvarer også Brunstad, som vi har sett, det han kaller en integrasjonsmodell. Om denne sier han at det avgjørende premisset for modellen, er at det bare finnes én verden som alle vitenskaper – inkludert teologien – må forholde seg til. Fra et teologisk ståsted er dette den verden Gud har skapt, og der han har åpenbart sine frelsesgjerninger – endelig gjennom Jesus Kristus. At teologien åpner seg for menneskelig erfaring og vitenskapelig empiri, gjør at teologien kan spille en aktiv rolle i menneskenes forståelse og tolking av sine erfaringer og av verden. Han skriver: «Teologien må gi hjelp til en mest mulig omfattende, dyptloddende og perspektivrik tolkning av den menneskelige livsvirkeligheten. For å kunne utføre det oppdraget, må altså empirisk basert kunnskap integreres i rammene av et kristent helhetssyn» (Brunstad (1998:8).

Mulighetene ligger i teologiens åpning for den menneskelige erfaringsverdenen. Utfordringene ligger i behovet for å tolke disse erfaringene. Teologien må derfor være kritisk – på egne premisser. Den må også tørre å se konflikter mellom ulike paradigmer og ta konfrontasjonen med dem (Brunstad 1998:10). En utfordring han ser, er også faren for en assimilasjon, «det å bli sugd opp i de andre vitenskapene på en måte som svekker teologiens normativitet og egenart» (1998:11). Om dette skulle skje, ville det innebære en *ontologisk reduksjon* av teologi til empirisk vitenskap, for å uttrykke det med vår terminologi. På dette punktet er vi enige med Brunstad. Men vi er uenige med ham når han taler om én verden som både teologi og empiri skal forholde seg til. Vi mener at Guds *åpenbaring* i Jesus Kristus impliserer at Gud tilhører en annen *transendent* verden enn denne. Og teologiens normativitet handler om hvordan denne empiriske verden bør eller skal forholde seg til den transendente verden. Altså er Gud mer enn én dimensjon av den empiriske verden.

Brunstad sier at han begrunner «teologiens integrering av empirisk kunnskap ut fra en skapelsesteologisk og inkarnatorisk tenkning» (1998:9). Aarflot legger vekt på den tolknings- eller tydningsoppgaven teologien står overfor når den åpner seg for den empiriske virkeligheten. Etter vår oppfatning taler imidlertid begge for generelt om teologiens normativitet, slik at det blir uklart hvilken grad av teologisk normativitet som gjelder på ulike teologiske og kirkelige områder

eller felt. Denne uklarheten har kanskje sin forklaring i deres oppfatning om at det er «én og samme verden» som både teologi og alle andre vitenskaper undersøker. Men teologi (*teos* + *logia*) er studiet av Gud – og ikke bare av Guds skapelse, nemlig verden. Her kan vi si at en trinitarisk teologi må innbefatte en studie av skapelse, men en slik studie er ikke primært en empirisk vitenskapelig studie. Vi vet nemlig at Gud har skapt denne verden fordi Bibelen sier det. Og Bibelen taler om dette faktum som et resultat av åpenbaring, som skal mottas i tro (Heb 11,2). En presisering av uttrykket «samme verden» er kanskje at teologien – og alle andre vitenskaper – studerer den samme verden, men ut fra helt ulike perspektiver. Det bør også poengteres at studien av normativ teologi forutsetter kristen tro i betydningen av både *fides quae creditur* (innholdet i den kristne troen eller læren) og *fides qua creditur* (tillit til Gud og hans åpenbaring), mens den empirisk-vitenskapelige studien av verden ikke forutsetter noen religiøs tro. Tvert imot er det de som mener at forskere bør innta en såkalt metodologisk ateistisk holdning.[112]

Hvis vår tolkning av van der Vens integrasjonsforståelse er korrekt, kan den illustreres ved hjelp av følgende integrasjonsmodell:



Figur 1: Denne modellen illustrerer vår tolkning av van der Vens integrasjonsforståelse, der empiri og norm utgjør en syntese.

Modellen illustrerer hvordan empirisk forskning kan integreres med normativ teologi ifølge vår tolkning av van der Ven.[113] Og den viser hva som virkelig menes med integrasjon. Som Stenmark (1996:145f) sier:

112) Dette hevder Peter Berger ifølge Westphal 1984:19. Hvis man definerer teologi religionsvitenskapelig, det vil si som studiet av menneskets opplevelse av Gud, må dette studiet – for å beholde sin egenart – skilles fra andre vitenskapelige studier.

113) Figuren er lånt fra Barbosa da Silva (red) 2006:189.

> Att «integrera» något med någonting annat betyder *att sammanföra till en helhet*. Det är inte fråga om en aggregation, en ansamling, av övertygelser som hänger i hop eller hör samman på ett speciellt sätt. Det räcker således inte bara med att ha ambitionen att resultatet ska om möjligt vara fritt från motsägelser (konsistenskravet), dessutom bör man sträva efter att de olika övertygelserna införlivas eller sammansmälter med varandra, de samordnas till en helhet (koherenskravet).[114]

Man kan kanskje si at van der Vens integrasjonsbegrep er mer presist enn Brunstads og Aarflots. Men konsekvensen av det er at han står i fare for å miste teologiens normative karakter (dens identitet, for å bruke hans egne ord), fordi hans syn på integrasjon av empiri med teologi som normativ vitenskap – ifølge vår oppfatning – utgjør en ontologisk reduksjon av sistnevnte.[115]

Hva med teologiens normativitet hos Browning og van der Ven?

Siden vi oppfatter det slik at Aarflot og Brunstad stort sett vurderer normativitetsproblematikken likt med oss, ser vi at det er i tilknytning til Brownings og van der Vens tilrettelegging av forholdet mellom teologi og empiri at det er størst behov for kritisk vurdering. Problemet for Browning, sett fra et normativitetsperspektiv, er at han synes å identifisere teoretisk tenkning med normativ tenkning, og at han lar teoretisk tenkning være avhengig av praksis. Til en slik tilnærming kan man si at selv om teori i forholdet til fakta er normativ, er den bare metodologisk normativ – ikke normativ i den samme betydningen som uttrykket «innholdsmessig normativitet» har i teologi og etikk. Men Browning

---

114) Her er det relevant å skille mellom begrepene *konsistens* og *koherens*. Hospers (1995:183f.) forklarer forskjellen og forholdet mellom begrepene på følgende måte: «A body of beliefs is said to be coherent when (1) none of them is inconsistent with any others – that is, a system of beliefs including both 'Wood burns' and 'Wood does not burn' would not be coherent; and (2) when they mutually support one another – that is, each belief adds some probability to the other.» Derimot er følgende eksempler konsistente (de motsier ikke hverandre), men ikke koherente med hverandre: «USAs president er i Kina» og «vi skriver denne artikkelen i Norge».

115) Det finnes ulike former for reduksjonisme. Med ontologisk reduksjon mener vi utsagn av typen «X er ingenting annet enn Y», for eksempel: «Religiøse opplevelser er ingenting annet enn nevrose» (Freud), «helbredelser på vekkelsesmøter er ingenting annet enn psykologisk påvirkning eller suggesjon» (jf. Barbosa da Silva 1982:72f. og 2006/2010:39f. om ulike former for reduksjonisme).

kan uansett krediteres for modig bruk av empiri i det teologiske arbeidet. Om dette sier Hans Arne Akerø: «Browning styrket legitimiteten av å gjøre empiriske undersøkelser i teologisk sammenheng. Han viste at slike undersøkelser kunne bidra til å reise relevante teologiske og kirkelige problemstillinger, og gi en mer reflektert tenkning omkring kirkelige handlingsprogram» (2009:43). Men et slikt bidrag er noe annet enn en integrering av normativ teologi og empirisk vitenskap (se vår definisjon av integrering ifølge Stenmark 1996:145f.).

I sin tilrettelegging av teologiens normativitet er van der Ven opptatt av «normative aspekter ved den hermeneutisk-kommunikative praksis», som han sier (1998:59f.). Sentralt i denne praksisen er en stadig lesning og utlegging av bibeltekster og tekster fra den religiøse tradisjonen. Kommunikasjon om disse tekstenes betydning og funksjon er også en del av denne praksisen. Dermed får praksisen også «en normativ funksjon», som Hegstad sier (1998:20). Van der Ven knytter også normativiteten til gudsrikebegrepet i Jesu egen kommunikative praksis (1998:65f.). Man kan altså si at van der Ven går fra en type praksisnormativitet til en mer grunnleggende, men uten den mer klassiske begrunnelsen for denne. Her synes Hegstads kritikk relevant: «Den teologiske vurdering av dette vil naturligvis være avhengig av hvilken teologisk posisjon vurderingen skjer på grunnlag av. Fra en åpenbaringsteologisk synsvinkel kan det synes betenkelig at praksisbegrepet både avgrenses og normeres ved hjelp av en allment fundert teori» (1998:21).

Hegstad har i to artikler (1998 og 2002) gitt verdifulle refleksjoner over forholdet mellom empiri og praktisk teologi. I artikkelen fra 1998 diskuterer han forholdet mellom teologi og empiri hos van der Ven, og i artikkelen fra 2002 drøfter han også forholdet mellom teori og praksis. Spesielt med henvisning til Brownings prosjekt signaliserer Hegstad sin egen posisjon i normativitets-spørsmålet:

> At en lar det kirkelige praksisfelt være utgangspunkt for det teologiske arbeid, kan umiddelbart synes å være vanskelig å forene med tanken om Skriften som teologiens kilde og norm […]. Poenget med å la den teologiske refleksjon starte med det empiriske, er imidlertid ikke å la denne virkeligheten være sin egen norm. Selv om kirken gjennom sin eksistens i verden representerer det kommende gudsrike, er kirken og gudsrikets virkelighet likevel ikke to sammenfallende størrelser. I kirken er Guds nyskapende gjerning blandet opp med den falne verden. Kirken er derfor stadig henvist til å søke tilbake til vitnesbyr-

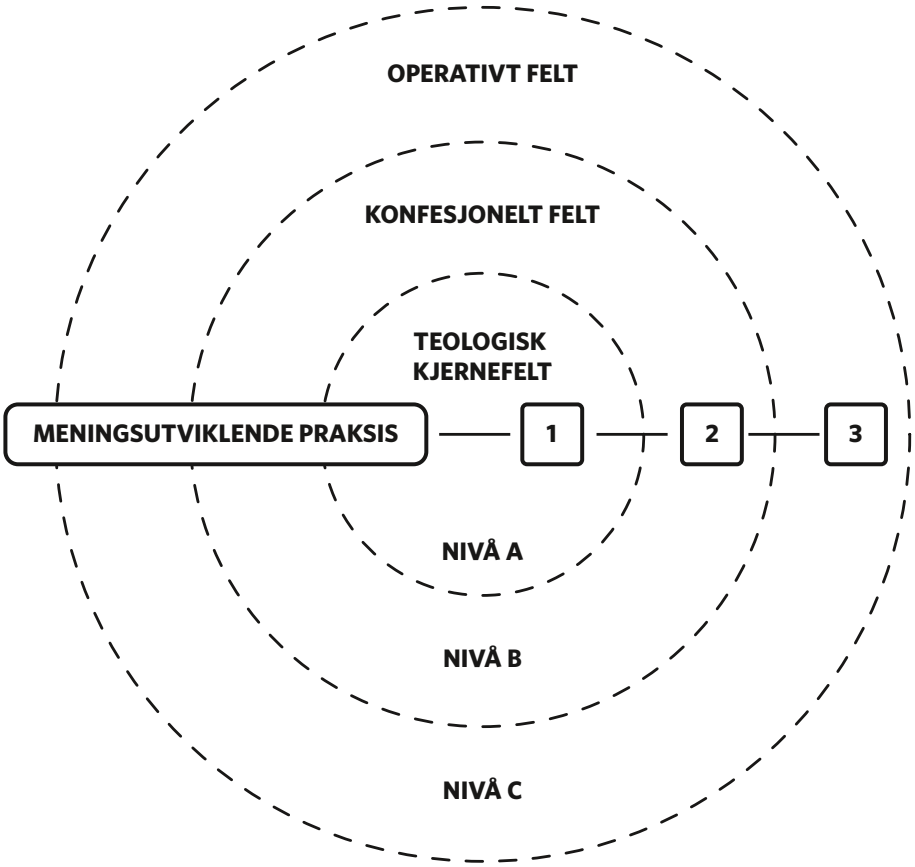
> det om gudsrikets tilstedeværelse i Jesus, slik det finnes i den bibelske kanon. (Hegstad 2002:175).

Den bevissthet på teologiens egentlige normative grunnlag i møtet med – og i bruken av – empiri i den praktiske teologi som Hegstad her gir uttrykk for, er klargjørende og nødvendig for en korrekt forståelse av spørsmålet om teologiens normativitet. Mot denne bakgrunn kan van der Ven og Browning, etter vår oppfatning, kritiseres for å være noe utydelige når det gjelder teologiens normativitet, sett ut fra et mer klassisk teologisk normativt synspunkt. Og Aarflot og Brunstad kan oppfattes som for generelle, sett i lys av den integrasjonsmodellen som vi presenterer nedenfor. Når det gjelder Hegstad, så har han en klar oppfatning av hva teologiens normativitet innebærer. Men bortsett fra det, kan vi heller ikke hos ham se en tenkning som egentlig kan gi oss hjelp til å forstå den teologiske normativitetens betydning og funksjon på de ulike områder av menighetsutviklende tenkning og praksis – der bruk av empiri kan bety både en mulighet for og en trussel mot teologisk normativitet.

Presentasjon og begrunnelse av en alternativ integrasjonstenkning

Sentrale begreper i trefeltsmodellen

Før vi i det følgende drøfter ulike måter å tilrettelegge og klargjøre forholdet mellom teologisk normativitet og anvendelse av empiri i praktisk teologi og menighetsutvikling, vil vi presentere vår egen grunnleggende teoretiske modell, som vi kaller en trefeltsmodell. Vårt poeng er nemlig at vi i en mulig integrasjon av empiri med normativ teologi har behov for å skille mellom ulike felt som korresponderer med ulike nivåer av normativitet (jf. figur 2). Intensjonen med denne modellen er å vise hvordan teologisk normativitet og empiri kan virke gjensidig inn på hverandre i en menighetsutviklende sammenheng. Og vårt anliggende er at mulighetene for integrasjon er forskjellige på de ulike normativitetsfeltene, avhengig av teologisk tradisjon. I figur 2 presenterer vi de ulike områdene eller feltene der den teologiske normativiteten gjør seg gjeldende i praktisk teologi eller menighetsutvikling. Trefeltsmodellen kan framstilles på følgende måte:



Figur 2: Modell som illustrerer ulike nivåer av integrering av teologisk normativitet og empiri. Sentrale begreper og relasjoner i modellen forklares i teksten nedenfor.

Sirklene i figur 2 markerer de ulike feltene og nivåene for teologisk normativitet. Når det gjelder *nivåene* A, B og C, markerer A høyeste grad av teologisk normativitet og C laveste. Som framstillingen nedenfor vil vise, er grensene mellom disse feltene flytende, da de i stor grad er avhengige av hvordan man plasserer seg i ulike tolkningstradisjoner og konfesjoner. Betegnelsene *teologisk kjernefelt*, *konfesjonelt felt* og *operativt felt* har til hensikt både å beskrive viktige områder eller sider av menighetsvirkeligheten og å angi hvordan den teologiske normativiteten virker inn på de enkelte områdene. Dette forklares også i teksten under. Nummereringen fra 1 til 3 knyttet til feltene i modellen angir områder der menighetsutviklende empiri eller praksis må ta hensyn til teologisk normativitet (A, B og C).

Forholdet mellom teologisk normativitet og empiri på de ulike feltene/nivåene

Nivå A (det teologiske kjernefeltet)

Den innerste sirkelen viser den teologiske *normativitetens kjernefelt*, som består av de helt grunnleggende kristne sannhetene. Dette nivå A kan sies å være *norma normans* i en menighetsutviklende kontekst, det vil si dens grunnleggende normativitet, som all annen teologisk normativitet springer ut fra, avledes fra eller bygger på. Vi har i kapitlets første del redegjort for hva som særpreger denne grunnleggende teologiske normativiteten, og hvordan den henger sammen med og skiller seg fra empiri. Vi har også tidligere argumentert for at denne typen normativitet er kjennetegnet for *all kristen teologi* og vel må kunne sies å være ufravikelig for alle som arbeider med teologi i klassisk forstand. Man kan også si at den teologiske kjernenormativiteten består av det sentrale bibelske budskap eller kerygma om Jesus Kristus – det Dunn betegner som «the unifying centre of Christianity» (Dunn 1977/2006:203–213). En måte å uttrykke denne kjernenormativiteten på er eksempelvis den apostoliske trosbekjennelsen – som har bred økumenisk tilslutning. I ekklesiologisk sammenheng vil NTs samlede vitnesbyrd om kirkens eller menighetens bibelsk beskrevne natur og funksjon være en viktig del av det vi her kaller kjernenormativiteten. Vi tenker ikke da på de konfesjonelle særuttrykkene av kirken, men på de bibelsk beskrevne sannhetene om hva kirken og dens oppdrag er.

Dette normativitetsnivået har altså å gjøre med de grunnleggende og «åpenbarte» sannhetsspørsmål i den kristne tro. Det kan beskrives på ulike måter, men vårt poeng her er at de grunnleggende sannhetene som den teologiske kjernenormativiteten omtaler, ikke kan overprøves empirisk. Dermed kan man si at empiri (i samfunnsvitenskapelig forstand) ikke har noen egentlig «funksjon» på dette feltet (jf. berøringspunkt 1 i modellen). Her er det teologien som har ansvaret for å beskrive og klargjøre kjernenormativitetens karakter og nødvendighet. Det vil helt opplagt oppstå konflikt mellom empiri og teologi dersom empirien på en eller annen måte truer kjernenormativiteten i betydningen av de grunnleggende trossannhetene som er den teologiske kjernenormativitetens innhold (jf. van der Vens integrasjonsbegrep, som vi tidligere har redegjort for).

Nivå B (det konfesjonelle feltet)

Det vi i figur 2 kaller det konfesjonelle feltet, består av normative utsagn og standpunkt som også uttrykkes i Skriften, men som i sin utforming og anvendelse er betinget av bestemte historiske og kulturelle forhold. Her kan man si at de mer konfesjonelle uttrykkene for den kristne tro hører hjemme. Som vi vet, har slike konfesjonelle trosuttrykk også vært med på å sette sitt spesielle preg på ulike menigheter, slik at de faktisk kan framstå som nokså forskjellige. Man kan også se at det man kanskje kan kalle ordningsmessige særpreg, hører hjemme her. Fra kirkehistorisk synsvinkel er det rimelig å si at kirkelige ordningsspørsmål er et typisk eksempel på et område der man i noen kirkelige tradisjoner tolker bestemte bibeltekster normativt, mens man i andre tradisjoner ikke gjør det. I noen kirkelige tradisjoner er for eksempel eldste- eller prestefunksjonen forbeholdt menn – i andre ikke. Noen kirkelige tradisjoner ser på biskopfunksjonen som avgjørende for forståelsen av menigheten eller kirken, andre ikke. Noen ser det som et poeng i dag å komme så nær som mulig til det man oppfatter som en «bibelsk menighetsordning» (som norm), andre er ikke opptatt av dette. Og slik kunne vi fortsette.

For den enkelte menighet, som er en del av en kirkelig tolkningstradisjon, vil det altså være mange normative konfesjonelle føringer for menighetstenkning og menighetsutvikling, som man i praktisk menighetsutviklende arbeid bør ta hensyn til om man skal være lojal mot sin egen kirkelige tradisjon. Eller man kan velge ikke å ta hensyn til normative føringer. I slike tilfeller kan det godt være at man opplever en konflikt mellom visse elementer i kjernenormativiteten og den konfesjonelle oppfattelsen eller tolkningen av denne. Reformatorenes opprør mot den romersk-katolske praksis på visse områder på 1500-tallet kan jo stå som eksempel på nettopp dette. Det er imidlertid kjernenormativiteten (jf. nivå A) som synes å være identitetsskapende for alle de ulike kristne konfesjonene, det vil si deres fellestrekk – der forskjellen i bibeltolking synes å være minimal.

Hvordan «berører» teologisk normativitet og empiri hverandre på dette feltet (jf. berøringspunkt 2 i modellen)? Man kan si at empirien her fungerer både opplysende for og korrigerende på ulike standpunkt og tolkningsalternativer. Teologiens oppgave må her være å klargjøre tolkningsalternativer – og ikke minst å forsøke å uttrykke hvordan teologiens normativitet (jf. nivå B) slår ut i de ulike spørsmålene som faller inn under dette området. Om man tar utgangspunkt i det konfesjonelle feltet (i vår modell), kan man si at man i den teologiske forståelsen og tolkningen av de kristne grunnsannhetene har mulighet for å «oppdatere» sine tolkninger eller sin anvendelse av kjernenormativiteten. Eksemplet fra

reformasjonstiden handler ikke om en endring av de grunnleggende kristne sannhetene (jf. nivå A i modellen), men om en alternativ forståelse av hvordan sannheten om frelsen skulle og burde tolkes i kirken.

Nivå C (det operative feltet)

Man kan også si at det finnes et felt utenfor disse to, og vi kaller det her for det operative feltet eller praksisfeltet. Betegnelsen er ment å fange opp den menighetsutviklende praksis som danner utgangspunktet for problemstillingen i dette kapitlet. På dette «feltet» skjer det i stor grad en empirisk utvikling av menigheter – noe som selvfølgelig bør skje på grunnlag av den teologiske normativiteten som vi har beskrevet for nivå A og B. Berøringspunkt 3 i modellen (figur 2) kan man si handler om tilrettelegging av ulike typer praksis – der noe er knyttet opp til teologiske normative standpunkt, mens andre typer praksis er mer løsrevet fra slike standpunkt. I noen kirkelige tradisjoner er det slik at enten kirkeretten eller konfesjonelle normative føringer styrer mer av praksisen (for eksempel gudstjenesteordning og ledelsesordning) enn i andre tradisjoner. Det særegne for dette området (nivå C) er at man her *anvender* den teologiske normativiteten som er beskrevet for både nivå A og B. Dermed får empiri mer spillerom her enn på de andre områdene.

Med tanke på menighetsutvikling kan man si at empiriens funksjon på dette operative feltet vil være å angi en organisatorisk og samfunnsvitenskapelig forståelsesramme for organisering og drift av menigheter i vår tid. Organisatorisk teori og empiri vil dermed kunne tilføre menighetstenkning og -strategi nyttige perspektiver og elementer, som igjen vil kunne bidra til at menighetene vil kunne fungere mer i pakt med sin hensikt. Her vil empirisk vitenskap kunne gi en bredere og rikere forståelse av virkeligheten. Teologiens funksjon vil være å tale tydelig om både de bibelske og de tradisjonstilknyttede normene – slik at man hele tiden er klar over om man befinner seg på felt 3, eller om man er i ferd med å krysse grensen til et eller annet teologisk «minefelt». Utfordringene på dette området vil – fra teologiens side – være å slippe empirien til på områder som ikke kommer i konflikt med den bibelske eller den aktuelle konfesjonelle, grunnleggende normativiteten. Faren for konflikt vil være relativt liten – dersom man både fra den empiriske og fra den teologiske synsvinkelen er klar over landskapets karakter.

Eksempler på nivåkonflikt

Forholdet mellom empiri og teologisk normativitet, spesielt knyttet til nivå C, kan illustreres med avhandlingen *Konsept og endring* (Råmunddal 2011), der det undersøkes hvordan ny lokal menighetstenkning skapes i menigheter fra to ulike kirkelige tradisjoner. Disse bruker menighetsutviklende konsepter som Naturlig menighetsutvikling, Willow Creek-kirken eller Saddleback Church (de to sistnevnte er begge amerikanske). Den menighetsutviklende tenkningen som skapes i menighetene, unngår, som avhandlingen peker på, de læremessige minefeltene – for eksempel sakramentforståelsen. Blant informantene i undersøkelsen er det altså nesten full enighet om at verken materialet eller menighetstenkningen som utvikles, er i konflikt med noen konfesjonell «norm». Det finnes riktignok unntak, både blant informantene og i miljøet utenfor. I avhandlingen siteres blant annet den lutherske teologen Trond Skard Dokka, som markerer at ekklesiologien som finnes i materialet, som er utgitt av Naturlig menighetsutvikling, ikke lar seg forene med «luthersk kristendoms- og kirkeforståelse» (jf. Råmunddal 2011a:10).

Med et slikt syn flytter han på mange måter det som skjer i en luthersk folkekirkemenighet ved hjelp av dette menighetsutviklende konseptet, fra normativitetsnivå C og over på nivå B, ja, kanskje også over på nivå A. Og da må man jo kunne si at konfliktnivået hadde økt når det gjelder bruk av denne typen konsepter i denne typen menigheter. Det kunne ha vært konklusjonen dersom opplegget i studien hadde vært å gi en kritisk analyse av ekklesiologien i konseptene, for eksempel i lys av «luthersk kristendoms- og kirkeforståelse», som er det begrepet Dokka bruker.

Implikasjoner for menighetsutviklende praksis

Ulike måter den teologiske normativiteten anvendes på

Man kan si at den bibelske og den kirkelige normativiteten gjør seg gjeldende på ulike måter i menighetsutviklende tenkning og praksis. For det første at normativiteten er *identitetsgivende* ved at det er i de normative tekstene man blir fortalt hva den kristne menighet eller kirke egentlig er, og hva dens funksjon er tenkt å være. I dette kapitlet betoner vi særdeles sterkt hvor viktig det er å lytte til hva de bibelske tekstene sier som menighetens egentlige identitet. Om

man ikke gjør det, står man nemlig i fare for å utvikle noe helt annet enn en kristen menighet.

For det andre kan man si at den bibelske og kirkelige normativiteten også bør fungere *retningsgivende* for menighetsutviklende praksis. Det ligger nemlig føringer i bibelsk og konfesjonell teologi og ekklesiologi for hvilken retning eller kurs en menighet bør velge å gå i. En menighets retning handler i stor grad om hvilke anstrengelser man gjør for å oppfylle sin bibelske hensikt. Menigheten har et gudgitt formål, og dersom den ikke er innstilt på å oppfylle dette, er den ute av kurs. I dag kan man finne ulike metoder for å innarbeide en bevissthet om dette teologiske eller ekklesiologiske formålet. I noen menigheter formulerer man hensiktserklæringer, for eksempel etter mønster fra «New Style»-kirker i USA. I *Saddleback Community Church* har man for eksempel formulert en «Purpose Driven Statement», eller «hensiktserklæring», som også flere menigheter i Norge har tatt som sin. Saddlebacks erklæring lyder slik: «To bring people to Jesus and membership in his family, develop them to Christlike maturity, and equip them for their ministry in the church and life mission in the world, in order to magnify God's name» (Warren 1995:107). Tilsvarende erklæring i *Willow Creek Community Church* lyder: «The mission of Willow Creek Community Church is to turn irreligious people into fully devoted followers of Jesus Christ» (Church Leadership Handbook 1996:63). På ulikt vis uttrykker begge disse hensiktserklæringene en tydelig retning som man ønsker å utvikle menigheten i.

Konfesjonelle bekjennelsesskrifter kan også sies å uttrykke bevissthet både om menighetens identitet og om dens retning. I evangelikale kretser har Lausanne-pakten på mange måter fungert slik. Det er heller ikke uvanlig i dag å finne norske menigheter som har formulert sine egne «statement»-dokumenter. Her er det gjerne lagt vekt på å uttrykke hvilken teologisk basis og kirkelig sammenheng man står i – og også ønsker å utvikle menigheten innenfor, noe som på mange måter kan sies å uttrykke retning for menigheten. I forbindelse med strategisk arbeid i menigheter er det heller ikke uvanlig å se at man formulerer sine verdier – noe som også kan sies å være egnet for å uttrykke identitet og retning for menigheten.

For det tredje kan man ofte se at den avgjørende bibelske og kirkelige normativiteten (se figur 2) der normativitetsnivå A fungerer *korrigerende* overfor praksisfeltet. Og kanskje er det normenes korrigerende funksjon som de fleste setter i sammenheng med tale om at noe er normativt. Også i menighetsutviklende praksis må det kunne sies at man i aller høyeste grad trenger en bevissthet om den teologiske normativitetens funksjon når det gjelder utvikling av ny eller

fornyet tenkning og praksis. Både historien og egen erfaring viser nemlig at det lett kan utvikle seg uheldig praksis. Den uheldige praksisen som utviklet seg innenfor den katolske kirken i middelalderen, og som reformatorene reagerte på ut fra sin forståelse av Bibelens «normative» tale, er på mange måter et godt historisk eksempel på hvordan bibelsk normativitet kan brukes mot uheldig praksis.

Teologen og psykologen G.A. Pritchard legger i boken *Willow Creek Seeker Services. Evaluating a New Way of Doing Church* (1996) opp til en relativt bredt anlagt evaluering av Willow Creeks søkerorienterte menighetstenkning. Denne boken kan også tjene som et eksempel på hvordan praksis kan og bør korrigeres ut fra en type teologisk normativ tenkning. Pritchard kritiserer spesielt Willow Creeks bruk av blant annet moderne markedsføringstenkning og psykologi ut fra en bibelsk og evangelikal «norm» som han også redegjør for i boken.

P.G. Hieberts kritikk av ytterliggående karismatisk helbredelsespraksis i boken *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (1994:217–253) handler også om en vurdering av det som ut fra teologisk normative og bibelske refleksjoner kan sies å være utvikling av uheldig helbredelsespraksis. Det som er spesielt interessant med Hieberts gjennomgang av tematikken, er påvisningen av at visse typer helbredelsespraksis er knyttet opp til ikke-bibelske forestillinger om Gud, skapelsen, verden og mennesket.

Med tanke på den typen menighetsutviklende tenkning og praksis som vi skriver om i dette kapitlet, der vi altså spesielt er opptatt av å trekke inn lærdommer fra organisasjons- og ledelsesfagene, har vi også i aller høyeste grad behov for å tenke på den teologiske normativiteten som en korrigerende faktor. Men som vi tidligere har påpekt: Siden det er slik at den teologiske normativiteten ikke alltid slår «direkte» inn på praksisfeltet og forteller hva vi bør og ikke bør gjøre, er vi overlatt til å vurdere selv hva som er passende og upassende av tenkningen fra erfaringsvirkeligheten og andre fagfelt. Det som kan være klokt, er derfor å stille en rekke testspørsmål når man åpner opp for bruk av organisasjonsfaglige teorier og tankemodeller i den menighetsutviklende praksisen. Eksempler på slike testspørsmål kan være: Bryter noe av tenkningen vi bruker fra organisasjons- eller ledelsesfeltet – eller fra andre sammenhenger enn vår egen – med det bibelske og konfesjonelle trosgrunnlaget eller de grunnleggende verdiene som skal særprege nettopp en menighet?

Om konflikt mellom normnivåer og endring av normgrunnlaget

I det foregående har vi sett på det teologiske normgrunnlagets innvirkning og betydning på menighetsutviklende tenkning og praksis. Vi kan også snu på det og spørre: Kan det tenkes at man i sin menighetstenkning og utvikling av praksis oppdager behov for å gjøre endringer i det teologiske normgrunnlaget? Svaret er ja – om man tenker på det vi tidligere har kalt det konfesjonelle feltet. Dette har skjedd mange ganger, og det kommer til å skje igjen. Grunnene til at det kan skje, er flere. Det kan for eksempel oppstå en konflikt mellom konfesjonelt betinget normativitet og oppfatninger av Bibelens normativitet, slik vi har vist med eksemplet fra reformasjonstiden.

Det finnes også eksempler på lokale menigheter som forlater den konfesjonelle sammenhengen de står i, og velger en annen, eller velger å stå «for seg selv». Begrunnelsen for at de gjør dette, er ofte at de ser sider ved bibelordet som ikke er godt nok ivaretatt innenfor den aktuelle konfesjonelle tradisjonen. Internt i et kirkesamfunn kan det også oppstå debatt om spørsmål som man tradisjonelt har sett på som normative. Debatten som de siste årene har foregått innenfor Den Evangelisk Lutherske Frikirke rundt spørsmålet om kvinnelige eldste og pastorer, er et eksempel på dette. Mange har i denne debatten gitt uttrykk for at tiden er inne for å endre praksisen på dette området, noe som også vil innebære en endring i den konfesjonelle og tradisjonelle menighetsordningen og i forståelsen eller tolkningen av aktuelle bibeltekster på dette området.

Konklusjon

I innledningen til dette kapitlet spurte vi hvilken betydning teologisk normativitet har for menighetsutvikling. For å kunne gi et faglig begrunnet svar på spørsmålet presenterte og drøftet vi først ulike integrasjonsmodeller av både systematisk teologisk og praktisk teologisk karakter. Mens disse bidragene taler enten uklart eller for generelt om hvordan teologiens normativitet påvirker menighetsutviklende tenkning og praksis, gjør vi oss til talsmenn for en mer nyansert forståelse, der vi skiller mellom tre normativitetsfelt med tre normativitetsnivåer. Når Brunstad og Aarflot hevder at de argumenterer for integrasjon, mener vi at de egentlig argumenterer for en tilpasnings- eller assimilasjonsmodell som innebærer en innlemming av empirisk kunnskap og innsikt i teologi – uten at teologien mister

sin egenart. Etter vår oppfatning er inkorporering av empirisk kunnskap og innsikt i teologi ikke nødvendigvis integrasjon (Stenmark 1996:145f.)

Vår alternative integrasjonsmodell skiller mellom tre normativitets-nivåer, som tilsvarer tre ulike felt: Nivå A er normativitetens kjernefelt (det høyeste normativitetsnivået), nivå B karakteriserer vi som et konfesjonelt tolkende felt (det mellomste normativitetsnivået), og nivå C – det vi kaller det operative feltet – er det området der mye av den menighetsutviklende praksisen skjer (det laveste normativitetsnivået). Vi har også forsøkt å vise at forholdet mellom empiri og normativitet på disse feltene og nivåene faller ganske forskjellig ut sett fra både empiriens og den normative teologiens synsvinkel. Ut fra vår framstilling og drøfting vil det være slik at på det vi kaller teologiens kjernefelt, bør det ikke forekomme noen integrasjon i det hele tatt. Fra begge synsvinkler kan man også se muligheter og utfordringer forbundet med integrering av empiri på de ulike normativitetsnivåene. Men, som vårt sitat av Skard Dokka viser, bestemmer tradisjons- og konfesjonstilhørighet i stor grad grensen mellom de tre normativitetsnivåene.

Når det gjelder den teologiske normativitetens funksjon og betydning i det praktiske menighetsutviklende arbeidet, har den en identitetsgivende, en retningsgivende og en korrigerende funksjon. Dermed er det lett å se at den teologiske normativiteten ikke bare er en absolutt nødvendighet, men også en stor ressurs for menighetsutviklende praksis. Vi har også sett at den teologiske normativiteten er både fast og fleksibel – fast i den forstand at den representerer teologiske sannheter som, etter vår oppfatning, er ufravikelige for kirken og menigheten – og fleksibel i den forstand at deler av den teologiske normativiteten avhenger av teologiske og konfesjonelle tolkningstradisjoner som også kan endre seg – uten at dette får innvirkning på menighetens forhold til den grunnleggende normativiteten.

Litteratur

Aarflot, H. (1982). Teologisk eksegese av kirkesosiologisk empiri. Forsøk på en dogmatisk formulering av et tverrfaglig problem. *Tidsskrift for Teologi og Kirke, 4*.

Akerø, H.A. (2009). *Det hellige som sentralbegrep i religion. En religionsfilosofisk analyse av Rudolf Ottos og Manfred Josuttis'*

religionsfenomenologiske hellighetsforståelse og dens relevans for kristen teologi. School of Mission and Theology, Dissertation Series – Volume 8.

Asheim, I. (1976). Erfaring. Bemerkninger til et forsømt teologisk tema. I: I. Ellingsen (red.). *Med kall fra Gud og kirken*. Oslo: Luther Forlag.

Asheim, I. (1979). Den samfunnsvitenskapelige metode og teologiens normproblem. *Kirken og samfunnet. En konferanserapport*. NAVF.

Austgard, K. (2004). Hva er en erfaring? En hermeneutisk, filosofisk undersøkelse av fenomenet erfaring i lys av Gadamers hermeneutiske filosofi og Kari Martinsens omsorgsfilosofi. *Norsk tidsskrift for sykepleieforskning, 2*, 3–13.

Barbosa da Silva, A. (red.), (2006/2010). *Etikk og menneskesyn i helsetjeneste og sosialt arbeid*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Barbosa da Silva, A. (1982). *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem. An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in particular.* Malmö: CWK Gleerup.

Browning, D.S. (1996). *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press.

Brunstad, P.O. (1998). Empiri i teologien? En prinsipiell drøfting av betydningen av empirisk basert kunnskap for systematisk-teologisk tenkning. I: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn, 1–2*.

Church leaders handbook 1996. New, expanded ed. Willow Creek Community.

Dunn, J.D.G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark.

Gadamer, H.-G. (2010). *Sannhet og metode. Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Oslo: Bokklubben.

Hacking, I. (2000). *The Social Construction of What?* Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press.

Hegstad, H. (1998). Praktisk teologi som empirisk teologi. Forholdet mellom teologi og empiri hos Johannes A. van der Ven. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi, 15*(1), 16–27.

Hegstad, H. (2002). Ekklesiologi mellom teori og praksis. I: J.-O. Henriksen, G. Heiene og S.O. Thorbjørnsen (red.). *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr. theol. Torleif Austad på 65-årsdagen*, side 171–180. Oslo: Verbum.

Hegstad, H. (2006). Erfaringsspørsmålet i Leiv Aalens teologi. I: *Tidsskrift for teologi og kirke, 4*.

Hiebert, P.G. (1994). *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids: Baker Books.

Hospers, J. (1995). *An Introduction to Philosophical Analysis*. London: Routledge.

Hygen, J. (1977). *Trekk av religionsfilosofien*. Oslo: Land og Kirke/Gyldendal Norsk Forlag A/S.

Küng, H. (1978). *On Being a Christian.* New York: Pocket Book (A Vallary Book).

Lübcke, P. (red.) (1988). *Filosofilexikonet*. Stockholm: Bokförlaget Forum.

Nordenstam, Tore (1984). *Fra «er» til «bør». Etiske grunnlagsproblemer i et pragmatisk perspektiv.* Oslo: Solum Forlag.

Pritchard, G.A. (1996). *Willow Creek Seeker Services. Evaluating a New Way of Doing Church*. Grand Rapids: Baker Book.

Råmunddal, L. (2011). *Konsept og endring. En kvalitativ studie av hvordan lokale ekklesiologier formes.* KIFO Perspektiv, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Searle, J.R. (1995). *The Construction of Social Reality*. London: Penguin.

Stenmark, M. (1996). Villkor för en godtagbar teologisk och filosofisk forskning. *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (72), 145–157.

Tranøy, K.E. (1986). *Vitenskapen – samfunnsmakt og livsform*. Oslo: Universitetsforlaget.

Van der Ven, J.A. (1998). *Practical theology. An empirical approach*. Leuven, Belgium: Peeters.

Van der Ven, J.A. (1996). *Ecclesiology in Context*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.

Warren, R. (1995). *The Purpose Driven Church. Growth Without Compromising Your message & Mission*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Westphal, M. (1984). *God, Guilt, and Death. An Existential Phenomenology of Religion.* Bloomington: Indiana University Press.

KAPITTEL 9

Konfesjonelle tradisjoner – problem eller mulighet?

Om konfesjonelle tradisjoners betydning for menighetsutvikling[116]

Innledning

Hensikten med dette kapitlet er å vise hva forholdet kan være – og bør være – mellom menighetsutvikling og konfesjonelle tradisjoner. Spørsmålet jeg spesifikt kommer til å søke svar på, er hvordan de konfesjonelle tradisjonene kan spille en positiv eller konstruktiv rolle for menighetsutvikling – og når og hvordan de eventuelt ikke gjør det, men tvert imot blir en hindring for å utvikle menigheter på en ekklesiologisk helhetlig måte. Menighetsutvikling defineres her som «et målrettet arbeid for å sette menigheten i bedre stand til å være det den er kalt til å være, og gjøre det den er kalt til å gjøre» (Hegstad 2003:6). Begrepet menighets*bygging* brukes i kapitlet som synonym til menighetsutvikling. Ordet *menighet* brukes for å betegne det lokale fellesskap av kristne. Begrepet *kirke* brukes om den universelle kirken, eventuelt den konfesjonelle kirkestørrelsen. Begrepet konfesjonelle tradisjoner redegjør jeg mer utfyllende for i første delen av kapitlet.

Intensjonen med dette kapitlet er ikke å gi en historisk eller en systematisk teologisk analyse av tradisjonsbegrepet eller av utviklingen knyttet til de forskjel-

116) Denne teksten er første gang publisert i: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology, nr. 4, 2017.* (http://sjlt-journal.com/no4/konfesjonelle-tradisjoner-problem-eller-mulighet/)

lige kirkelige tradisjonene, men å gi en en praktisk teologisk refleksjon som en hjelp til å håndtere tradisjonsproblematikken på en faglig forsvarlig og strategisk klok måte, i lys av menighetsutviklende teori og praksis. Dette vil selvfølgelig prege både tilnærmingsmåte og litteraturvalg. Og sett i nevnte praktisk-teologiske perspektiv ser det ut til å være skrevet relativt lite om denne tematikken både i kirkevekstlitteraturen og i nyere framstillinger om menighetsutvikling. Det som finnes, har lett for å bli vinklet ut fra det syn at kirkelige tradisjoner kun er til hinder for menighetsutvikling. Christian A. Schwarz snakker for eksempel om tradisjoner som kan bli «skorpedannelser» som hindrer utvikling og vekst (jf. Schwarz 1996:29 [i dansk utgave]). Som jeg ønsker å vise, finnes det imidlertid hos Jackson W. Carroll (2000) og Diana Butler Bass (2004) mer balanserte framstillinger som behandler kirkelige tradisjoner på en mer konstruktiv måte. Dette innebærer blant annet at konfesjonelle tradisjoner framstilles som en ressurs for menighetsutvikling – uten at det underslås at slike tradisjoner også kan være problematiske.

For å gi svar på spørsmålet som er formulert ovenfor, vil det være nødvendig først å utdype tradisjonsbegrepet noe mer og å presentere noen teoretiske perspektiver knyttet til kirkelig tradisjonsforståelse og som jeg kommer til å anvende i drøftingen. Kapitlets teologisk-teoretiske basis vil bli hentet fra Olav Skjeveslands pastoralteologiske modell (jf. Skjevesland 1993) og en helhetlig ekklesiologisk modell for menighetsutvikling (jf. Råmunddal 2015), teori om detradisjonalisering og retradisjonalisering (jf. Carroll 2000 og Bass 2004) og endelig en kirkelig tradisjonstypologi (jf. tabell 1). Begrunnelsen for valg av teoretiske perspektiver og hvilket «lys» teorien kaster over kapitlets problematikk, vil bli redegjort for underveis. Presentasjonen av de teoretiske perspektivene kommer til å ende opp i en mer prinsipiell drøfting av ulike syn på – og holdninger til – hvilken betydning kirkelige tradisjoner bør ha eller få for menighetsutvikling. I den siste delen av kapitlet kommer det til å bli argumentert for en tilnærming til tradisjonsproblematikken i menigheter der kirkelige tradisjoner både har en bruksverdi og en gjenbruksverdi. Jeg kommer også til å gi et eksempel fra en menighet i Skandinavia som har gått veien fra å være en kristen forsamling med en moderne og kulturrelevant profil, til en menighet som gjenoppdager verdien i ulike kirkelige tradisjoner, og som frimodig gjenbruker slike tradisjoner.

Teoretiske perspektiver på tradisjonsforståelse i en menighetsutviklende kontekst

Om konfesjonelle tradisjoner og deres rolle i menighetsutvikling

Begrepet konfesjonelle tradisjoner brukes her om ulike uttrykksformer man finner i ulike kirkelige sammenhenger (katolsk, luthersk, reformert, pentekostal og så videre). Her kan man snakke om tradisjoner i flertall (jf. Holte s.a.:16–17), og det er det snakk om ulike uttrykksformer som alle relaterer til det felles «utgangspunkt», nemlig evangeliet eller budskapet om Jesus Kristus. Her kan man snakke om «Tradisjonen» i bestemt form entall, og tradisjon med stor T, som Ragnar Holte uttrykker de (ibid.:18–20). Alle de konfesjonelle tradisjonene har hver på sin særegne måte til hensikt å representere den felles kristne tradisjon (dvs. tradisjonen med stor T).

Olav Skjevesland definerer kirkelige tradisjoner om «et bredt spekter av praktisk-kirkelige og fromhets-historiske impulser som er virkekraftige i vår kirke opp til i dag» (Skjevesland 1993:25). Nå bør nok også læremessige eller dogmatiske «impulser» eller standpunkter føyes til i denne definisjonen for å gjøre den dekkende for det som har vært viktig å ha med i tradisjonsforståelsen både på katolsk og reformatorisk mark. Når man snakker om tradisjonenes «virkekraft», slik Skjevesland gjør, kan man også konstatere at tradisjonenes virkekraft varierer med menighetsbyggende tenkning og praksis. I noen sammenhenger kan man tale om at tradisjonene blir svært styrende og dominerende. I andre sammenhenger er «virkekraften» heller beskjeden – eller kanskje så å si fraværende. I de fleste sammenhenger ligger vel tradisjonenes påvirkningskraft et sted imellom disse to ytterpunktene – og det er i dette siste landskapet jeg i dette kapitlet kommer til å forsøke å finne og grunngi et standpunkt. Mer om dette senere.

Begrepet konfesjonelle tradisjoner defineres her som *de historiske begivenheter, læremessige og spirituelle posisjoneringer, samt innarbeidede kirkelige arbeidsformer og skikker som former en kirkes eller en menighets identitet, oppdragsforståelse og syn på egen plass og rolle i det økumeniske fellesskap.* I den tradisjonstypologien jeg senere kommer til å vise, vil et sentralt element være å få fram at ulike kirkers og menigheters standpunkt i tradisjonsspørsmålet i sterk grad er knyttet til de historiske begivenheter som har formet deres tilblivelse. Framkomsten av

den reformatoriske bevegelse og tradisjon i Sentral-Europa på 1500-tallet er et eksempel på dette.[117]

En tradisjons læremessige og spirituelle posisjoneringer henger også ofte, og i stor grad, sammen med den aktuelle tradisjonens opprinnelse. Når Luther betonte så sterkt som han gjorde Skriften alene, nåden alene, Kristus alene og troen alene, har det å gjøre med hans oppgjør med den middelalderske katolske tradisjon. Når pentekostale kristne betoner Åndens kraftfulle nærvær som sentralt i både kristenliv og menighetsliv, henger det sammen med de erfaringer og opplevelser som de første pinsevenner på begynnelsen av 1900-tallet gjorde. Det som i definisjonen kalles innarbeidede kirkelige arbeidsformer og skikker, er kanskje det element i tradisjonsforståelsen som kan være mest usatt for endring fra opprinnelsen – simpelthen fordi kirker og menigheter er nødt til å gjøre endringer i kulturelt betingede former og skikker for å overleve.

Definisjonen peker også på tre sentrale områder som gjennomgåtte elementer i tradisjonsforståelsen er med på å utforme eller sette sitt preg på. Dette er – den aktuelle kirkes eller menighets selvforståelse og identitet, forståelse av hvilket oppdrag man har som kirke, som menighet, og endelig forståelsen av egen plass og rolle i det økumeniske fellesskapet. Graden av påvirkningskraft som tradisjonen utgjør for forming av disse tre forståelsesområdene, vil nok variere ut fra hvilken holdning eller hvilket syn man har på tradisjonens betydning og verdi (se senere gjennomgang av denne tematikken). I tillegg kan man si at når det gjelder forståelse av identitet, oppdrag og plass i det kirkelige fellesskapet, vil tradisjonen ikke være den eneste faktoren som påvirker og former. Det er en rekke andre faktorer som også spiller inn – slik følgende gjennomgang om tradisjonsfaktorens betydning i lys av andre aktuelle påvirkningsfaktorer vil vise.

I en helhetlig ekklesiologisk og menighetsutviklende tenkning vil kirkelige tradisjoner spille en viktig rolle sammen med andre faktorer i kirke- og menighetsforståelsen. Som et eksempel på helhetlige framstillinger av menighetsutvikling der den kirkelige tradisjonens funksjon og verdi har fått en plass i framstillingen, kan nevnes Olav Skjeveslands bok *Huset av levende steiner* (1993). Skjevesland bygger sin tenkning om menighetsutvikling i folkekirken på det han kaller «en pastoralteologisk modell» med tre sentrale faktorer: *normen* (det vil si bibelske kriterier for menighetsutvikling), *tradisjonen* (som her representeres

117) Jf. Schillings (2016) grundige gjennomgang av de historiske forutsetningene, aktuelle teologiske og kulturelle drivkrefter og sentrale personligheter som preget tilblivelsen av den lutherske (og til dels den reformerte) tradisjon.

ved den folkekirkelige tradisjon i Norge) og endelig den aktuelle *situasjonen* eller samtidskulturen man tenker menighetsbyggingen inn i (Skjevesland 1993:25–28). Det er disse elementene som ifølge denne modellen former den kirkelige *praksis*. Om slik praksis sier Skjevesland at den må stå under jevnlig etterprøving. «Kultur og samfunnsprosessen tvinger kirken hele tiden til å teste bærekraften i sine arbeidsmåter», sier Skjevesland (1993:27).

Om viktigheten av å ta tradisjonsfaktoren på alvor i menighetsutviklende tenkning og arbeid, sier Skjevesland:

> Det er umulig å utarbeide en pastoralteologi bare ved å føre sammen den aktuelle sosio-kulturelle situasjonen og de bibelske kriterier. Vi står under tradisjonens trykk. Og hele denne tradisjonsmasse medbestemmer trolig mer enn vi er klar over. (Skjevesland 1993:31)[118]

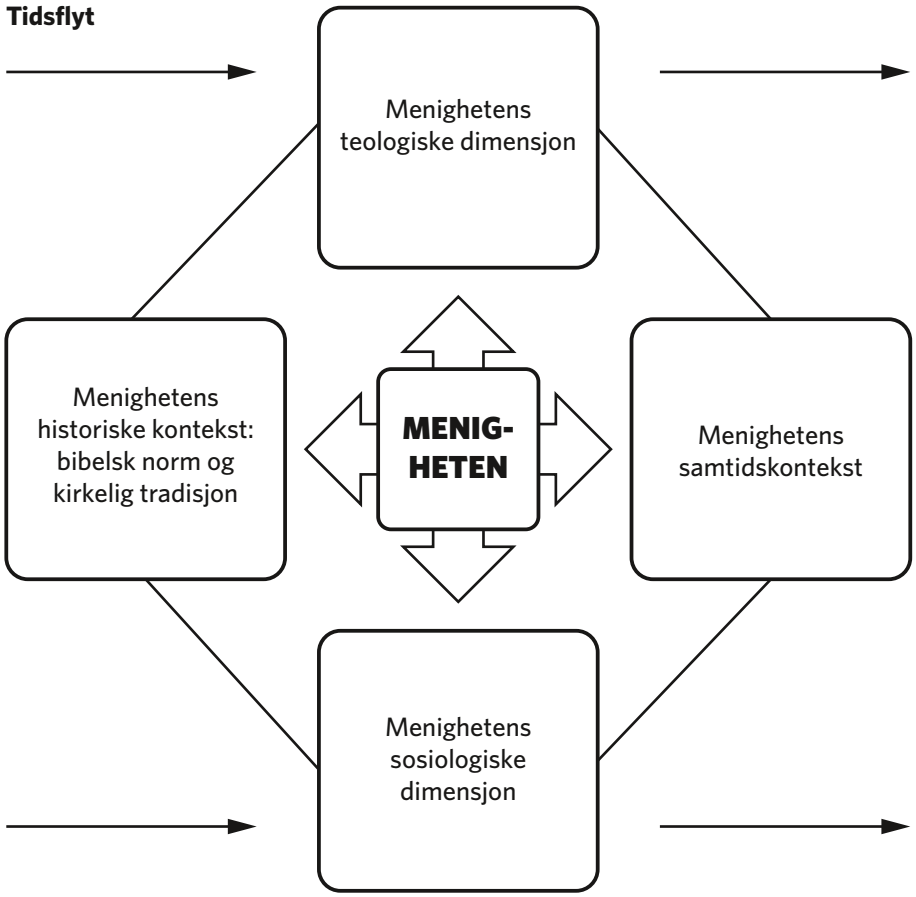
At tradisjonsfaktoren bestemmer mer enn det vi trolig er klar over, gjelder selvfølgelig også for andre kirkelige tradisjoner enn den norske folkekirken – og som Skjevesland behandler i sin bok. Og det er nettopp det dette kapitlet handler om.[119]

I Råmunddals (2015) modell (som er gjengitt i figur 1 nedenfor) vil det Skjevesland kaller «normen» og «tradisjonen», inngå som sentrale elementer i det som i modellen kalles den historiske konteksten (jf. venstre side av den horisontale aksen i modellen). Det Skjevesland kaller «situasjonen», vil i modellen nedenfor tilsvare samtidskonteksten (se høyre side av den horisontale aksen i modellen). En viktig faktor som er med på å avgjøre en menighets selvforståelse, dens oppdragsforståelse og dens plass i det kirkelige fellesskapet, i tillegg til tradisjonsfaktoren, er dermed nevnt – nemlig det som i modellen kalles den kontekstuelle faktoren. Denne handler om hvordan menigheten forholder seg til sin egen samtid. En annen faktor som spiller inn på menighetens selvforståelse, oppdragsforståelse og plassering i det kirkelige fellesskap, er de momentene som i modellen er navngitt i den vertikale aksen. Dette handler om det grunnleggende spørsmålet om hvordan man skal forstå forholdet mellom kirkens

118) Det må også nevnes at i en bok om menighetsutvikling i folkekirken basert primært på et menighetsutviklende forskningsprosjekt, er den bestemte og aktuelle kirkelige kontekst og tradisjon hele tiden med som en del av refleksjonsgrunnlaget, jf. Birkedal m.fl.: 2012.

119)

eller menighetens to dimensjoner, den teologiske («åndelige») og den sosiologiske («menneskelige») side ved menigheten.



Figur 1: Menighetens to dimensjoner og doble kontekst

Både i Skjeveslands og Råmunddals modeller inngår kirkelige tradisjoner i en helhetlig tenkning for menighetsutvikling – og disse tradisjonene befinner seg i spenningen mellom bibelsk norm – samt den århundrelange felles kirkelige tradisjon – og kirkens samtidskontekst. I kapitlet vil det være et stort poeng å få tydeliggjort at i dette «spenningsfeltet» kan en menighets eller en kirkes tradisjon enten bli et problem eller en ressurs. For å forstå bedre hvordan konfesjonelle tradisjoner kan bli en konstruktiv ressurs for menighetsutvikling, har jeg har sett det nyttig å bruke begrepene detradisjonalisering og retradisjonalisering.

Hva handler detradisjonalisering og retradisjonalisering om?

Disse begrepene handler begge om måter å forholde seg til historien og tradisjon på. Detradisjonalisering kan man si at dreier seg om den frihet som vi i dagens menighetstenkning og praksis må ha til å spørre om kirkelige tradisjoners og praksisers *funksjonalitet og bruksverdi* i dag. Retradisjonalisering handler om at tradisjoner og praksiser har et *fornyelses- og gjenbrukspotensial* som kan være svært verdifullt i det strategiske arbeidet i menigheter. Skal man finne dette fornyelses- eller gjenbrukspotensialet, vil det være viktig å identifisere hvilken tradisjon man hører hjemme i, hvordan ens «egen» tradisjon er relatert til andre kirkelige tradisjoner. Dessuten vil det være klokt å gjøre seg opp en mening om hva det kan være viktig å videreføre og fornye både i lys av egen og andres tradisjoner.

Om detradisjonalisering som pågående prosess og som holdning til tradisjon

Begrepet detradisjonalisering knytter Carroll (2000) imidlertid ikke bare til en måte å forholde seg til tradisjon på, men til en pågående prosess eller utvikling i det moderne og posttradisjonelle samfunnet. I denne sammenhengen ser Carroll først på hvordan kirkene i USA forandres i et samfunn som er i forandring. Dernest beskriver han ulike strategier som menigheter og kirker velger for å møte utfordringene i et posttradisjonelt samfunn, og han beskriver også hva som særpreger det han kaller posttradisjonelle menigheter. Begrepet detradisjonalisering bruker Carroll i denne sammenhengen for å markere at vi i dagens samfunn ikke er helt *post*tradisjonelle, eller uberørt av tradisjoner. Det karakteristiske for dagens situasjon er nemlig ikke at tradisjonene har utspilt sin rolle eller at de ikke har noen betydning, men at tradisjonene spiller en mindre rolle enn tidligere. Mennesker i dag velger nemlig ut hvilke tradisjoner de ønsker å ta med seg – og de vil være fri til å tolke hvilken betydning tradisjonene skal ha (Carroll 2000:10). Den store utfordringen kristne forsamlinger og kirker står overfor i dag, er ifølge Carroll hvordan man skal forholde seg til tradisjonene og den pågående detradisjonaliseringen (jf. også Heelas, Lash and Morris 1996).

Med eksempler fra den amerikanske kirkevirkeligheten viser Carroll til tre hovedstrategier hva gjelder holdning til dagens kultur og tradisjon: motstand (*resistance*), tilpasning (*accommodation*) og både motstand og tilpasning (Carroll 2000:29–53). Motstandsstrategien går ut på at man vil bevare de gamle tradisjonene og formene og motstå detradisjonaliseringen. Tilpasningsstrategien går ut på at man helt og fullt tilpasser seg detradisjonalseringsprosessen i samfunnet.

Den tredje strategien handler om at man kombinerer begge de foregående ved at man (ofte ut fra et konservativt teologisk standpunkt) motstår liberalisering av teologi og etikk, og ved at man tilpasser ulike kirkelige former og praksiser etter vår tids behov. Begrepet posttradisjonelle kirker – eller «new style churches» – knytter Carroll spesielt til den siste strategien (Carroll 2000:37–52). Dette er ifølge Carroll ofte menigheter eller kirker som er teologisk konservative, uten at de er blitt fundamentalistiske. Tilknytningen til kirkesamfunn er ofte løs eller mangler helt. Ofte er menighetene hensikts- eller målorienterte. Man vektlegger å minimalisere hierarkiske strukturer og avstanden mellom lekfolket og prest eller pastor. I tillegg er man opptatt av å hjelpe medlemmene til å finne sine nådegaver og hjelpe dem inn i tjeneste. Man legger stor vekt på lavterskel, men også på «profesjonelle» gudstjenester og på smågrupper. Musikkformen er gjerne moderne, og kleskoden er uformell i menighetssammenheng.

Også i det skandinaviske kirkelandskapet har man de siste årene kunnet registrere mange av de samme utviklingstrekkene som Carroll beskriver med utgangspunkt i amerikansk kirkeliv. Det er blant annet ikke vanskelig å se parallellene mellom hva Carroll beskriver som karakteristiske trekk ved «new style churches», og sentrale elementer i den nye menighetstenkning og -strategi som utvikles i mange menigheter også i nordiske land. Også mange norske menigheters engasjement for fornyelse og vitalisering av menigheten kan på mange måter sies å være i tråd med det Carroll mener man i den etablerte del av kirkebildet kan lære av posttradisjonelle forsamlinger, som for eksempel Willow Creek og Saddleback Church. Det kan være nødvendig, sier Carroll, å bryte med «slik har vi alltid gjort det»-mentaliteten for å finne nye måter å presentere og leve ut evangeliet på i vår tid. Og det helt sentrale i den måten å forholde seg til tradisjon på som man finner i denne beskrevne menighetstenkning og -strategi, er at kirkelige tradisjoners betydning vurderes ut fra deres funksjonalitet og bruksverdi i kirkens eller menighetens tjeneste eller oppdrag i dag (Råmunddal 2011a).

Om tradisjonenes intensjonalitet og retradisjonalisering

Som vi har sett, er begrepet detradisjonalisering sentralt for Carroll. Hos en annen amerikansk menighetsforsker, Bass, står begrepet *retradisjonalisering* sentralt (jf. Bass 2004 og Hegstad 2007). Retradisjonalisering handler om at tradisjoner og praksiser som regel har et fornyelses- eller gjenbrukspotensial – som vi gjør klokt i å oppdage om vi ønsker å lage samlende og godt fungerende strategier – som både tar hensyn til menighetens historiske identitet og dagens

behov. Viktige begreper for Bass er *intensjonalitet* (eller «intentional congregations»), og *kristne praksiser* (eller «practicing congregations») (Bass 2004:13f.) Hennes anliggende er at menighetsarbeid i form av ulike praksiser (som igjen er historisk betingede) ikke må utføres bare av vane eller tradisjon, men fordi man har en bestemt hensikt eller intensjon. For Bass handler retradisjonalisering om en kreativ og kritisk bruk av kirkelige tradisjoner.

Den menighetsmessige fornyelse knyttes hos Bass til en bevisst retradisjonalisering av menighetslivet – der tradisjon får en fornyet mening, og der elementer fra tradisjonen «gjenoppdages» og gis en fornyet bruk. På mange måter kan man også si at detradisjonalisering og retradisjonalisering skjer samtidig, påpeker Bass (2004:32). Tradisjon er ikke bare noe man arver, men det dreier seg om en bevegelse fra en mer formell holdning til tradisjoner til det Bass kaller «fluid retraditioning» (2004:42). Den aktuelle kirkes eller menighets tradisjon vil da bli sett på ikke som død, men som en levende kapital som fornyelse og nyutvikling kan springe ut fra.

Det Bass påpeker – at tradisjoner inneholder en ressurs som så å si kan «gjenopplives» i en ny tid – er helt klart en tenkning og strategi som er anvendbar i alle typer kirker og menigheter. Nå vil dette imidlertid være en måte å forholde seg til fortiden og til tradisjonen på som vil bryte med «quick fix»-tenkningen man kan være fristet til å anvende når menigheter skal utvikles i dag. Slik «quick fix»-tenkning hentes gjerne fra «how to do it»-oppskrifter, eller fra mer eller mindre ferdigtygde modeller for menighetsutvikling som også kommer utenfra – eller fra kirkelige tradisjoner som kan være relativt fremmede for den menigheten som utvikles.[120] En mer tradisjonsorientert strategisk tenkemåte vil i stor grad handle om å finne meningen bak de historiske tradisjonene og praksisene, og se disse i et nytt lys – ved å spørre om hvordan de aktuelle tradisjoner og praksiser også kan svare til dagens behov.

Sett i lys av modellen over (jf. figur 1) vil man kunne si at både de- og re-tradisjonalisering, som måter å forholde seg til kirkelig tradisjon på, tar utgangspunkt i kirkens eller menighetens situasjon i spenningsfeltet mellom historisk kontekst og samtidskontekst. Jeg kommer i siste del av kapitlet til å drøfte tradisjonsspørsmålet i en menighetsbyggende sammenheng ved å spørre hvordan konfesjonelle tradisjoner kan bli en ressurs i menighetsutviklende

120) Som eksempel på norske menigheter som bruker det noen vil kalle modeller eller kirkelige oppskrifter på hvordan menighetsutvikling kan skje, se Råmunddal: *Konsept og endring* (2011).

tenkning og praksis. Det kan da være naturlig å ta utgangspunkt i foregående gjennomgang av begrepene de- og re-tradisjonalisering – og stille spørsmålene: Hvordan skal man kunne vurdere tradisjoners funksjonalitet og bruksverdi? Og hvordan skal man kunne vurdere tradisjoners fornyelses- og gjenbrukspotensial? For å kunne gi et bidrag til problemstillingen vil det være viktig å gi et svar på disse spørsmålene.

Men nå er det imidlertid slik at det også finnes to andre måter å forholde seg til tradisjon på – og som ikke makter å leve i spenningen mellom historisk kontekst og samtidskontekst på en måte som gjør at man både opptrer som tradisjonsbærer og samtidig makter å forholde seg til samtidens utfordringer. Jeg tenker på det som i dette kapitlet kalles tradisjonalisme og tradisjonsavvisning eller historieløshet. I den følgende delen av kapitlet vil jeg utdype disse to måtene å forholde seg til tradisjon på – som problem for menighetsutviklende tenkning og praksis.

En kirkelig tradisjonstypologi

For å kunne beskrive hva som kan sies å være ulike kirkelige tradisjoners særpreg, og for å kunne vurdere hvilken rolle slike tradisjoner spiller i menighetsutviklende tenkning og praksis i dag, har jeg sett det nyttig og tjenlig å utarbeide en oversikt over ulike typer tradisjoner, som spesielt viser både den aktuelle tradisjonens historiske opprinnelse og hvordan kirken definerer eller forstår sin egen forbindelse med «opprinnelsen», det vil si NTs beskrivelse av den kristne kirkes start og tidligste utvikling. Alle kristne kirker og menigheter har nemlig – på en eller annen måte – denne opprinnelsen som et normativt ideal – men helt tydelig noe forskjellig forstått som et slikt ideal. Begge disse elementene, det vil si både tradisjonens historiske opprinnelse og dens normative forhold til opprinnelsen, vil være med på å si noe om hvordan «den mellomliggende historien», det vil si den kirkelige tradisjonen og den tiden som ligger mellom aposteltiden og vår situasjon i dag, er blitt – og kan bli – vurdert og verdsatt. Konfesjonelle tradisjoner kan, som jeg senere særlig vil se nærmere på, nemlig bli vektlagt og vurdert på ulikt vis ut fra ulik forståelse av historien og dens betydning.[121] Tradisjonstypologien som presenteres her, er altså laget av forfatteren, og intensjonen er å lage en pedagogisk framstilling av ulike tradisjonstyper som fanger opp de ulike spørsmålene som er nevnt ovenfor.

121) Jf. Dulles 1978/2002 som gir en anerkjent typologisering av kirkelige tradisjoner stort sett ut fra sammen kriterier som brukes i denne artikkelen.

Typer kirkelig tradisjons-tenkning	Hvem representerer tradisjonstypen?	Hva knytter dagens menighet til urkirken?	Hva blir sentralt for menighetsutvikling?
Tradisjons-type 1	Oldkirken. Katolske og ortodokse kirkesamfunn	En ubrutt kirkelig tradisjon tilbake til apostlene – sikret gjennom *apostolisk suksesjon*	Deltakelse i kirkens liturgiske og sakramentale praksis
Tradisjons-type 2	1500-tallet. Lutherske/ reformerte kirkesamfunn	*Sola Scriptura*, det apostoliske ord er normativt, ikke den kirkelige tradisjon	Forkynnelse og formidling av Guds ord (Ordet og sakramentene)
Tradisjons-type 3	1500–1600-tallet. Retninger på reformasjonens «venstreving» (anabaptistene, og etter hvert: kongregasjonalister, pinsevenner osv.)	Som type 2, men i tillegg bibelsk dåpsform/menighetsordning, karismatiske ytringer, o.a. (Ordet og Ånden)	Virkeliggjøring av Bibelens «konkrete» ord (i menighetsordning, dåpspraksis o.a.) og frihet for Åndens virke
Tradisjons-type 4	1900-tallet. Ytterliggående karismatiske retninger (eks. husmenighetsbevegelsen i England)	Som type 3 + betoning av de fem åndelige embetene gjenopprettet i endens tid, jf. Ef 4,11	Som type 3 + gjenoppdagelse av de åndelige embetenes funksjon og rolle

Tabell 1: Typer tradisjonstenkning

Et vanlig kriterium for å typologisere kirkesamfunn og konfesjoner er den såkalte «høyre–venstre-aksen» (jf. Molland 1976:14f.). Samfunn på den konfesjonelle «høyresiden» er kirkesamfunn som har bevart mye av den kirkelige tradisjonen fra oldtiden og middelalderen i lære, forfatningsformer og kultus, mens kirkesamfunn på «venstresiden» har forkastet eller tapt mye av denne tradisjonen, sier Molland (1976). De katolske og ortodokse kirker vil etter en slik tankegang måtte plasseres på høyresiden, mens adventister, kongregasjonalister, baptister og andre kommer på den såkalte venstrefløyen i kristenheten. Og det finnes selvfølgelig samfunn som plasserer seg mer i sentrum i en slik tenkning, for eksempel reformasjonskirkene. Tenkningen i høyre–venstre-aksen i konfesjons-kunnskapen gjenspeiles også i framstillingen i tabell 1, men er her spesifisert som *typer* tradisjonstenkning.

Innen konfesjonskunnskapen er man også opptatt med å «sortere» kirkesamfunn og konfesjoner ut fra deres lærestandpunkt (som: katolsk, luthersk, reformert, og andre), ulike typer forfatningsformer (som: episkopal, presbyteriansk, kongregasjonalistisk, og andre), ulik kirkelig praksis eller kultus (som: dåp, nattverd og gudstjeneste) – og endelig – etter *ethos*, det vil si den karakteristiske livsholdning som ofte er forbundet med en konfesjon (jf. Borgen og Haraldsø 1993, Sødal 2002.) På «høyresiden» vil da klart tradisjonstype 2 (jf. tabell 1) ligge

med sin vektlegging av den ubrutte kirkelige tradisjon tilbake til apostlene. Med «tradisjon» mener man da gjerne summen av læresetninger og kirkeskikker som er nådd vår tid gjennom overlevering fra person til person og fra generasjon til generasjon (Molland 1976:72f.). Sentralt i denne tradisjonstenkningen står læren om *den apostoliske suksesjon*, som innebærer at tradisjonen fra apostlene er sikret gjennom den ubrutte rekken av biskoper – der hver biskop er ordinert av en annen biskop slik at det går en rekke fra den nåværende paven tilbake til apostlene og til Peter. Slik tradisjonsforståelse står sentralt i ulike katolske og ortodokse kirkesamfunn – og dessuten i noen kirker som kan regnes som reformasjonskirker, eksempelvis Svenska kyrkan og i den anglikanske kirke. Om man spør om hva som blir sentralt i menighetsutviklende tenkning, vil svaret helt klart måtte bli deltakelse i kirkens eller i menighetens liturgiske og sakramentale praksis.

Den neste tradisjonstypen i oversikten (tabell 1, type 2) kan med en viss rett kalles «reformasjonstypen». Som kjent hadde Luther ikke som intensjon å bryte med den katolske kirkelige og gudstjenestefeirende tradisjonen, men å reformere den læremessige delen av den. Ikke minst representerte Luther en alternativ måte å se tradisjonen på, ved at han innførte *Sola scriptura*-prinsippet, det vil si Skriften alene som autoritativ norm for lære og liv i kirken. Nå kan man si at dette prinsippet ble litt ulikt praktisert hos de tre ulike reformatorene – Luther, Calvin og Zwingli – noe som blant annet har resultert i noe ulik vektlegging i sakramentforståelsen (jf. Segler og Bradley 2006:36f.). Men felles er allikevel at man i kirkelig praksis – og dermed i menighetsutviklende tenkning – vektlegger formidlingen av Guds ord, i forkynnelse og i sakramentsforvaltning.

De to neste typene tradisjonsforståelse kan med en viss rett kalles «radikal reformasjon» (jf. type 3) og «restaurasjon» (jf. type 4) – og da befinner vi oss på venstresiden av den såkalte «høyre–venstre-aksen». Til forskjell fra Luther og reformatorene hadde jo de såkalte radikale under reformasjonstiden nettopp til intensjon å bryte med – ikke bare den katolske og middelalderske læretradisjonen, men med alt hva den rådende, etablerte kirken stod for, deriblant dens gudstjenestefeiring, for så å gjenopprette en ny identitets- eller kontinuitetslinje tilbake til de nytestamentlige forsamlingene (jf. Segler og Bradley 2006:36f. og Råmunddal 1991:65f.). To saker har stått sentralt i denne måten å forholde seg til kirkelig tradisjon på, nemlig etterlevelsen av Guds ord (gjerne bokstavelig tolket) og åpenhet og frihet for Åndens spontane og nyskapende gjerning. I «restaurasjonstypen» (jf. tradisjonstype 4) legger man gjerne til at et avgjørende kjennetegn på identiteten med de nytestamentlige forsamlingene er gjenopprettelsen eller

«restaurasjonen» av det man kaller de fem åndelige embetene (apostel, profet, lærer, hyrde og evangelist) som vi finner omtalt i Efeserbrevet 4:11 (jf. Hodne 1999:29). Det gir seg da selv at det sentrale i en menighetsutviklende tenkning vil være å virkeliggjøre og erfare Guds ord gjennom Åndens nærvær og virkemåte.

Ovenstående tradisjonstypologi kan kaste lys ikke bare over de kirkelige tradisjonenes opprinnelse og historiske tilknytning, men også over spørsmålet om hvorfor konfesjonelle tradisjoner kan bli et problem. Problemsiden ved de konfesjonelle tradisjonene er man nok mest vant til å erkjenne og arbeide med i økumeniske sammenhenger, men her er hensikten også å se problemsiden når det gjelder menighetsutvikling. Ulike oppfatninger og tolkninger av kirkehistorien gir nemlig ulike tilnærminger og holdninger til tradisjonsspørsmålet – noe som igjen virker inn på hvordan menighetsutvikling tenkes og praktiseres.

Konfesjonelle tradisjoner som problem og ressurs

Ulik forståelse av kirkehistorien gir ulik tilnærming og holdning til tradisjon

Sentralt i foregående gjennomgang av ulike typer kirkelige tradisjoner har vært å vise at det er minst tre faktorer som kan være med på å bestemme hva som særpreger en kirkelig tradisjon, og hva tradisjonens betydning kan være for en kirke eller menighet. Den første faktoren er den ulike historiske opprinnelsen de ulike tradisjonstypene har (jf. oversikten i tabell 1), som for ettertiden alltid vil sette sitt preg på tradisjonen. Den andre faktoren er ulik forståelse av urkirken som ideal for kirkens organisering og dens lære og liv. Den tredje faktoren er ulikt syn på det man kan kalle «den mellomliggende historien», det vil si historien mellom urkirken og dagens kirke. Når det gjelder denne ulike historieforståelsen, finnes det i hovedsak tre hovedsyn, nemlig det jeg her kaller kontinuitetssynet, forfallsteorien, og et syn som betoner både kontinuitet og diskontinuitet i historieforståelsen.

Kontinuitet eller forfall?

Det historiske kontinuitetssynet kan man si er typisk for katolsk tradisjonsforståelse. Hovedpoenget her er at man betoner en ubrutt «linje» av lære eller dogmer, kirkelige praksiser og kirkelig lederskap tilbake til Jesu apostler. Det som kan sies å «sikre» tradisjonen i denne tenkningen, er den apostoliske suksesjon, det

vil si den ubrutte linjen av biskoper tilbake til Peter. Nå har forståelsen – og ikke minst begrunnelsen – for den katolske tradisjonsforståelsen variert opp gjennom historien, ikke minst fra Trientkonsilet (1546) og fram til formuleringene som kom om tradisjonsforståelsen i forbindelse med 2. Vatikankonsil (1962–1965). Kort sagt har utviklingen ledet – bort fra en mer statisk tradisjonsforståelse, forstått som «summen» av læresetninger og kirkeskikker som dagens kirke får fra tradisjonen – til en mer dynamisk forståelse, der man betoner at tradisjonen må forstås som «en organisk utfoldelse av de muligheter som fra begynnelsen av lå i evangeliet» (Molland 1976:76).[122]

Molland nevner at det også finnes representanter innen den katolske kirke, for eksempel Karl Rahner og Hans Küng, for en tradisjonsforståelse som går i reformatorisk retning. Da argumenterer man for «Skriftens overhøyhet» over kirkelæren (Molland 1976:78). Men uavhengig av hvordan katolsk tradisjonsforståelse formuleres og begrunnes, vil den bli forkastet av den måten å tenke tradisjon på som finnes representert i både den radikale reformasjonstenkningen (fra reformasjonstiden) og av representanter for såkalt gjenopprettelses- eller restaurasjonsteologien (med opprinnelse i nyere tid). Her vektlegger man altså det forfallet som skjedde i kirken i etterapostolisk tid – herav begrepet «forfallsteorien» som brukes i kapitlet. Med den katolske utvikling i kirken, som startet allerede tidlig i oldkirken, startet også en nedgangstid, åndelig talt, for kirken. Og dette forfallet nådde sitt bunnivå i middelalderen. «Oppgangstidene» begynte med reformasjonen på 1500-tallet. Den nyere tids kirkesamfunn og vekkelsesretninger kan plasseres på denne «oppgangslinjen» etter sin historiske framkomst. Den historiske utviklingen peker ifølge denne teologien fram mot en tid da den kristne kirke skal bli restaurert eller gjenopprettet. Da vil blant annet de «embeter» eller tjenestegaver som er gitt av Ånden (jf. Ef 4,11), igjen fungere i kirken slik de gjorde i kirkens første tid (jf. Edvardsen 1978; Hodne 1999:38f.).

Ideen om et radikalt brudd med den etablerte kirkelige tradisjon tilbake til oldkirken og urkirken har som konsekvens at man må skape en ny kontinuitets- eller identitetslinje tilbake til nytestamentlig tid. En slik ny identitetslinje kan representeres ved tanken om å «være bibelsk» i liv og lære. Såkalt «bibelsk

122) I skriftet *Dei Verbum* (1965) fra 2. Vatikankonsil er den nyformulerte tradisjonsforståelsen slik: «Den hellige Tradisjon og den hellige Skrift er altså nært forbundet og forenet. For begge, idet de springer frem av samme guddommelige kilde, smelter på et vis sammen og arbeider mot det samme mål. (9) Den hellige Tradisjon og den hellige Skrift utgjør en felles hellig skatt, nemlig Guds ord, betrodd til Kirken. (10).» (http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/dv/dv_03). (Lest april 2017).

menighetsordning» – med vekt på frie og selvstendige menigheter – har stått sentralt i denne bruddtenkningen. Det samme har tankene om gjenoppdagelse og gjenopplevelse av Åndens liv og gjerning i kirken – slik man opplevde dette i urkirken (Råmunddal 1991:63–67; 1998:128). En ytterliggående utgave av denne tenkningen går, som tidligere nevnt, gjerne under navnet *restaurasjonsteologi* og handler om gjenopprettelse (restaurasjon) av den nytestamentlige form for menighetsliv og menighetsordning. «Resultatet blir at menighetslivet blir likt det menighetslivet man finner i NT, eller man kan si at menighetslivet gjennom en slik restaurasjon gjenvinner sin opprinnelige skikkelse» (jf. Hodne 1999:29).

Forfallssynet på historien kan selvfølgelig være like problematisk som en kontinuitetstenkning som på sett og vis idealiserer den kirkelige utviklingen fra oldkirken – slik man står i fare for i en katolsk tradisjonsforståelse. Her vil nemlig middelalderens kristne enhetskultur ikke bety bunnivået i en forfallsutvikling, men tvert imot toppnivået for kristen påvirkning av menneske og samfunn. Dette vil i så fall være det katolske motstykket til det radikale reformatoriske synet på kirkehistorien, og som sagt like problematisk. Den kristne menighets historie har nok helt fra starten hatt ganske mange både bølgedaler og svinger. Men det særegne har vært at Ordet og Ånden har gjort sin gjerning i menneskehjerter, menigheter og kirker, menneskelige samfunn og nasjoner i medgang og trengsel, i forfallstider og i gjenreisningstider for den kristne menighet. Man kan derfor ikke tale ensidig om kontinuitet eller forfall i kirkens historie gjennom tidene, men om både kontinuitet og «brudd» eller diskontinuitet.

Både forfall og kontinuitet

Luther representerer som kjent et syn som forener både kontinuitet i og brudd, diskontinuitet, med den katolsk-kirkelige tradisjon. Luthers intensjon var nemlig ikke å bryte med den kirkelige og gudstjenestelige tradisjon, men å ta et oppgjør med de elementene i katolsk tradisjon og kirkelig praksis som var klart i strid med Bibelen og hans egen forståelse av evangeliets frihet og virkekraft. Ulikt reformatorene Calvin og Zwingli ville han for eksempel ikke rense kirkerommet for utsmykning, noe som kan vise denne åpenheten for å stå i den etablerte kirkelige tradisjonen. Man kan si at Luthers holdning til tradisjonen også gir seg uttrykk i begrepsparet *norma normans* (det vil si den grunnleggende norm, Den hellige skrift) og *norma normata* (såkalt avledet norm, det vil si de kirkelige bekjennelses-skrifter). Og dette skillet mellom Bibelen som absolutt kirkelig autoritet og våre tolkninger (jf. trosbekjennelsene) som alltid underlagt Skriften, hadde Luther til felles med Calvin og Zwingli. For så vidt er det verken

Luther, Calvin eller Zwingli som er poenget her, men at man i bedømmelse av kirkelige tradisjoners verdi og betydning for kirkens liv i dag bør ha med begge perspektivene, altså både forfall og kontinuitet. Det som blir problematisk, og som jeg straks skal utdype, er når disse to perspektivene ikke holdes sammen – slik at man enten ender i tradisjonalisme eller i historieløshet.

Tradisjonalisme og historieløshet som problem i menighetsutvikling

Om kirkelige tradisjoners «skyggeside»

Tradisjonalisme – er det fenomen Carroll kaller tradisjonenes «skyggeside» (2000:15). Og tradisjonalisme handler ifølge Carroll om at man kan bli så rotfestet og faststøpt i den «tradisjonelle» måten å se verden på og å tilpasse seg denne at man mister evnen til å tilpasse seg nye omstendigheter og utfordringer. I kirkelig sammenheng kan det være aktuelt å tale om tradisjonalisme i den betydning at kirkelige lærestandpunkt, ordninger og praksiser får en status og autoritet i kirken og menigheten – tilnærmelsesvis på linje med Bibelen. Tradisjonalisme kan også opptre i betydningen av at en utvalgt kirkelig tradisjon blir «opphøyd» og dermed blir stående som et enslig alternativ – og da uten nødvendig åpenhet og respekt for andre tradisjoner.

Tradisjonalisme (i en eller annen utgave) kan selvfølgelig i en menighetsutviklende kontekst ha det «positive» i seg at den forenkler spørsmålet om hvordan vi bør tenke og handle i dag. Men samtidig er det en problemside ved tradisjonalismen i en teologisk og menighetsutviklende kontekst, som overskygger eventuelle «fordeler». En av disse er at man kan bli så rotfestet i en tradisjons måte å betrakte verden på at man får skylapper som hindrer en i å kunne tilpasse seg nye forhold. I modellen jeg har vist ovenfor (jf. figur 1), vil en ensidig tradisjonsorientert tilnærming til menighetsutvikling befinne seg på den venstre siden på den horisontale aksen, og faren vil selvfølgelig være at man ikke vier nødvendig oppmerksomhet til å møte de utfordringer som ligger i samtidskonteksten (jf. høyre side på den horisontale aksen). Tradisjonalismen har det i seg at den kan isolere en menighet eller kirke fra omverden og gjøre den ensidig opptatt med «seg selv»: sin egen historie, sin egen læremessige sannhet og måte å være kirke på.

Det viser seg også at tradisjoner kan bli brukt kontrollerende – av kirkemedlemmers både tenkemåte og adferd. Læremessig kontroll har opp gjennom kirkehistorien vært et kjent fenomen. Og hensikten har vært det å ha intern trygghet for at egen oppfatning er den eneste rette. Men kontrolltenkningen har også opptrådt innenfor kristen etikk og i forbindelse med spørsmålet om rett livsstil. Den pietistiske tradisjonen kan være et eksempel på nettopp det. Og endelig kan man si at kontrolltenkningen også har vært et hinder både for økumeniske tiltak og for menighetsutvikling.

Om historieløshet som utfordring for menighetsutvikling

Slik tradisjonalisme kan sies å være et stort problem for menighetsutviklende tenkning og praksis, kan også «den motsatte ytterligheten», nemlig tradisjonsavvisning, sies å være det samme. Mens førstnevnte leder til en eller annen form for idealisering av deler av historien, kan sistnevnte lede til historieløshet. Som jeg har redegjort for tidligere, har historieløsheten gjerne røtter i en forfallstenkning om kirkehistorien. Som fenomen leder tradisjonsavvisningen og historieløsheten til den holdning til historien og tradisjonen – at det som har skjedd i historien, får liten eller ingen betydning for hvordan man innretter sitt liv nå og i framtiden.

Historieløsheten er minst like problematisk for menighetsutvikling som tradisjonalismen. Sett ut fra modellen (jf. figur 1) vil historieløsheten alltid befinne seg i en ensidig betoning av kirkens samtidskontekst – og gjerne samtidig som man bygger sin egen særegne forbindelse til idealet på nytestamentlig tid. Og det meste av den mellomliggende historien overses. Nok et problem med tradisjonsavvisningen og historieløsheten er at den ikke taler sant om historien. Man henter nemlig bare ut av historien det som passer med sitt eget syn på virkeligheten. Men historieløsheten taler heller ikke sant om dagens situasjon. Det at Gud gjør nye ting i vår tid og i dag, betyr ikke at det Gud har gjort tidligere, ikke har noen betydning. Men det mest problematiske ved historieløsheten er nok at den ikke taler sant om Gud, og Guds måte å handle på. Historieløsheten står nemlig i fare for å gjøre Gud svært liten.

Hvordan kan konfesjonelle tradisjoner bli en ressurs for menighetsutvikling?

Dette kapitlets grunnleggende antakelse er at dersom man skal komme til rette med spørsmålet om de konfesjonelle tradisjonenes betydning og verdi i menighetsutvikling i dag, må man unngå både tradisjonalismens og historieløshetens ensidighet, og man må våge å leve i spenningsfeltet mellom kirkens og

menighetens historiske kontekst og dens samtidskontekst (jf. modellen figur 1). I dette spenningsfeltet vil det være nødvendig å utvikle den holdning til tradisjonsspørsmålet som detradisjonalismen på mange måter er et uttrykk for – idet man spør om tradisjonenes funksjons- og bruksverdi for menighetsutviklende tenkning og arbeid i dag. Samtidig vil det være nødvendig om man ønsker å ta vare på elementer i kirkens og menighetens tradisjon som ressurser, å spørre om hva som kan finnes som menighetsutviklende potensial i både i egen og andres tradisjon. Her kan man helt klart snakke om et fornyelses- og gjenbrukspotensial slik man gjør i en retradisjonaliserende tenkning. I det følgende vil jeg, med bakgrunn i Bass' bruk av begrepet «intentional» (2004:13), drøfte tradisjonelle praksisers bruksverdi og gjenbrukspotensial. I den sammenhengen vil jeg også gi et eksempel på en skandinavisk pentekostal og «contemporary» menighet som har gått veien mot å gjenoppdage verdien av liturgiske praksiser i sin menighetsutviklende tenkning og praksis. Til slutt vil jeg si noe om hvordan konfesjonelle tradisjoner kan bli en ressurs for endringsprosesser i en menighet.

Hvordan bedømme og vurdere kirkelige tradisjoners verdi

Om man spør om hvordan kirkelige tradisjoners bruksverdi og gjenbrukspotensial kan oppdages og aktiveres, vil Bass' svar være at man må oppdage den intensjonalitet som ligger innebygget i kirkens eller menighetens tradisjonelle praksiser. Praksiser knyttet til tradisjon, er ikke tomme handlinger, men har en intensjon, sier Bass (2004:13–15). Bass er imidlertid klar over at begrepet intensjonalitet ikke bare kan knyttes til kirkens tradisjonelle praksiser, men også til menigheters anstrengelser for å tilpasse seg samtiden. Hun viser i den sammenhengen til «new-paradigm churches», som Willow Creek Church og Saddleback Church (jf. Råmunddal 2011:60–67), som eksempler på intensjonalitet som er relativt ensidig knyttet til samtidskonteksten. Her handler da intensjonalitet om kirkens «purpose», altså hensikt eller formål, spesielt sett i lys av kirkens misjonale oppgave i verden.

Men Bass er skeptisk til å knytte kirkens intensjonalitet ensidig til kirkens samtidsrelasjon og oppdrag. «Intentional congregations» – slik hun beskriver dem, søker å motstå en teknikkorientert, programdrevet, markedsorientert menighetstenkning, og slike forsamlinger er «highly tuned to spiritual authenticity and communal coherence; they construct faith primarily as a way of life in community» (Bass 2004:18). I stedet for å tilpasse seg samtidskulturen for å kunne formidle det kristne budskapet er altså tanken at man skal hente både inspirasjon og budskap fra den tradisjon som har båret kirkens liv gjennom

århundrer. Bass knytter altså intensjonalitetsbegrepet primært til det i modellen (jf. figur 2) som kalles den historiske konteksten. Dette innebærer at det er menighetens konfesjonelle tradisjon. Og for Bass er det primært snakk om en sakramental og liturgisk orientert tradisjon som definerer intensjonaliteten. Tanken er da at innebygget i kirkens århundrelange tradisjon og i det mangfold av praksiser som finnes, ligger «alt» det kirken har behov for, både når det gjelder å ivareta sin identitet som kirke og til sitt misjonale oppdrag (jf. Volf og Bass 2002; Bass 1997/2010).

For å vurdere tradisjoners gjenbrukspotensial kan begrepet intensjonalitet gi nyttige perspektiver. Men poenget her er at intensjonaliteten må knyttes både til menighetens samtidskontekst og dens historiske tradisjon. Bass har rett i at ensidig «purpose-driven» tenkning kan være betenkelig dersom den i for stor grad styres av samtidens markeds- og teknikkbaserte tenkemåte. Konsekvensen kan bli at man mister kontakten med kirkens røtter og dens «dype» liv og spiritualitet (Dawn 1995). Men på samme måte kan en ensidig betoning av det Bass kaller intensjonale praksiser knyttet til en menighets sakramentale og liturgiske tradisjon, resultere i en kirkelig introvert tenkemåte – som står i fare for å miste den utadvendte og evangeliserende intensjon som det kristne felleskap også har. Selv om Bass nok vil si at den hensikten eller intensjonaliteten man søker å oppnå med en eller annen form for «purpose-driven» menighetsdrift, allerede ligger innebygget i mange av de praksisene som er knyttet til kirkens sakramentale og liturgiske liv. Likevel viser det seg at en slik tenkning kan ende opp med et stillestående og ensidig ivaretakende menighetsliv. Kirkehistorien har mange eksempler på dette og på at det har oppstått evangeliserings- og misjonsbevegelser som har vekket stillestående og søvntunge kirker og menigheter til nytt engasjement for kirkens diakonale og misjonale oppdrag (Jørgensen 2004; Engelsviken 2004; Guder 1998).

Etter min oppfatning må det derfor være både viktig og riktig å knytte kirkens eller menighetens intensjonalitet både til menighetens konfesjonelle historie og tradisjon, og til dens utførelse av misjonsoppdraget i sin samtid. Med dette vil også kirkens doble intensjon, det vil si både den ekspansivt misjonale og diakonalt ivaretakende hensikt, kunne synliggjøres og utvikles. Her kan det være relevant å vise til missiologen Ralph D. Winter (1981:178–190), som snakker om kirkens to strukturer, nemlig dens «gå-struktur» og dens «stå-struktur». En overdreven betoning av kirkens aktive «gå-struktur» – som i konteksten her kan handle om ensidig betoning av menighetens hensiktsmessighet i samtiden – kan få de følger som er nevnt ovenfor. Men det må også sies at en overdreven vektlegging

av kirkens «stå-struktur» – som i konteksten her kan handle om betoning av tradisjonelle praksiser – kan føre til at kirkens oppdrag ikke aktiveres tilstrekkelig.

Et skandinavisk eksempel på tradisjoners bruksverdi og gjenbrukspotensial

Som også Bass viser til, finnes det menigheter som går veien fra ensidig «entertainment-based approach» til mer liturgisk baserte former (Bass 2004:13). Et skandinavisk eksempel på dette er pinsekirken United Malmö i Sverige, som etter hvert har fått flere avleggere i Skandinavia, blant annet i Oslo.[123] Menigheten startet opp i år 2000 som en typisk moderne kulturtilpasset og søker-orientert pinsekirke. På folkemunne ble kirken kalt «partykirken». Menighetens pastor var inntil våren 2019 Magnus Persson, med bakgrunn blant annet som grunnlegger av ungdomsbevegelsen New Generation.[124] I 2008 skjer det imidlertid en endring i måten å både tenke og drive menighet på. Grunnen til dette beskrives av Persson selv som en «omvendelse» der han sammen med sentrale mennesker i ledelsen oppdager overflatiskheten i den kulturtilpassede og underholdningspregede formen – og vender seg mot kirkens århundrelange tradisjon, og til det mangfold som finnes av sakramentale og liturgiske praksiser. Reformasjonstidens sentrale verdier, Skriften alene, Kristus alene og troen alene, blir stående sentralt i måten å uttrykke seg på.

Persson gir i intervju med norske Dagen (30.05.2014) uttrykk for at det som skjer, er at man gjenoppdager kirkens teologiske og liturgiske rotsystem – noe som får som praktisk konsekvens at man demper de moderne og kulturtilpassede uttrykksformene og «gjeninnsetter» og betoner praksiser som alltid har stått sentralt i kristent gudstjeneste- og menighetsliv. Eksempler på dette er hyppig nattverdfeiring i gudstjenesten, faste bønner, tros- og syndsbekjennelse, tekstorientert forkynnelse. Av mer høykirkelige praksiser, som man også finner i United Malmö, er vekselsang, korstegn, prosesjoner og klokkeklang. Samtidig er lovsang i moderne dempet form beholdt. Det samme er sentrale elementer i den pinse-karismatiske spiritualiteten og uttrykksformen med blant annet oppløftede hender. Persson understreker også at man har beholdt «en stark

123) Beskrivelsen av Intro Malmö baserer seg på artikler i den norske avisen Dagen (12. og 30. mai 2017: Bjørn Harald Hammerstad), svenske Dagen (27. mai 2016: Elin Liljero Eriksson), Vårt Land (18. november 2017: Elise Kruse) og Persson (2017).

124) I mars 2019 blir det meldt at Magnus Persson pga. «usunne trekk i lederskapskulturen» har sluttet som pastor og leder for United Malmö, jf. https://korsetsseier.no/2019/03/07/magnus-persson-forlater-united-malmo/. (Lest 03.06.19).

missional profil» (svenske Dagen, 27.05.2016), med utadvendt evangelisering og menighetsplantinger. En av konsekvensene av «omleggingen» i United Malmö er nesten en halvering av møtebesøkende.

Nå kan man si at det som har skjedd i United Malmö, egentlig ikke er noe unikt. Det har alltid skjedd denne type endringer i kirker og menigheter. I tradisjoner av mer sakramental og liturgisk type skjer det ofte at man søker en større grad av moderne uttrykk i formspråket. I lavkirkelige og frikirkelige menigheter ser man stadig at man også søker etter en større bredde og dybde gjennom en tilpasset liturgisk uttrykksmåte. Men ikke alle disse går like langt som United Malmö. Det som har skjedd i United Malmö, kan også tolkes som et interessant eksempel på detradisjonalisering og retradisjonalisering. Interessen for – og det selektive utvalget av – ulike sakramentale og liturgiske tradisjoner bærer preg av den tidligere beskrevne detradisjonalistiske holdning til tradisjon. For Bass (2004) handler retradisjonalisering om en kreativ og kritisk bruk av kirkelige tradisjoner. Dette ser vi også eksemplifisert med United Malmö.

Det som har skjedd i United Malmö, kan være en påminnelse – spesielt til tradisjonsfattige kirker og menigheter – om de sakramentale og liturgiske ressursene og skattene som faktisk finnes i de ulike kirkelige tradisjoner. Dessuten kan det være en påminnelse om at også menigheter kan gå for langt i den kulturelle tilpasningen, slik at moderne og trendy former overskygger budskap og innhold. Og endelig kan historien om United Malmö være en påminnelse om at oppdrags- og aktivitetssiden av kirkelig liv og menighetsarbeid kan overdrives. Dette kan resultere både i teologisk og strategisk ensidighet – og ikke minst – i psykologisk og åndelig press og konformitet.

Konklusjon

Spørsmålet jeg har søkt et svar på i dette kapitlet, er hvordan de konfesjonelle tradisjonene kan spille en positiv eller konstruktiv rolle for menighetsutvikling – og når og hvordan de eventuelt ikke kan gjøre det, men tvert imot blir en hindring for å utvikle menigheter på en ekklesiologisk helhetlig måte. Konkluderende kan følgende sies:

Konfesjonelle tradisjoner kan bli et problem når historiesynet gjør at man enten overdriver tradisjonens plass og funksjon – eller underdriver den slik at man kan ende opp i historieløshet. Jeg argumenterer her for at det faktisk er en

sammenheng mellom konfesjonelle tradisjoners opprinnelse, deres teologiske særpreg og vurderingen av deres betydning for menighetsutviklende tenkning og praksis. Ut fra den tradisjonstypologi som presenteres, jf. tabell 1, er det klart at vurderingen av konfesjonelle tradisjoners verdi avtar eller svekkes jo lenger man fjerner seg fra katolsk, ortodoks og eventuelt andre typer kirkelig tradisjonsforståelse (se tradisjonstype 1, tabell 1). Når det gjelder tradisjonstypene 3 og 4, står man i fare for, bevisst eller ubevisst, å overse eller undervurdere – ikke bare den felles kirkelige tradisjonens verdi, men også verdien i andres og sin egen konfesjonelle tradisjon. Årsaken til den relativt store forskjellen i vurderingen av konfesjonelle tradisjoners verdi sett i lys av de ulike tradisjonstypene er at historien vurderes svært forskjellig. Ikke minst har det jeg her kaller forfallsteorien, fått store konsekvenser.

En annen grunn til at konfesjonelle tradisjoner kan bli et problem er når menighetsutvikling blir ensidig fokusert enten på kirkens historiske kontekst eller på samtidskonteksten, jamfør figur 1. Ut fra en helhetlig ekklesiologisk tenkning, som er vist i figur 1, argumenteres det i kapitlet for at en kirke eller en menighet alltid vil stå i spenningsfeltet mellom – på den ene siden – den kristne kirkens og sin egen kirkes eller menighets historie og tradisjon, og – på den andre siden – tilstedeværelsen i og tilpasningen til sin samtid og sin kultur. Denne spenningen kan imidlertid være vanskelig og utfordrende for menigheter å leve i. Noen blir ensidig fokusert på historien og tradisjonen, og andre blir mest opptatt av å tilpasse menighetstenkning og praksis til sin samtids kultur. Det første kan lede til en tradisjonalistisk holdning til tradisjonen, det siste en tradisjonsavvisende eller historieløs holdning.

For å kunne vurdere kirkelige tradisjoners konstruktive verdi og betydning for menighetsutvikling anbefaler jeg i kapitlet å hente inspirasjon og veiledning fra tenkning som er utviklet knyttet til begrepene detradisjonalisering og retradisjonalisering – og ikke minst knyttet til det som har med tradisjoners «intensjonalitet» å gjøre. Jeg argumenterer også for at det bruks- og gjenbruks-potensial som konfesjonelle tradisjoner representerer, ikke ensidig må knyttes til kirkens historiske kontekst – slik Bass (2004) synes å gjøre, men også til utfordringene kirken står overfor i samtiden. Bare på denne måten vil det nemlig være mulig å leve – og på en konstruktiv måte – i spenningen mellom historisk kontekst og samtidskontekst (jf. terminologien som brukes i modellen, figur 1). Ser man på kirkelandskapet i Skandinavia i dag, vil man oppdage at det finnes representanter for menigheter som relativt ensidig betoner praktisering av sakramentale- og liturgiske praksiser, de som relativt ensidig moderniserer

møte-, musikk- og formidlingsformer, og endelig de som forsøker å finne en balanse. United Malmö hentes fram som et eksempel på det siste.

Litteratur

Bass, D.B. (2004). *The Practicing Congregation: Imagining a New Old Church*. Herndon, Virginia: The Alban Institute.

Bass, D. (ed.), (1997/2010). *Practicing our Faith. A Way of Life for a Searching People*. John Wiley & Sons, Inc./Jossey-Bass (A Wiley Imprint): San Francisco, CA.

Birkedal, E., H. Hegstad og T.S. Lannem (red.), (2012). *Menighetsutvikling i folkekirken: Erfaringer og muligheter*. Oslo: IKO-Forlaget.

Borgen, P. og B. Haraldsø (red.), (1993). *Kristne kirker og trossamfunn*. Trondheim: Tapir.

Carroll, J. W. (2000). *Mainline to the future. Congregations for the 21st century*. Kentucky/ Louisville: Westminster John Knox.

Dawn, M.J. (1995). *Reaching Out without Dumbing Down: A Theology of Worship for the Turn-of-the-Century Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.

Dulles, A. (1978/2002). *Models of the Church.* New York: Image Books.

Engelsviken, T. (2004). Den misjonale kirke og utfordringen fra kirken i sør. I: Engelsviken, T. og K.O. Sannes (red.): *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag*. Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet, Tapir Akademisk Forlag: Trondheim. (Side 69–92).

Guder, D.L. (1998): *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans.

Heelas, P., S. Lash and P. Morris (eds.), (1996). *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford: Blackwell

Hegstad, H. (2003). Hva er menighetsutvikling? I: *Halvårsskift for praktisk teologi,* 20 (1), side 4–9.

Hegstad, H. (2007). Menighetsutvikling på amerikansk. I: *Halvårsskift for praktisk teologi,* 24 (2), side 14–23

Hodne, H. (1999). *Restaurasjonsteologi. En undersøkelse av restaurasjons-teologiens hovedinnhold, historiske røtter og fremvekst, med særlig vekt*

på England og Norge. Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap, Det teologiske Menighetsfakultet.

Holte, R. (s.a.). *På väg mot trons centrum. Rapporter från Faith and Order-konferansen i Montreal*. Utgivna av Svenska Faith and Order-kommittén genom Torsten Bergsten. Stockholm: Gummerssons Bokförlag.

Jørgensen, K. (2004). Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonal ekklesiologi. I: T. Engelsviken og K.O. Sannes (red.): *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag.* Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet, Tapir Akademisk Forlag: Trondheim (side 51–68).

Molland, E. (1976): *Kristenhetens kirker og trossamfunn*, Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Persson, M. (2017). *Kristi kyrka – om kyrkans kännetecken*. Budbäraren.

Råmunddal, L. (1991). *Etter nytestamentlig mønster. En studie av menighetssyn og ordningsforståelse i norske frimenighetssamfunn*. Oslo: Ansgar Forlag AS.

Råmunddal, L. (red.), (1998). *Bibel og vekkelse. Festskrift til Ingulf Diesen på hans 70-årsdag 26. november 1998*. Kristiansand: Akademisk Fagforlag AS/ Ansgar Teologiske Høgskole.

Råmunddal, L. (2011). *Konsept og endring. En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes.* Trondheim: Tapir Akademisk Forlag (KIFO-Perspektiv, nr. 22).

Råmunddal, L. (2015). Hva handler menighetsutvikling egentlig om? I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, nr. 2/2015, http://sjlt-journal.com/.

Schwarz, C. A. (1996). *Naturlig kirkevækst. Praktiske skridt mod sunde og voksende menigheder.* Mariager: Forlaget Royal.

Schilling, H. (2016). *Martin Luther. Rebell i en brytningstid*. Oslo: Vårt land Forlag.

Segler, F. M. and R. Bradley (2006). *Christian Worship. Its Theology and Practice,* Nashville: B&H Publishing Group.

Skjevesland, O. (1993). *Huset av levende steiner*. Oslo: Luther Forlag.

Volf, M. and Bass, D. C. (eds.), (2002). *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*. Willian B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids Michigan/Cambridge, U.K.

Winter, R. D. (1981). The Two Structures of Gods Redemptive Mission. I: R. D. Winter & S. C. Hawthorne (Eds.). *Perspectives on the World Christian*

Movement. A Reader. Pasedena, California The Institute of International Studies, Willian Cary Library.

Aviser:

Dagen (norsk), 30.05.2014

Dagen (svensk), 27.05.2016

Vårt Land, 18. 11.2017

Internettsider:

http://www.unitedoslo.no/, Lest 1. august 2017

http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/dv/dv_03, lest 1. august 2017

KAPITTEL 10

Er menighetsutvikling «naturlig»?

En kritisk drøfting av Christian A. Schwarz' biotiske kirkevekstparadigme[125]

Innledning

Den tyske kirkeveksttenkeren og praktikeren Christian A. Schwarz (f. 1960) har utviklet et nytt kirkevekstkonsept som han kaller «biotisk» – til forskjell fra den tradisjonelle kirkeveksttenkningen som han karakteriserer som rasjonell, pragmatisk og teknokratisk. Om den nye biotiske måten å tenke kirkevekst eller menighetsutvikling på sier Schwarz selv på følgende programmatiske måte:

> Vi kaller det naturlig eller biotisk menighetsutvikling. Bios betyr intet mindre enn å gjenoppdage livslovene (på gresk, *bios*). Det betyr å ta i bruk de vekstmekanismene som Gud bruker for å bygge menighet, i stedet for egne kraftanstrengelser. (Schwarz 1998:7).

---

125) Teksten er første gang publisert 2012, i: Hegstad, H., Birkedal, E. og Lannem, T. Skorpe (red.). *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter*, Oslo: IKO forlaget. Forlaget har gitt tillatelse til republisering. Artikkelen er noe bearbeidet og utvidet også publisert på engelsk, 2014: Is Church Development 'Natural'? A Critical and Constructive Analysis of Christian A. Schwarz's Biotic Church Growth Theory. In: *Ecclesiolgy 10* (2014) 313-336. Kan leses her: https://uwpqi1lvqb133knjm20uhpfs-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2014/03/Is-Church-Development-Natural-Ecclesiology-v2.pdf.

Siktemålet med dette kapitlet er å svare på spørsmålet om menighetsutvikling egentlig er «naturlig» i den betydning som Schwarz beskriver og forklarer den i sin biotiske kirkeveksteori. Jeg har formulert tre utdypende spørsmål til denne problemstillingen. Mitt første spørsmål er: *Hvordan konstruerer Schwarz sin biotiske kirkeveksteori?* Siden konseptet Naturlig menighetsutvikling (heretter forkortet NaMu) bygger på en grunnleggende tenkning om hva vekst er, og hvordan den kan påvirkes i menigheter, vil det være viktig for en kritisk drøfting av Schwarz' tenkning å undersøke hvordan teorien i det hele tatt er satt sammen eller bygget opp.

Mitt andre utdypende spørsmål er: *Hvilken grunnleggende epistemologi og ontologi ligger bak Schwarz' nye og biotiske kirkeveksteori?* Min påstand er at dersom man ikke kommer bak Schwarz' på mange måter – fascinerende – begrunnelse for den nye kirkevekstenkningen, det vil si kommer bak den «ytre» konstruksjon og sammensetninger av tanker og ideer, vil man ikke kunne bedømme sannhetsgehalten og troverdigheten i konseptet på rett måte.

Mitt tredje utdypende spørsmål til problemstillingen er følgende: *Hvordan forholder den biotiske teorien seg til den menighetsutviklende praksis som anbefales i NaMu-konseptet?* Det er nokså åpenbart at Schwarz' tenkning bygger på den forutsetningen at anbefalt menighetsutviklende praksis (der blant annet utvikling av de åtte kvalitetskjennetegnene som Schwarz har identifisert, står sentralt), skal bekrefte riktigheten i den biotiske teorien – nemlig at veksten vil komme «av seg selv» om man utløser de rette vekstmekanismene. Dette er bakgrunnen for at jeg til slutt i kapitlet vil undersøke hva forholdet egentlig er mellom teori og praksis i NaMu-konseptet.

Fokuset i dette kapitlet er, som sagt, å gi en kritisk drøfting og prøving av Schwarz' biotiske kirkeveksteori – med utgangspunkt i spørsmålet om menighetsutvikling er «naturlig». Dette relativt snevre fokuset gjør at jeg må avgrense mot å gi en breddeinnføring i NaMu-konseptets historikk, innhold og bruk. Heller ikke vil det være rom for å undersøke hvordan Schwarz' tenkning har utviklet seg – fra de første utgaver av boken *Naturlig kirkevekst* på siste halvdel av 90-tallet – til siste utgave, som kom i 2007. Sisteutgaven har blant annet. et tillegg med det Schwarz kaller «det trinitariske kompasset» (2007:44–97). Både tittelen og deler av innholdet signaliserer en videreutvikling av konseptet – som jeg altså ikke kommenterer her.[126]

126) Jf. Harald Hegstads omtale av Schwarz' anvendelse av den kristne treenighetslæren (2009:88).

Kapitlets disposisjon gir seg på mange måter selv ut fra intensjonen om å svare på de tre utdypende spørsmålene som jeg har redegjort for ovenfor. I første del vil jeg derfor si litt om det biotiske paradigmets teoretiske konstruksjon og teologiske særpreg. I andre del vil jeg forsøke å identifisere og vurdere Schwarz' grunnleggende epistemologi og ontologi. Og endelig – i kapitlets tredje del – vil jeg kartlegge forholdet mellom NaMu som teoretisk og biotisk kirkevekstmodell, og tenkningens praktiske anvendelse som menighetsutviklende konsept. I konklusjonen ønsker jeg å gi et teologifaglig og vitenskapsteoretisk holdbart svar på spørsmålet om menighetsutvikling er «naturlig» i den forstand som Schwarz påstår at den er.

Når det gjelder tekstens begrepsbruk, følger jeg som hovedprinsipp at et begrep skal defineres eller forklares gjennom konteksten første gang det opptrer. Allikevel kan det være på sin plass å informere leseren om at jeg kommer til å anvende ulike betegnelser på Schwarz' kirkeveksteori. Noen steder bruker jeg begrepet *teori* – og da i betydningen «en mengde oppfatninger hvis innbyrdes sammenheng er gjort eksplisitt» (Føllesdal og Walløe 2000:60). En teori handler imidlertid ikke bare om å sette sammen oppfatninger og ideer i en meningsfull tankekonstruksjon, men også om «systemer av ideer eller utsagn som forklarer et fenomen» (Langdridge 2006:36). Schwarz oppfyller for så vidt begge vilkårene for teoridannelse.

Selv bruker Schwarz i boken *Paradigm Shift in the Church* (1999) begrepet *paradigme*, som i de mer populære utgavene av NaMu (1998, 2007) er gjengitt med ordet *tankemodell*.[127] Begrepet knytter han både til paradigmer, tankemodeller, som han tar avstand fra (dualistisk og institusjonalistisk paradigme), og om sin egen og nye biotiske tenkning. Jeg kommer her til å bruke både begrepene paradigme eller tankemodell (med referanse til Schwarz), og teori og teoretisk konstruksjon (som er mine egne betegnelser). Begrepene kirkeveksteori og kirkevekstmodell bruker jeg ikke bare knyttet til beskrivelsen av den tradisjonelle kirkevekstbevegelsen, men også om Schwarz' nye kirkeveksttenkning. Begge har nemlig hovedfokus på veksten i menigheter og kirker. Begrepet *konsept* bruker jeg primært om NaMu som praktisk menighetsutviklende materiale.

127) Schwarz må kunne sies å stå for en populær bruk av paradigmebegrepet. Siden han selv ikke definerer ordet, er det også vanskelig å plassere ham opp mot ulike måter begrepet brukes på i dag.

Det biotiske paradigmets konstruksjon og teologiske særpreg

Det biotiske paradigmets teoretiske og logiske konstruksjon

En konstruksjon er noe som er satt sammen – gjerne med ulike typer materiale – med en bestemt hensikt. Og Schwarz' biotiske kirkeveksttenkning er en konstruksjon, sammensatt nettopp av forskjellige elementer eller typer «materiale» – og med en bestemt hensikt. Man kan si at hensikten både er *å beskrive* hva som karakteriserer sann og rett vekst i den kristne menighet, og *å forklare* hvilke vekstmekanismer som gjør seg gjeldende når veksten foreligger. I tillegg er nok hensikten med konseptet å vise hvordan man, gjennom ulike praktiske skritt til handling, kan *utløse* vekst i menigheter.

Som sagt er Schwarz' kirkevekstteori satt sammen av mange elementer av svært ulik karakter. Man finner tankestoff som har opprinnelse og røtter i den tradisjonelle kirkeveksttenkningen. Selv ynder Schwarz å kalle den «nye» tenkningen «den tredje reformasjon» (jf. Schwarz 1993/99), der virkeliggjøring av det allmenne prestedømmet blir en hovedsak. Dermed kan tenkningen på mange måter plasseres i en radikal-reformatorisk ekklesiologisk tradisjon. Konseptet bygger i stor grad på en stor empirisk undersøkelse av over 1000 menigheter i flere land. Resultatet av undersøkelsen er blitt åtte kvalitetstegn som menigheter som vokser, karakteriseres av. Man finner (selvfølgelig) også innslag av bibelsk inspirert tankestoff – ikke minst fra NT.

Det som imidlertid må sies å særprege konseptet, er den spesielle anvendelsen av kunnskap om hvordan naturen fungerer i «produksjonen» av liv og vekst. Vekstmekanismene i menigheten mener nemlig Schwarz har klare paralleller i naturen. Og endelig er det klart at NaMu-konseptet er både ment å skulle være – og det «selges» også som – et praktisk anvendbart menighetsutviklende konsept. Sammenfattende kan man altså si at konseptet er satt sammen av svært ulike elementer: Her finner man historiske og teologiske resonnementer, empirisk og bibelsk materiale i skjønn forening – kombinert med lærdommer og «prinsipper» fra naturen. Endelig kan man si at konseptet er en praktisk «oppskrift» på hvordan menigheter bør ordne seg for å få vekst.

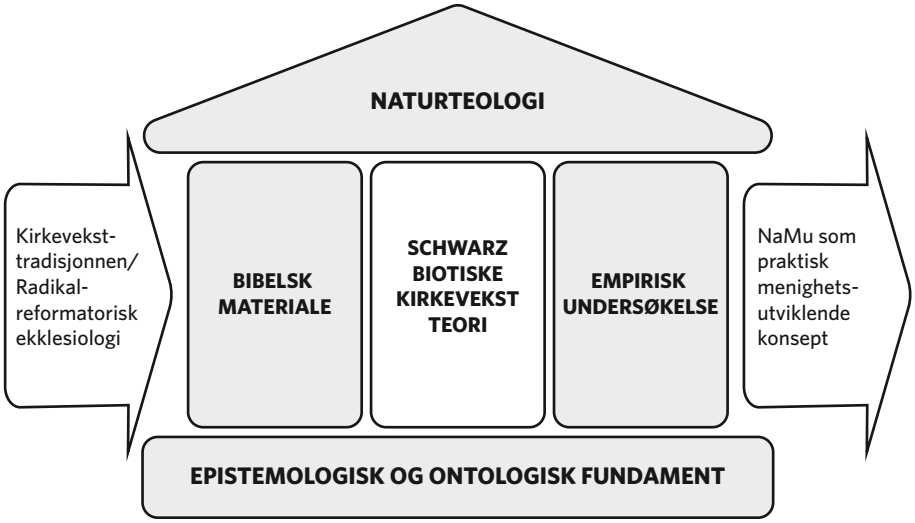
Vurdert ut fra alle disse faktorenes forskjellighet kan det virke relativt tilfeldig hvordan Schwarz utnytter og bruker dem i sin tankekonstruksjon. Men ser man nøyere etter, vil man kunne se at tankemodellen slett ikke er tilfeldig sammensatt. Tvert imot er den på sin måte svært «logisk» – i den betydning at

den framtrer som fornuftig eller rasjonell. Den type rasjonalitet som Schwarz demonstrerer i konstruksjonen av konseptet, kan imidlertid karakteriseres som «hyperrasjonalisme» (jf. Sahlberg 1997:42), og som i dette tilfellet kjennetegnes av bruk av en vitenskapelig og teologisk-faglig terminologi og argumentasjon med en klar religiøs eller teologisk hensikt. Hvordan denne type rasjonalitet bør vurderes, vil jeg under drøftingen av Schwarz' epistemologi og ontologi komme nærmere tilbake til. I figur 1 nedenfor forsøker jeg meg med en hus-analogi for å illustrere oppbygningen og den logiske sammensetningen av NaMu-konseptet. I figuren forsøker jeg å illustrere at NaMu-»husets» reisverk og konstruksjon består av to bærende konstruksjoner, nemlig det empiriske og det bibelske materialet. Tak-konstruksjonen og det som holder de to nevnte konstruksjonselementer sammen, er den naturteologien eller -analogien som Schwarz anvender.

Alt dette gjør Schwarz åpent og klart rede for i sine beskrivelser og forklaringer av hva hans biotiske kirkeveksteori går ut på. Det som imidlertid ikke er «opp i dagen» og klart uttrykt i samme materiale, er hvilken epistemologisk og ontologiske grunnmur eller fundament Schwarz' tankekonstruksjonen bygger på. Sett i lys av NaMu-konseptets store utbredelse og bruk verden over – og med det også den tillit man må anta at mange mennesker fester til framstillingen i konseptet, bør det imidlertid være viktig å få klarhet i hvordan Schwarz resonnerer og argumenterer for sitt nye, biotiske kirkevekstparadigme. Ikke minst må det være maktpåliggende å få svar på spørsmålet om hvor valid den kunnskapen om menighetsvirkeligheten er – som Schwarz beskriver. Det er nettopp dette jeg i neste del av kapitlet vil forsøke å gi en kritisk drøfting av.

En liten kommentar også til de to pilene som finnes på figur 1. Pilen på venstre side viser det jeg mener er to sterke påvirkningsfaktorer bak NaMu-konseptet, nemlig den tradisjonelle eller klassiske kirkevekstenkningen og det jeg her kaller den radikal-reformatoriske ekklesiologiske tanke om å virkeliggjøre det allmenne prestedømme. Jeg kommer tilbake til begge temaene noe senere. Pilen på høyre siden av NaMu-»huset» skal vise hva som «kommer ut» av den kirkevekst-tenkning som Schwarz presenterer, nemlig et praktisk menighetsutviklende konsept. Hva forholdet er mellom denne praktiske anvendelsesdelen av konseptet og det jeg kaller den teoretiske overbygningen (jf. NaMu-»huset») vil jeg også komme tilbake til senere.

Schwarz har, slik jeg leser ham, en todelt argumentasjon for sin måte å forstå (kirke)vekst og vekstmekanismene i kristne menigheter på: Først argumenterer han ut fra manglene eller «tilkortkommenheten» i den tradisjonelle eller klassiske kirkevekstenkningen. Deretter redegjør og argumenterer han for sin nye



Figur 1: Det biotiske kirkevekstparadigmets konstruksjon.

biotiske tenkemåte. Sentralt i den konstruktive argumentasjonen står redegjørelse for de tre allerede nevnte kildene Schwarz bruker i sitt resonnement for den biotiske tenkemåten. Beskrivelsen og vurderingen av det jeg kaller Schwarz' «tre-kilde-teori» kommer jeg tilbake til senere når spørsmålet om Schwarz' epistemologi og ekklesiologiske ontologi skal behandles. Endelig kan man si at Schwarz i sin framstilling er opptatt av å redegjøre for sammenhengen mellom den biotiske kirkevekstteorien og den menighetsutviklende praksis som tilrådes for at vekst kan utløses. I kapitlets siste del vil jeg behandle denne tematikken.

Men før jeg tar fatt på drøftingen av tematikken som er annonsert ovenfor, kan det være nyttig å si litt om tradisjonell eller klassisk kirkevekstteori som idemessig bakgrunnslandskap for Schwarz' tenkning. Ikke minst kan det være relevant å spørre om hva hans hensikt med den relativt kraftige argumentasjonen kontra den tradisjonelle kirkevekstttenkningen kan være.

Biotisk tenkning kontra tradisjonell kirkevekstteori

For å begrunne sin egen tankemodell er det tydeligvis viktig for Schwarz å markere avstand til den «gamle» kirkevekstttenkningen – som han mener tilhører en teknokratisk måte å tenke på (jf. Schwarz 1998:6–7). Schwarz gir egentlig ikke noen definisjon på hva han mener med «teknokratisk», men ut fra hans beskrivelse av «den teknokratiske tankemodell» (ibid.:88–89) er det grunn til å tro at det går på at en som tenker «teknokratisk», tenker både rasjonalistisk, mekanisk og pragmatisk. Han refererer i denne forbindelse til en statisk årsak–

virkning-tankegang tilsvarende den vi har når vi håndterer brusautomater. Ikke bare kirkevekstbevegelsen, men også vestlige menigheter i det hele tatt er preget av denne tankegangen, etter hans mening (ibid.).

Schwarz sier at han «avviser pragmatiske og a-teologiske tilnærmingsmåter (målet helliger midlet) og erstatter dem med et prinsipporientert utgangspunkt» (1998:13). Og videre sier han at NaMu ikke har noe kvantitativt utgangspunkt (underforstått slik den tradisjonelle tenkningen har vært i kirkevekstbevegelsen), men derimot er det kvaliteten på menighetslivet som er nøkkel til vekst Schwarz formulerer dette slik:

> Naturlig kirkevekst betyr å ta farvel med overflatisk pragmatisme, forenklet årsak–virkning-tenkning, fokusering på kvantitet, manipulerende markedsføringsmetoder og tvilsomme «kan gjøre»-holdninger. Det betyr å legge av humanistiske oppskrifter på suksess og gå over til vekstprinsipper som Gud selv har lagt ned i det han har skapt. (Schwarz 1998:14).

Symbolet på den tradisjonelle kirkeveksttenkningen er en robot. «Dessverre har mye av kirkevekstlitteraturen de siste årene vært nærmere tenkningen i robot-modellen enn organisme-modellen». Han setter også «gammel» og «ny» kirkeveksttenkning opp mot hverandre på følgende måte: «Teknokratisk kirkeveksttenkning forholder seg til naturlig kirkevekst som en robot til et menneske, som en modell fra et vokskabinett til en levende original, eller som en plastikkblomst til en duftende rose» (Schwarz 1998:62). Schwarz' pedagogiske måte å fortelle hva konsekvensene av tradisjonell kirkeveksttenkning for menighetsdrift blir, er å vise et bilde av en gammeldags kjerre, opplastet og med to karer som sliter for å dra den framover. Kjerra er tung å flytte på av den årsak at hjulene er firkantede og ikke runde. Dette er bildet på «teknokratisk kirkevekst» – som er «kirkevekst i egen kraft», som Schwarz kaller det (ibid.:6).

Spør man om hva grunnen kan være til at Schwarz har en så ensidig negativ og distansert beskrivelse av den tradisjonelle kirkeveksttenkningen, vil man nok finne hovedsvaret i Schwarz' personlige «nærhet–distanse-forhold» til kirkevekstbevegelsen og litteraturen derfra. Selv beskriver han sin egen utvikling som et «gjennombrudd for en ny forståelse» og en «mental revolusjon» (ibid.:93). Siden Schwarz har tatt skrittet over i en helt ny tankemodell – som etter hans oppfatning bygger på helt andre forutsetninger enn «gammel» kirkevekstmodell, har han tydeligvis behov for å kontrastere «det nye» mot «det gamle».

Men til tross for denne markerte avstandstaken finnes røttene til Schwarz' kirkeveksteori helt klart i den tradisjonelle kirkevekstradisjonen. Ikke minst kan man se dette ved at *vekst* settes opp som et slags hovedkriterium som menigheten og kirken skal bedømmes etter. Kirkevekst-tradisjonen og -litteraturen er også hele tiden samtalepartner og det som Schwarz spiller sin egen framstilling mot. Dette kan man også se av de mange og hyppige henvisninger til D. McGavran, C.P. Wagner og andre «størrelser» innenfor kirkevekstbevegelsen. På ett område mener jeg å se avhengigheten av tidligere kirkevekstradisjon svært tydelig, nemlig i Schwarz' utvikling av den såkalte «nådegavetesten» (1998). Teologien som Schwarz bruker for å identifisere og karakterisere de ulike nådegavene, er nærmest identisk med Wagners framstilling i boken *Your Spiritual Gifts* (1979). Også på det metodiske plan mener jeg å se forbindelseslinjer – siden Schwarz også bruker empiriske undersøkelser for å finne ut noe om menigheters vekst og utvikling.

Ekklesiologiske karakteristika og føringer i vekstkonseptet

NaMu-konseptet utgir seg ikke for å representere en «ny» lære om menigheten eller kirken. Saken er den at konseptet som sådant er rimelig fritt fra dogmatisk lærestoff i tradisjonell forstand. Men allikevel ligger det implisitt en ekklesiologi i bunnen for konseptet, og det ligger ekklesiologiske føringer der – i den betydning at konseptet leder den som bruker det i en bestemt ekklesiologisk retning. At menighetstenkningen hos Schwarz må karakteriseres som evangelikal, kan det vel ikke være særlig tvil om. Dessuten har den til tross for sitt fokus på vekstautomatismer og at det er Gud som gir vekst, som intensjon å gjøre noe med menighetens funksjonalitet (jf. Schwarz 1999:65–74).

Dette intensjonale fokuset gjør at ekklesiologien også blir handlingsorientert og pragmatisk i den forstand at man spør om hva som fungerer for at menigheten skal få vekst (jf. Alfsvåg 2004:35f.). Ut fra andre ekklesiologiske posisjoner vil man kunne karakterisere NaMus ekklesiologi med en empirisk slagside – i den forstand at man har fokus blant annet på det empirisk målbare. På denne måten kan «åndelige kvaliteter i ikke-empirisk forstand» falle utenfor synsfeltet, som Dokka sier (jf. Dokka 2000:4). Det Dokka har i tankene her, er altså «kvaliteter» som ikke har med målbar vekst å gjøre. Og dette er for så vidt helt rett, men det er en «skjebne» som Schwarz' ekklesiologi deler med store deler av den evangelikale verden.

Det ligger også klare ekklesiologiske føringer i Schwarz' kirkeveksteori og i NaMu som menighetsutviklende konsept. Tenkningen og konseptet kan karakte-

riseres som «radikal-reformatorisk» – i den forstand at man har som intensjon å realisere det allmenne prestedømme. Som kjent var det kristne grupperinger på reformasjonstiden som gikk noe lenger enn Luther i forsøket på å realisere det allmenne prestedømme – og disse er i ettertiden blitt karakterisert som radikale og tilhørende reformasjonens venstreving.[128] Schwarz selv kaller tenkningen eller konseptet «den tredje reformasjon», jamfør hans tyske boktittel *Die Dritte Reformation* (1993). Sistnevnte bok er for øvrig interessant også fordi Schwarz her bruker så å si hele teologihistorien – i hvert fall reformasjonshistorien – for å forsvare sitt eget teologiske og kirkevekstmessige anliggende.

Som tidligere nevnt er Schwarz' kirkevekstttenkning og NaMu-konseptet ikke-dogmatisk – i den forstand at det ikke reflekterer en eller flere konfesjonelle læreforståelser. Dette har fått som konsekvens at konseptet også er ikke-sakramentalt. En så viktig bestanddel i de fleste kristne menigheters liv som dåp og nattverd nevnes eller inkluderes ikke i anbefalt menighetsutviklende praksis. Signalene dette gir, må jo være at verken lærespørsmål eller sakramenter er særlig viktige for menighetsutvikling. Eller kanskje er det slik at det som har med vekst å gjøre, ligger på et annet «nivå» enn lærespørsmål og kirkelige forordninger?

Det biotiske paradigmet relatert til Schwarz' epistemologi og ontologi

Schwarz' «tre-kilde-teori»

Som vist på figur 1 bygger Schwarz opp sin argumentasjon for den biotiske tenkningen ut fra følgende tre kilder: Den store empiriske undersøkelsen, bruk av bibelmaterialet (spesielt nytestamentlig materiale som kan bekrefte hans anvendelse av naturen), og endelig naturen – eller skaperverket – som brukes som en analogi eller parallell for hvordan menigheten var tenkt å skulle fungere. De nevnte tre kildene står i Schwarz' forestillingsverden i et bestemt forhold til hverandre – der man kan si at naturanalogien eller -teologien på mange måter er det sentrale elementet i tenkningen. I bakgrunnen for Schwarz' epistemologiske

128) Til begrepsbruken «reformasjonens venstreving», jf. Råmunddal 1991:65-67, og generelt til inndelingen av kristenhetens samfunn i en høyre og venstre fløy, jf. Molland 1961:17–18, Sødal 2002:17–18.

argumentasjon og begrunnelse for sin kirkevekstteori ligger hans ontologi, det vil si hans grunnleggende syn på den delen av virkeligheten som han ønsker å si noe om – kirken eller menigheten. I min drøfting her vil hans beskrivelse av denne virkeligheten som «to-polet» stå sentralt.

Men først noen ord om den empiriske undersøkelsen og hvilken funksjon den har i Schwarz' tenkning. Schwarz har ifølge hans egne opplysninger undersøkt mer enn 1000 menigheter i 32 land på alle seks kontinenter tidlig på 90-tallet. På K-veksts hjemmeside informeres det om at NaMu er grunnlagt på forskning og analyser Christopher A. Schwarz og Christoph Schalk har gjort i noen titalls tusen kristne menigheter på alle kontinenter, uavhengig av kultur, konfesjonelt ståsted og åndelig profil. Den vitenskapelige holdbarheten i prosjektet begrunner Schwarz med at Christoph Schalk, psykolog og samfunnsviter, koordinerte og sørget for å utvikle prosjektet «etter strenge krav til objektivitet, reliabilitet og validitet og brukte anerkjente samfunnsvitenskapelige metoder for å analysere materialet» (Schwarz 1998:19).

Som en kommentar til denne sterke argumentasjonen for NaMus «vitenskapelige grunnlag» kan nevnes at det ikke er grunn til å betvile det Schwarz faktisk sier her, nemlig at man mer «internt» har jobbet etter en vitenskapelig standard, og at man mener at resultatene er kontrollerbare. Problemet er bare at resultatene ikke er offentliggjort for kontroll og debatt i aktuelle fagmiljøer. NaMus og Schwarz' undersøkelse og pretensjoner om vitenskapelighet når det gjelder denne undersøkelsen, står dermed i fare for å bli oppfattet som kvasivitenskap.

En annen betenkelig side ved Schwarz' empiriske undersøkelse er kravet eller påstanden om at den har allmenn eller universell gyldighet. Slik begrunner han dette: «Hvordan kommer man fram til allmenngyldige prinsipper for kirkevekst?» spør han (1998:18). «Svaret på dette spørsmålet finner man ikke ved å bruke sin intuisjon, heller ikke ved å studere et begrenset antall modellmenigheter. […] Det finnes i realiteten bare en måte å finne svar på spørsmålet; nemlig å gjøre en vitenskapelig undersøkelse av menigheter over hele verden» (ibid.). Den kolossale innsatsen bak tidligere nevnte undersøkelse, som også innebar at man måtte analysere 4,2 millioner svar, var motivert ut fra «erkjennelsen av at uten en slik undersøkelse ville det bli umulig gå finne ut hvilke aktuelle 'prinsipper for vekst' som var allment anvendelige, og hvilke som bare var 'myter'» (ibid.). Samme sted sier Schwarz: «Denne undersøkelsen gir, så langt jeg vet, det første vitenskapelige kontrollerbare svaret på spørsmålet: 'Hvilke kirkevekstprinsipper er uavhengige av kultur og teologisk ståsted?'» (ibid.:19).

Sett ut fra et samfunnsvitenskapelig og metodisk perspektiv kan det reises mange prinsipielle innvendinger mot Schwarz' måte å generalisere resultatet av empiriske undersøkelser på. Den type universell generalisering» som Schwarz foretar, må vel kunne sies å ligge utenfor enhver anerkjent vitenskapelig tenkning om generalisering av resultater fra empiriske undersøkelser. Både Hume, Kant og Popper sier at empiriske generaliseringer ikke gir universell kunnskap (Barbosa da Silva og Andersson 1993/96:67f.). At Schwarz har *behov for* å foreta denne type universell generalisering av sine empiriske resultater, er imidlertid en annen sak. Sett på bakgrunn av at både Bibelen og naturen og skaperverket i utgangspunktet har allmenn gyldighet for ham, er det relativt «logisk» at hans empiriske data også må få denne status. Det har nemlig å gjøre med spørsmålet om hvordan Schwarz konstruerer sin teori ved å sammenstille, harmonisere og allmenngjøre de tre ulike kildene. Mer om dette senere.

Når det gjelder Schwarz' anvendelse av naturen, står man overfor det man på det ekklesiologiske området kan kalle en *theologia naturalis*, slik også Schwarz selv antyder (1998:8). Han tar riktignok avstand fra den klassiske *theologia naturalis*-tenkningen i teologien, men sier: «Vi arbeider derimot med prinsipper for kirkevekst og ikke med spørsmål om Guds karakter. I denne sammenhengen er det ikke bare tillatt å lære av skapelsen. Det er helt nødvendig» (Schwarz 1998:8). For Schwarz er naturen synonymt med skaperverket, og sentralt i hans naturtenkning er referansen til det han kaller «det biotiske potensialet», det vil si organismens nedarvede evne til å reprodusere seg selv (Schwarz 1998:10). Når en har med biotiske prosesser å gjøre, er det også ifølge Schwarz «viktig at den biotiske muligheten får virke så fritt som mulig. […] Dette innebærer at det ikke går an å lage eller tvinge fram vekst, men derimot å gjøre miljømotstanden så liten som mulig. Da vil veksten komme av seg selv» (ibid.). Disse «sannhetene» overfører Schwarz så direkte til menighetsvirkeligheten:

> Det samme gjelder for vekst i menigheten. Vi skal ikke «lage» vekst, men heller prøve å frigjøre det biotiske potensialet som Gud har lagt ned i enhver menighet. Det er altså vår oppgave å gjøre miljømotstanden så liten som mulig og dermed gjøre hindringene for vekst minst mulig både i og utenfor menigheten. […] Da vil kirkevekst «komme av seg selv». Gud vil gjøre det han lover. Han gir vekst (1 Kor 3,7). (Schwarz 1998:10).

«Hvordan bidrar vi til at vekstautomatismene som Gud selv bruker for å bygge opp menigheten, får virke uhindret?» spør Schwarz. Og han svarer ved å vise til fire elementer som står sentralt i den menighetsutviklende praksis som han anbefaler, nemlig tegn på kvalitet, minimumsstrategi, biotiske prinsipper og en ny tankemodell (ibid.).

Med sin identifisering av naturen med skaperverket kan man si at Schwarz allmenngjør naturen – slik at livs- og vekstprinsippene som råder der, blir allment gyldige for alle menigheter uavhengig av historisk og kulturell kontekst. Med dette overser han, som Sahlberg med rette påviser, at nettopp naturbegrepet er det mest verdiladede begrep vi overhodet kjenner til (jf. Sahlberg 2007:42). Vi har også sett at Schwarz – med henvisning til Jesu og Bibelens henvisning til naturen – ukritisk bruker naturen som parallell til menighetsvirkeligheten – og at samme type lover og prinsipper for livet i naturen også gjelder for livet i menigheten. Som en betimelig korreks til denne måten å bruke naturen på sier Hegstad: «Når Bibelen bruker størrelser fra naturen, er det som uttrykk for en *analogi* med åndelige sannhet, ikke som en kilde for argumenter» (Hegstad 2007:65). Og videre sier han: «Menneskelige samfunn, inkludert menigheter, er kulturelle fenomener. De mønstre som preger menneskelig samhandling, er ikke lovmessigheter som i naturen, fordi de er uttrykk for menneskelig rasjonalitet og menneskelige valg» (ibid.).

Noen videre kommentarer også til Schwarz' måte å bruke bibelmaterialet på – ut over det som er sagt ovenfor: Schwarz' henvisning til bibeltekster må kunne karakteriseres som selektiv. Det kan se ut som det stort sett er når han har funnet bibelord som kan bekrefte hans egen teori (eller den biotiske tenkemåten), at Schwarz trekker inn bibeltekster i sin framstilling. Og spesielt virker Schwarz interessert i Jesu liknelser fra natur og jordbruk: Liljene på marken, frøet med spirekraft i seg, sennepskornet, fire slags jordsmonn, treet og fruktene, loven om å så og høste (jf. Schwarz 1998:8). Ut over slike bibelhenvisninger – som altså kan bekrefte egen tenkning eller teori – finnes svært lite refleksjon basert på lærdommer fra Bibelens verden i hovedframstillingen av NaMu (Schwarz 1998; 2007). Et unntak fra dette kan kanskje være hans gjennomgang av ulike nådegaver i boken *Nådegavetesten* (1999), der han (selvfølgelig) bruker en del av det nytestamentlige materialet.[129]

129) Se L.G. Engedals omtale av boken i forbindelse med nyutgaven fra 2005, *Nådegavenes 3 farger*, der Schwarz' særegne anvendelse av den kristne treenighetslæren er tatt inn (Engedal 2007).

Siden bibelord og tekster i hovedsak skal tjene et overordnet formål – nemlig å støtte opp under en bestemt teori, står Schwarz i fare for å stå for svært pragmatisk bibelanvendelse. Med en slik tilnærming til Bibelen og bruk av den finnes det heller ikke rom for det en kan kalle «vanlig» teologisk normativitetstenkning i relasjon til bibelmaterialet. Schwarz sier riktignok at dersom begreper og forestillinger (også hentet fra naturen) motsier bibelske sannheter, må kristne forkaste disse. Og ved hjelp av Bibelen er det en oppgave å skille mellom det som er teologisk forsvarlig og ikke (Schwarz 1998:13). Tilsynelatende plasserer han seg med slike utsagn i en evangelikal og konservativ bibeltradisjon, men etter min oppfatning er svakheten i hans framgangsmåte at han ikke har et gjennomtenkt forhold til Bibelens normativitet for menighetstenkning.

Selv om Schwarz gir uttrykk for vilje til å teste sin ekklesiologiske naturtenkning på Bibelen, står jeg fast på min påstand om at Schwarz ikke foretar de nødvendige refleksjoner om hva Bibelens normativitet innebærer – både i relasjon til den empiriske virkeligheten han henter viktige fakta og kunnskap fra, og når det gjelder teologisk anvendelse av naturkunnskap. Min konklusjon er derfor følgende: Schwarz står – helt sikkert utilsiktet – i fare for å redusere Bibelen som norm til fordel for den biotiske tankemodellen. I denne tenkningen brukes nemlig både empirisk materiale, naturteologi og bibelord tilsynelatende med samme status og verdi.

Sammensetning av elementer til en enhetlig teori om kirkevekst gjør at teorien og «metoden» får et deduktivt preg. Induktiv kunnskap – i dette tilfellet hentet fra den empiriske undersøkelsen, blir også anvendt deduktivt i den sammenhengen den brukes. Ikke noe sted hos Schwarz finnes det altså ansatser til en noe mer kontekstuell tenkning – der kunnskap om menighetens liv og funksjon oppstår i dynamikken mellom bibelmaterialet (som normativt) og empirien, livet og utfordringene menigheten lever i og står overfor i dag i sin egen kontekstuelle sammenheng.

Schwarz' epistemologiske posisjon

Schwarz skaffer seg altså kunnskap om menighetsvirkeligheten gjennom en sammenstilling, harmonisering og allmenngjøring av tre kilder – slik framstillingen foran har vist. Dermed er det også grunn til å spørre om hvilken grunnleggende epistemologi som ligger bak denne tenkningen. Med tanke på den teologiske og kirkelige konteksten der denne tenkningen hører hjemme – altså innenfor kirkeveksttenkning av evangelikal type, kan man si at det er to epistemologiske posisjoner som det kan være aktuelt å drøfte Schwarz' kunnskapstilegnende

metode opp mot: Det som vanligvis kalles kritisk realisme og naiv realisme (jf. Hiebert 1994).

Det som, etter min oppfatning, gjør at Schwartz' epistemologiske tilnærmingsmåte kan karakteriseres som *naiv realisme*, er at han etablerer liten eller ingen kritisk avstand mellom virkeligheten og den kunnskapen som erverves gjennom de tre kildene som tidligere er beskrevet. Naiv realisme karakteriseres nemlig av at ervervet kunnskap er en eksakt refleksjon eller speiling av virkeligheten (jf. Barbosa da Silva og Andersson 1993/96:140). For å bruke Hieberts betegnelse er det er en «one-to-one correlation» (Hiebert 1994:26) hos Schwarz mellom den kunnskap og teori han etablerer og den «verden» og menighetsvirkelighet han søker å beskrive og forklare. Naive realister mener med andre ord at deres teorier og oppfatninger «stemmer» med – eller «speiler» – virkeligheten – og derfor også at deres teorier og oppfatninger er sanne og allment gyldige.

Og her er vi, som vi tidligere har sett, ved et viktig særtrekk ved NaMu, nemlig at Schwarz gjør krav på at hans kirkeveksteori og menighetsutviklende konsept har allmenn eller universell gyldighet. Nå har jeg også tidligere påvist at Schwarz kobler denne store empiriske undersøkelsen sammen med bruk av skriftmateriale og naturanalogi – og setter dette sammen til (for ham) en harmoniserende og enhetlig forklaringsmodell for vekstmekanismene i menigheten eller kirken. Dette er også et typisk trekk ved den naive realistiske epistemologiske posisjon. Hiebert sier: «Because knowledge is exact and potentially exhaustive, there can be only one unified theory. Various theories must be reduced to one» (Hiebert 1994:23).

Hva blir konsekvensene av en slik epistemologi som Schwarz legger til grunn for sin framstilling? Det første som må sies, er at dersom man mener at man har «sett sannheten», og at man har den allment gyldige forklaring på et fenomen, kan man få problemer overfor dem som måtte være uenige. Nå sier Schwarz at han har hørt på kritikerne. Og i boken *Naturlig kirkevækst i praksis* (1999:195f.) svarer han på mange kritiske spørsmål. Men undersøker man spørsmålene og svarene, vil man fort se at de stort sett handler om de bruksmessige sidene ved NaMu, og at de ikke tar opp de mer grunnleggende epistemologiske problemstillingene – slik jeg gjør her. Sett i lys av beskrivelsen av den grunnleggende epistemologiske metoden i NaMu-konseptet tror jeg ikke jeg tar mye feil om jeg påstår at mer fundamental metode- og systemkritikk raskt vil bli parert.

Med den naive epistemologiske grunnholdning som ligger til grunn for Schwarz' biotiske kirkeveksteori, vil det for det andre være vanskelig å forholde seg til «normalvitenskap» – i betydning den vanlige akademiske og vitenskapelige

måte å arbeide med teoridannelse på innenfor teologi. Et problem med Schwarz' arbeidsmåte er da også at han på den ene siden har en sterk argumentasjon for NaMus «vitenskapelige grunnlag», men at han fra en annen side sett ikke lar de empiriske undersøkelsene og resultatene bli offentliggjort for kontroll og debatt i den vitenskapelige verden. NaMus og Schwarz' undersøkelse og teoridannelse står dermed i fare for å bli oppfattet som pseudovitenskap og hyperrasjonalisme – som jeg tidligere har påpekt.

Og endelig – og for det tredje – vil man med den beskrevne epistemologiske tilnærmingen være relativt blind for hvordan den kontekstuelle faktor – kultur og historie – har påvirket tilblivelsen av ens synspunkter eller teorier. I nyere tilnærminger til den epistemologiske problematikken vil nettopp dette være et hovedpoeng. Naiv realisme er da heller ikke lenger «a tenable epistemological position» – heller ikke på evangelikal mark, ifølge Hiebert (1994:26–27). I dag har man innenfor ulike vitenskapsgrener – inklusivt humaniora og teologi – et langt sterkere fokus på det menneskelige element i all kunnskap, enn tidligere. Derfor har man stort sett forlatt den naive realismen til fordel for det som kan kalles *kritisk realisme*. Det som særpreger denne posisjonen, er at vår kunnskap om verden og virkeligheten er delvis eller stykkevis, men den kan – så langt den rekker – allikevel være sann. Vår kunnskap om virkeligheten blir til gjennom en komplisert prosess gjennom persepsjon, tolkning, abstraksjon og generalisering ved fornuften (Barbosa da Silva og Andersson 1993/1996:140).[130]

Tolkningen forutsetter igjen et referansesystem – en referanseramme eller et begrepsapparat, modeller og teorier, som igjen blir gjenstand for vitenskapelig vurdering og drøfting. Vår kunnskap kan derfor sammenlignes med et kart eller en modell av (deler av) virkeligheten – og forteller slik sett om viktige forhold ved denne (ibid.). Men vår kunnskap om virkeligheten kan derfor aldri bli identisk med denne. Teknisk sett, sier Hiebert (1994:30), at vi derfor bør snakke om teologi-*er*, siden hver utgave av teologi er en måte å forstå Guds åpenbaring på innenfor en bestemt kulturell og historisk kontekst.

Hva blir så konsekvensene av denne type epistemologisk refleksjon anvendt på Schwarz' kirkevekstteori? For det første: Sammenstillingen, harmoniseringen og allmenngjøringen av kunnskapskilder – for å komme fram til en samlende beskrivelse og forklaring av virkeligheten – vil måtte forkastes. For det andre: Kunnskapens karakter av å være kontekstuell og «stykkevis» innebærer at man

130) Jeg bruker her betegnelsen kritisk realisme som en generell vitenskapsteoretisk posisjon – uten å drøfte denne i relasjon til andre posisjoner, jf. Gregersen 2004.

blir litt mer forsiktig med å påstå at noe er allmenngyldig. Og for det tredje: Skal noe ha krav på vitenskapelighet i dag, bør man følge den aksepterte veien for å konstruere kunnskap om virkeligheten, det vil si kritisk realisme. Når Schwarz bruker en metode som for lengst er passé, og som vel bare ulike utgaver av fundamentalister anvender i dag, blir påstanden om vitenskapelighet ikke troverdig.

Noen ord om Schwarz' ontologi

Bak enhver epistemologi ligger en mer eller mindre implisitt forståelse av virkeligheten, en ontologi. Derfor er det også grunn til å spørre om hva slags virkelighet menigheten er ifølge Schwarz, og hvordan denne skal beskrives. Schwarz argumenterer også for at hans nye tankemodell – og syn på menighetsvirkeligheten – er «to-polet» (1998:84f.). «Loven om polaritet» er et grunnleggende kjennetegn som han finner igjen i hele skaperverket, sier han. Loven handler om at der hvor det er en kraft, må det også være en motkraft.

Dette er en dynamikk i skaperverket og naturen – som Schwarz umiddelbart overfører på menighetsvirkeligheten. Den samme polariteten finnes derfor i NTs framstilling av menigheten eller kirken, «der […] menigheten [blir] karakterisert med både dynamiske og statiske bilder» (Schwarz 1998:84), for eksempel at den er bygget opp av «levende steiner» (1 Pet 2,5), den er «Kristi kropp», samtidig som den er en «bygning», et «tempel» (Ef 2,21; 4,12; 1 Kor 3,9). Og Schwarz påstår at det er bevist at «menigheter hvor dette er tydelig, til vanlig er sunne og voksende», men problemet er bare at «i de fleste menigheter er […] kretsløpet […] ødelagt» (ibid.:85). Selv om Schwarz kobler Den hellige ånds gjerning både til den dynamiske og den statiske polen, så bidrar begrepsbruken han anvender for å karakterisere de to polene, til å skape et «dualistisk» inntrykk. Han anvender nemlig begrepene tro, Guds ord, kjærlighet, fellesskap, åndelige gaver og videre om den dynamiske polen – mens den statiske polen karakteriseres av menneskelig organisering og «menneskeverk», som han sier. På den statiske siden plasserer han også begreper som lære, etikk, sakramenter, tradisjon, embete, ordninger og slik videre (jf. ibid.:85, 95).

Det ligger imidlertid to farer på lur, ifølge Schwarz (ibid.:86–91), nemlig det han kaller den «dualistiske» og den «monistiske». I Schwarz' terminologi handler monisme om at man betrakter de to polene som én. Dette skal gå ut på at om man har den statiske siden «på plass», det innebærer rett form, lære, program og så videre, så trenger man ikke bekymre seg for den dynamiske siden. Den tradisjonelle kirkevekstbevegelsen med sin teknokratiske tankemodell plasserer

han der (ibid.:88). Den dualistiske tenkemåten er, ifølge Schwarz, den typisk spiritualistiske tenkemåten – der man betrakter former, programmer, strukturer og institusjoner som åndelig irrelevante, «kanskje til og med skadelige», som han selv sier.

Sett i relasjon til mulige ekklesiologiske ontologiske posisjoner som man kjenner fra teologihistorien, kan man også si at Schwarz med sin beskrivelse av menighetsvirkeligheten unngår å havne i en ontologisk-reduksjonistisk posisjon. Ontologisk reduksjonisme vil i ekklesiologisk sammenheng inntreffe når man i iveren etter å understreke at menigheten eller kirken må ses på som én virkelighet, og der man ønsker å ta det menneskelige fellesskapet på alvor som en reell menneskelig virkelighet, nøyer seg med å beskrive det som er særegent ved menigheten eller kirken, som en spesiell trosrelasjon til en transcendent Gud (jf. Haugsnæs 2004:20). Selv om den type monisme som Schwarz tar avstand fra, går på litt andre forhold enn den ontologiske monisme som ligger bak det jeg her kaller en reduksjonistisk ekklesiologisk ontologi, er det helt klart at han ikke kan karakteriseres som ekklesiologisk reduksjonist.

Med sin forståelse og beskrivelse av den dualistiske og spiritualistiske fare kan det også virke som at Schwarz unngår å havne i det synet på menighetsvirkeligheten som betrakter menigheten eller kirken som åndsskapt størrelse som den primære og viktigste «virkeligheten», mens det menneskelige fellesskapet nærmest ender opp som en slags skinnvirkelighet og en svært ufullkommen størrelse.[131] Schwarz' problem er imidlertid at han samtidig som han – rosverdig nok – tar avstand fra dualisme av spiritualistisk type, havner i en teologisk-dualistisk beskrivelse av menighetsvirkeligheten – inspirert av naturens to-polethet. Alt i alt tror jeg det kan være riktig å si at Schwarz' epistemologiske tilnærming får som ontologisk konsekvens en beskrivelse av menighetsvirkeligheten som har et relativt markert dualistisk preg. Forsøket på å gi en teologisk beskrivelse av menighetsvirkeligheten som to-polet (lik naturen) framstår like «konstruert» som resten av Schwarz' teoretiske tankekonstruksjon. Han skaper nemlig en indre logikk som gjør at tenkningen kan virke tilforlatelig, men vurdert teologisk og vitenskapsteoretisk må virkelighetsbeskrivelsen karakteriseres som uholdbar.

Som ontologi å betrakte må Schwarz' beskrivelse av menighetsvirkeligheten kunne karakteriseres som *ontologisk realisme*. På grunn av tidligere nevnte

131) Dette synet finnes i teologihistorien representert hos markerte teologer som Barth og Bonhoeffer (jf. Hegstad 2009:27), og det har til en viss grad preget ekklesiologien til menigheter og kirkesamfunn på det som er blitt kalt «reformasjonens venstreving».

«overslag» fra hans epistemologiske tilnærming får også hans ontologi preg av å være *naiv* – der beskrivelsen av virkeligheten får et absoluttistisk og «pågripelig» preg. (Denzin (2008:257) bruker begrepet *apprehendible*. Et slikt syn innebærer at man mener at virkeligheten er slik man påstår at den er – eller som man beskriver den. Alternativet ville ha vært en ontologi av *kritisk* type – som vil hevde at den menneskelige (inkludert menighetens) virkelighet er formet av sosiale (historiske, kulturelle, politiske, økonomiske og så videre) forhold (ibid.),[132] og dette vil måtte få konsekvenser både for epistemologisk tilnærming og for metodebruk i utforskningen og beskrivelsen av menighetsvirkeligheten.

Den biotiske tenkemåtens funksjon i NaMu som praktisk menighetsutviklende konsept

NaMus funksjon som «populær organisasjonsoppskrift»

Hvordan kan man si at Schwarz' biotiske kirkeveksttenkning forholder seg til praksis? Brukersiden av NaMu-konseptet kan etter min oppfatning vurderes ut fra to perspektiver. Det første er et «helhetsperspektiv» – der man ser på hvordan tenkningen og konseptet presenteres for og «selges» inn i menigheter. I det følgende kommer jeg til å bruke K.A. Røviks teori om populære organisasjonsoppskrifter for å karakterisere Schwarz' tenkning og konsept – som en populær organisasjonsoppskrift på kirkelig mark. Det andre perspektivet er den faktiske brukersituasjon – og spørsmålet hvorvidt den «vekstautomatisme» som Schwarz beskriver i sin kirkevekstteori, faktisk skjer eller inntreffer i menigheter som bruker konseptet.

I min bok *Konsept og endring* (2011) mener jeg å kunne påvise en stor grad av parallell mellom såkalte «populære organisasjonsoppskrifter» slik Røvik (1998) beskriver slike i en sekulær sammenheng, og det jeg kaller «kirkelige utgaver» av slike. I mitt tilfelle handler dette om NaMu-konseptet, og i tillegg menighetsutviklende materiale fra de amerikanske menighetene Willow Creek og Saddleback

132) Dette er en type ontologisk realisme som J.R. Searle karakteriserer som *subjektiv*. Searle skiller nemlig mellom objektiv og subjektiv realisme (1995:27). Den objektive bygger på harde fakta (fjell, atomer, steiner, osv.), mens den subjektive realismen handler om «myke» fakta – der det er den menneskelig skapte verden og mellommenneskelige forhold som står i fokus.

(jf. Råmunddal 2011a:33–36, 67–72). Vurdert som populær organisasjonsoppskrift på kirkelig mark er det slik at både den mer teoretiske overbygningen og den mer strategiske og praktiske delen av NaMu-konseptet brukes både i markedsføring og i den anbefalte praktiske anvendelsen av konseptet.

Noen ord om som karakteriserer NaMu-konseptet som populær organisasjonsoppskrift på kirkelig mark: Røvik definerer «institusjonaliserte organisasjonsoppskrifter» som «[…] en legitimert oppskrift på hvordan man bør utforme utsnitt eller elementer av en organisasjon. Det er en oppskrift som fenger og som har fått en forbilledlig status for flere organisasjoner». At en oppskrift er «institusjonalisert», betyr «at den innenfor en periode av mange blir oppfattet og gjerne omtalt som den riktige, den hensiktsmessige, den effektive, den moderne – og sågar den naturlige måten å organisere på» (Røvik 1998:13). Og det typiske for disse moderne og populære organisasjonsoppskriftene, sier Røvik, er at de blir spredt langt og fort – «over hav og mellom verdensdeler, nasjoner og organisasjoner» (ibid.:16).

Et typisk kjennetegn på slike oppskrifter er at de er ment å skulle gi svar på det Røvik kaller «tidstypiske» problembeskrivelser (ibid.:126–132). Og Røvik viser til at slike oppskrifter tilbyr *forenklinger* som organisasjoner gjerne etterspør – og at konseptene forsøkes *vitenskapeliggjort* og dermed å bli framstilt som fakta. Om denne vitenskapeliggjøringen sier Røvik at den virkeligheten og de problemene som konseptet framstiller «ofte pakkes inn i en rasjonalistisk språkdrakt og presenteres som objektive fakta, noe som er observert og dokumentert, og som fremstilles som nært opp til *vitenskapelig* baserte innsikter» (ibid.:130). Røvik henviser på dette punktet også til forskere som har vist hvordan «common sense» virker mer overbevisende på organisasjonsmedlemmer dersom det gis et pseudovitenskapelig preg. Det avspeiler at rasjonalitet og vitenskap oppfattes som synonymt med objektivitet og sannhetssøking, og har et enormt legitimerende potensial i vår kulturkrets (jf. Røvik 1998:130).

Som leseren sikkert allerede har oppdaget, er det ikke vanskelig å trekke klare paralleller fra de utvalgte kjennetegnene på populære organisasjonsoppskrifter og NaMu. Dette konseptet brukes nemlig både til å «utforme» deler av de menighetenes liv og organisasjon som bruker det. Og konseptet har helt klart fått en forbilledlig status for mange. I tillegg stemmer det jo også at konseptet i løpet av få år «har spredt seg langt og fort», for å bruke Røviks ord. I min undersøkelse av to norske menigheter, en frikirkelig og en folkekirkelig, som bruker dette konseptet (jf. Råmunddal 2011), kom det fram at en anså NaMu som den mest hensiktsmessige og naturlige måten å organisere menigheten på

i dag. Dessuten mente man også at konseptet besvarte problemstillinger som menigheten sto overfor i dag. Min undersøkelse viste også at det var svært få i de aktuelle menighetene som problematiserte konseptets påståtte vitenskapelighet og allmenngyldighet.

Det forhold at NaMu-konseptet kan karakteriseres som en populær organisasjonsoppskrift på kirkelig mark, kan si noe om konseptets karakter og hvordan det bør vurderes ut fra en brukersynsvinkel. Det er en «oppskrift» – blant mange – på hvordan menigheter kan drive menighetsutviklende arbeid. Det er også «populært» i den betydning at det kan være lett tilgjengelig for folk flest, men også at det må vurderes som en ikke-faglig begrunnet tilnærming til menighetsutvikling. Konseptets eget krav på nettopp å være faglig, vitenskapelig og allment gyldig må altså ses på som en salgsmessig presentasjonsmåte som er typisk for denne type konsepter eller oppskrifter.

Hvilken rolle spiller den biotiske tenkningen i praksis?

Det er mye som tyder på at Schwarz' biotiske kirkevekstтenkning i all hovedsak fungerer som forklarende teori til hvordan vekst skjer og kan påvirkes i menigheter. Tenkningen fungerer som en slags teoretisk overbygning for NaMu som praktisk menighetsutviklende konsept. Det spørsmål som kan være relevant å stille på denne bakgrunnen, er om teorien faktisk «virker» eller «stemmer». Kommer veksten i menigheten «av seg selv» – slik den gjør i naturen – om man følger NaMus menighetsutviklende program? Blir det slik man har skapt forventninger om i «innsalget» av tenkningen og konseptet?

Skulle man svare fyllestgjørende på disse spørsmålene, ville det kreve relativt omfattende undersøkelser om virkningen av bruken av dette konseptet. Men som et antydende svar kan jeg vise til min egen forskning i de nevnte to norske menighetene (jf. Råmunddal 2011a). Min undersøkelse av disse to tyder på at man ikke har opplevd noen «vekstautomatikk» – selv om man over år har brukt NaMus anbefalte framgangsmåte. Med forbehold om at situasjonen kan være annerledes i mange andre menigheter, kan det mine to casemenigheter opplevde i denne sammenhengen, i hvert fall tas som et tegn på at dette med vekstautomatisme ikke er så enkelt som det kanskje kan virke som, når man leser Schwarz' teori.

Et annet forhold jeg mener å ha grunnlag for å kunne hevde ut fra min forskning i de nevnte to menighetene, er at det kan se ut som om – at i den praktiske anvendelse av Schwarz' tenkning i menigheter – synes den teoretiske overbygningen av konseptet ikke å spille noen framtredende eller stor rolle. Den biotiske teorien kan nok ha fungert som et slags overbevisende salgsargument,

men i det daglige menighetsutviklende arbeidet er det den praktiske, systematiske og strategiske delen av konseptet som brukes. Man tar menighetstesten, man arbeider med den såkalte minimumsfaktoren, man har fokus på forbedring av alle kvalitetsområdene som NaMu i stor grad handler om og slik videre, uten at dette arbeidet nødvendigvis begrunnes i den biotiske teorien.

Og slik jeg vurderer det, har NaMu som et praktisk menighetsutviklende konsept (uten den teoretiske overbygningen) mange sterke sider og elementer som det kan være nyttig å få satt fokus på i menigheter. Dette gjelder blant annet behovet for bedre kvalitet på ulike områder og fokuset på behovet for mer langsiktig og planmessig menighetsutviklende arbeid. Dette forhindrer ikke at det også finnes et stort utviklingsbehov i NaMu, som praktisk menighetsutviklende konsept. Ikke minst ville det være nyttig å utvikle en terminologi som kan kommunisere både med mer etablert ekklesiologi, organisasjonsteori og -praksis. Skulle jeg til slutt våge meg til å gi et råd til NaMu-veiledere og -brukere, så måtte det være å sette mye av den teoretiske overbygningen som konseptet har, til side – og satse på utvikling av de praktiske kvalitetsforbedrende elementene med tanke på anvendelse i ulike menighetstyper.

Konklusjon

Hensikten med dette kapitlet har vært å gi et teologisk og vitenskapsteoretisk begrunnet svar på spørsmålet om menighetsutvikling er «naturlig» i den forstand som Schwarz påstår at den er, i hans biotiske kirkevektteori. Jeg mener å ha grunnlag for å si at det ikke finnes holdepunkt for å påstå at menighetsutvikling er «naturlig» – i hvert fall ikke i den forstand Schwarz hevder. Jeg har argumentert med at Schwartz' teori kan sies å være en type (hyper)rasjonell tankekonstruksjon – der sammensetningen, harmoniseringen og allmenngjøringen av tre kunnskapskilder står sentralt – nemlig: empiriske data, bibelmateriale og naturkunnskap som overføres på menighetsvirkeligheten. Denne tankekonstruksjonen kan virke «logisk» og rasjonell, slik Schwarz framstiller den, men på grunn av sammenstillingen og harmoniseringen av så vidt forskjellige kildetyper – må man kunne si at Schwarz' biotiske teori ikke er logisk konsistent i vitenskapsteoretisk forstand.

Schwarz' teoretiske konstruksjon mener jeg også å ha påvist at bygger på såkalt *naiv realisme* – beskrevet med epistemologisk terminologi. Dette kan

sies å være en kunnskapsteoretisk posisjon som de fleste også innenfor den teologifaglige verden vil vurdere som lite holdbar i dag. Ontologien bak Schwarz' ekklesiologiske tenkning vil – ikke uventet, siden han kan plasseres innenfor en evangelikal og konservativ teologi – måtte karakteriseres som realistisk og ikke-reduksjonistisk. Men hans ekklesiologiske ontologi får på grunnlag av Schwarz' «naturavhengige» beskrivelse av menigheten som «to-polet», et dualistisk preg. Dette er en beskrivelse som må kunne karakteriseres som både uvant og uklar, vurdert ut fra vanlig ekklesiologisk språkbruk. Dersom min tolkning av Schwarz er korrekt og rimelig, kan man si at Schwarz' biotiske kirkevekstteori bygger på et teologisk og vitenskapsteoretisk sviktende grunnlag – både hva gjelder epistemologi, ontologi, og logikk og metodologi.

Siden Schwarz' kirkevekstteori, – med påstanden om at menighetsutvikling er «naturlig», og med den påståtte «vekstautomatisme» – kan sies å ha implikasjoner for synet på praksis, har det vært av interesse for meg også å si noe om forholdet mellom (vekst)teori og (menighetsutviklende) praksis. Her har jeg på den ene siden vist til at NaMu-konseptet må behandles som et helhetlig konsept – og der også den biotiske teorien absolutt må sies å spille en rolle i presentasjonen og markedsføringen av NaMu som en praktisk anvendbar organisasjonsoppskrift på kirkelig mark. Og på den andre siden har jeg påpekt at det ikke ser ut til at den teoretiske overbygningen spiller noen særlig rolle for den praktiske bruken og anvendelsen av konseptet. Dette kan skyldes at flere brukere har oppdaget at teorien faktisk ikke stemmer så godt med virkeligheten: Veksten kommer ikke nødvendigvis «automatisk». Men det kan også bety at det ikke er en «nødvendig» sammenheng mellom den overordnede kirkevekstteori og anvendelsen av konseptet.

Litteratur

Alfsvåg, K. (2004). Kirkens vesen og vekst: Teologiske perspektiver på nyere kirkeveksttenkning. I: *Norsk tidsskrift for misjon* 1/2004. Oslo: Egede-instituttet

Barbosa da Silva, A. og M. Andersson (1993/96). *Vetenskap og människosyn i sjukvården. En introduktion till vetenskapsfilosofi och vårdetik.* Malmö: Svenska hälso- og och sjukvårdens tjänstemannaförbund.

Dokka, T. Skard (2000). Anvendt ekklesiologi. I: *Sine nomine*, 2 (1), side 4–5. Universitetet i Oslo.

Denzin, N.K. & Y.S. Lincoln (eds.), (2008). *The Landscape of Qualitative Research*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Føllesdal, D. og L. Walløe (2000). *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Engedal, L.G. (2007). Bokanmeldelse av Christian A. Schwarz' bok (2005): Nådegavenes 3 farger. Et treenighetsperspektiv på hvordan du kan oppdage og utvikle dine nådegaver. I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* 2/2007.

Gregersen, N.H. (2004). Critical Realism and Other Realisms. I: R.J. Russell (ed.), *Fifty years in science and religion,* (side 77–95). Aldershot, UK: Ashgate.

Langdridge, D. (2006). *Psykologisk forskningsmetode. En innføring i kvalitative og kvantitative tilnærminger.* Trondheim: Tapir.

Hegstad, H. (2007). Bokanmeldelse av Christian A. Schwarz' bok: Fargelegg din verden med Naturlig menighetsutvikling. Å erfare alt det Gud har skapt deg til å være. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 24 (2), side 64–66.

Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Hiebert, P.G. (1994). *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

Råmunddal, L. (2011). *Konsept og endring. En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes*. Tapir Akademisk Forlag/KIFO Perspektiv.

Røvik, K.A. (1998). *Moderne organisasjoner. Trender i organisasjonstenkningen ved tusenårsskiftet*. Bergen: Fagbokforlaget.

Sahlberg, G. (2007). Animal magnetism och naturlig församlingstillväxt. I: *Forum för Tro, Kultur och Samhälle,* 2007:1, side 40–43.

Schwarz, C.A. (1999). *Paradigm shift in the church. How natural church development can transform theological thinking*. St. Charles, Ill.: ChurchSmart Resources.

Schwarz, C.A. (1998). *Naturlig kirkevekst. Åtte kvaliteter ved sunne menigheter.* Evenskjer: K-vekst.

Schwarz, C.A. (1999). *Nådegavetesten. Oppdag dine nådegaver*. Evenskjer: K-vekst.

Schwarz, C.A. (2007). *Fargelegg din verden med Naturlig menighetsutvikling. Å erfare alt det Gud har skapt deg til å være.* Evenskjer: K-vekst.

Searle, J.R. (1995). *The Construction of Social Reality*. London: Penguin.
Sødal, H.K. (red.), (2002). *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunnskap*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

KAPITTEL 11

Menighetsutvikling som praktisk-teologisk fag

En drøfting av fag-metodiske og teologisk-strategiske spørsmål [133]

Innledning

Spørsmålet jeg stiller i dette kapitlet er todelt: 1) Hvordan bør faget menighetsutvikling rent fag-metodisk tilrettelegges – og 2) hvilke teologisk-strategiske føringer styrer fagprofil og opplegg? Begrepet *fag-metodisk* går på hvordan faget begrunnes, tilrettelegges og utvikles som praktisk-teologisk fag. Og begrepet *teologisk-strategiske føringer* går på hvordan de mer ideologiske og teologiske standpunkt og forutsetninger som er valgt, påvirker fagutviklingen og dermed også de strategiske tanke- og handlingsvalg som kirken eller menigheten anbefales å ta. I stor grad kan man si at beskrivelsen av slike teologisk-strategiske føringer springer ut av den konteksten der faget bedrives. Her handler konteksten primært om et masterprogram i ledelse og menighetsutvikling.[134] Denne masterutdanningen tilbys av tre frikirkelige institusjoner i Skandinavia.[135]

---

133) Denne teksten har i ulike utgaver blitt brukt i masterundervisning og har vært gjort tilgjengelig for studentene i kompendiet *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse,* 2013/2019, J.I. Jenssen, L. Råmunddal og A. Barbosa da Silva (red.).

134) Se: http://ansgarhogskole.no/master-i-ledelse-og-menighetsutvikling#Innhold.

135) Disse tre institusjonene er med i dette mastersamarbeidet: Örebro Teologiska Högskola, i Sverige, Høyskolen for Ledelse og Teologi, og Ansgar høyskole for teologi, musikk og psykologi i Norge.

Men før jeg sier mer om dette, noen ytterligere begrepsdefinisjoner: Når ordet *menighet* brukes, er det for å betegne det lokale fellesskap av kristne. Begrepet *kirke* brukes om den universelle kirken, eventuelt den konfesjonelle kirkestørrelsen. Som kjent brukes i den greske teksten ordet *ekklesía* for begge. *Menighetsutvikling* forstår jeg i tråd med Harald Hegstad som «et målrettet arbeid for å sette menigheten i bedre stand til å være det den er kalt til å være, og gjøre det den er kalt til å gjøre» (Hegstad 2003:6).

Menighetsutvikling tilrettelegges her som et praktisk-teologisk fag, og *praktisk teologi* kan defineres som «…den vitenskap som kritisk og konstruktivt ledsager kirkens praksis i dens selvoppbyggende og ekspanderende gjerning i verden» (Skjevesland, 1984:4).[136] En kan også si at i den praktiske teologien reflekterer man teologisk og kritisk over kirkelig praksis (Swinton & Mowat, 2006:6). I denne sammenhengen er det menighetsutviklende tenkning og praksis som er gjenstand for slik kritisk praktisk-teologisk refleksjon. Tradisjonelt har fag som: liturgikk, hymnologi, homiletikk, kateketikk, pastoralpsykologi, pastorallære, diakoni, kirkekunnskap og kirkerett – ligget inne i disiplinen praktisk teologi. I denne rike fagflora har altså faget menighetsutvikling funnet sin plass de siste årene.

Olav Skjevesland bruker betegnelsen «pastoralteologi» i betydningen «læren om menighetsoppbygging» (Skjevesland, 1993:22). Han viser i denne sammenhengen til nyorienteringen i bruk av fagbetegnelsen som har skjedd de siste tiår. Historisk sett har nemlig fagbetegnelsen *pastoralteologi* gjerne vært brukt om den delen av den praktiske teologien som har hatt fokus på prestens eller pastorens personlige forutsetninger for tjenesten, den pastorale grunnholdning, *ethos*, fromhetsliv, og slik videre, og handlet slik sett om den mer spesifikke pastorale siden ved prestens eller pastorens tjeneste i menigheten.[137] Slik fagbetegnelsen «pastoralteologi» i dag forstås, sier Skjevesland (1993:23-24), «er det *hele menighetsfellesskapets vekst og utvikling* som er i fokus». I denne tjenesteutøvende menighetshelhet inngår selvfølgelig presten eller pastoren – sammen med øvrig lederskapet – som en viktig del. Men fokuset er hele tiden på samspill av faktorer og tjenester som må virke sammen for at menigheten skal vokse eller bygges opp.

136) Det vises for øvrig til Skjevesland (1999) for en innføring i praktisk teologi i norsk tradisjon.

137) En oversikt over norske pastoralteologiske bidrag i denne tradisjonen gir Skjevesland (Skjevesland 1993:8-9).

Menighetsbygging, som er den fagbetegnelse som Skjevesland bruker i den nevnte boken, er et begrep og har i seg sterke assosiasjoner til det nytestamentlige materialet om oppbygging av menigheten som en åndelig størrelse (jf. Skjevesland, 1993:15-16). Grunnordet i NT er *oikodome* som konkret har med husbygging å gjøre, sier Skjevesland. I overført betydning snakkes det altså om oppbyggingen av menigheten som tempel for Den hellige ånd og som huset av levende steiner (jf. Ef 2,21; 1 Pet 2,4f.). Ordet *menighetsvekst*, som er det begrepet som har vært mest vanlig innenfor kirkevekstbevegelsen (jf. Jenssen 1995), har med samme sak å gjøre. Paulus bruker ordet vekst som et parallellord til oppbyggelse av menigheten (jf. Ef 4,12-13), (Råmunddal, 1997:34-35). I denne framstillingen av faget menighetsutvikling kommer jeg til å bruke begge begrepene menighetsoppbygging og menighetsvekst som synonymer til menighetsutvikling. Og når jeg her velger å bruke fagbetegnelsen menighetsutvikling, legger jeg inn det anliggendet som Skjevesland peker på: Menighetsutvikling handler om *hele menighetsfellesskapets vekst og utvikling gjennom samspillet av faktorer og tjenester*. Begrepet *utvikling* kan være nyttig også fordi det gir signaler om *forandring* – kanskje både som en forutsetning for og som et viktig element i utviklingen.

I første del av kapitlet kommer jeg til å redegjøre for en del fag-metodiske spørsmål som: fagdefinisjon, beskrivelse av fagets innhold, faglig kontekst og den tverrfaglige tilnærmingen. Ikke minst ønsker jeg å gi en begrunnelse for hvorfor det er viktig å betrakte menighetsutvikling som en planlagt og varig prosess. I andre del av kapitlet forsøker jeg å sammenfatte noen av de grunnleggende teologisk-strategiske føringene faget har – slik det her forstås og framstilles.

Fag-metodisk tilrettelegging

Fagdefinisjon og beskrivelse av fagets innhold

Som nevnt i innledningen definerer Harald Hegstad menighetsutvikling som «et målrettet arbeid for å sette menigheten i bedre stand til å være det den er kalt til å være, og gjøre det den er kalt til å gjøre» (Hegstad, 2003:6). Og dette er en svært god definisjon for å forklare hva menighetsutvikling «som fenomen» dreier seg om, og det er en definisjon man kan bruke for å forklare menigmann om hva man holder på med når man driver med menighetsutvikling. En definisjon av *faget* menighetsutvikling, slik jeg forstår det og tilrettelegger det, kan lyde

som følger: *Faget menighetsutvikling handler om – på et teologisk og empirisk grunnlag – å identifisere hvilke faktorer som påvirker menighetsutvikling, beskrive den enkelte faktor og endelig vise hvordan faktorene kan samvirke for menighetens utvikling og vekst. Målsettingen for faget er å etablere et helhetlig syn på – og en helhetlig praksis for – målrettet menighetsutviklende tenkning og prosess.*

Ut fra denne definisjonen vil det altså være viktig å identifisere, enkeltvis analysere og sammenholde de viktigste faktorer som påvirker menighetsutvikling. Siktemålet er å klargjøre faktorenes enkeltvise, interaktive og samlede innflytelse og betydning for utvikling og vekst i en menighet. Menighetsutvikling bør altså ha med menighets*vekst* å gjøre. Dermed melder spørsmålet seg om hvilken type menighetsutvikling det er som bidrar til vekst. Framstillingen bygger i stor grad på følgende antakelse eller arbeidshypotese om hva som vil bidra til stabil utvikling og vekst i en menighet: *Skal en menighet oppleve vedvarende og stabil utvikling og vekst, må de viktigste innvirkende faktorer i vekstprosessen identifiseres, analyseres enkeltvis og dessuten utvikles interaktivt til et i et helhetlig syn og en helhetlig praksis.* [138]

Likt den tradisjonelle kirkevekstbevegelsen, er denne forståelsen av menighetsutvikling opptatt av utviklings- og vekstprosesser i en menighet – ut fra spørsmålet: Hva hindrer stabil utvikling og vekst, og hva kan fremme slik utvikling og vekst?[139] I den presenterte arbeidshypotesen er det også tatt med et par kvalitetsbeskrivende ord, nemlig at veksten har som mål å være *vedvarende* og *stabil*. Hva det er som kan gjøre menighetsveksten vedvarende og stabil, vil altså være et sentralt spørsmål gjennom hele prosjektet. Menighetsvekst kan betraktes fra minst to synsvinkler: Den ene siden ved veksten, og som faktisk ser ut til å være en hovedsak for de nytestamentlige forfatterne, er at all vekst kommer fra Gud og skapes ved Guds Ånd (1 Kor 3,5-9). Den andre siden ved vekst, om man betrakter det i naturen eller i Guds rike, er at vekst kan *hindres* og den kan *påskyndes*. Begge sidene ved veksten må imidlertid tas på alvor. Jeg kommer mot slutten av artikkelen tilbake til dette misjonale- og vekstorienterte perspektivet.

De faktorene (jf. foregående definisjon på menighetsutvikling) har jeg forsøkt å identifisere og beskrive ut fra ut fra en grunnleggende ekklesiologisk modell

138) Hvordan menigheten faktisk fungerer under bestemte historiske forhold og i bestemte settinger, kan beskrives og vurderes empirisk. Hvordan menigheten *bør* fungere, beskrives og vurderes i et teologisk-normativt perspektiv.

139) For en kritisk vurdering av den tradisjonelle kirkevekstbevegelsen, se Alfsvåg (2004).

som presenteres i artikkelen *Hva handler menighetsutvikling egentlig om?* (Se kapittel 7, og spesielt figur 1). Her gis en kort presentasjon av det som i fagdefinisjonen ovenfor kalles «innvirkende faktorer».

Den historiske faktoren består både av bibelsk norm og kirkelig tradisjon (se figur 1, kapittel 7). Det normative grunnlaget for all teologi og menighetstenkning, finnes i kirkens kanon, dvs. skriftene i GT og NT. Selv om kirkesamfunnene tolker Bibelen som teologisk normgrunnlag noe forskjellig, ser alle samtidig på de nytestamentlige skriftene som normative for ekklesiologi og menighetsliv.[140] Den normative delen av den historiske faktoren handler om følgende spørsmål: Hvilke konsekvenser bør det få for menighetsutviklende tenkning og praksis at Bibelen, og spesielt NT, taler normativt om menighetens natur og oppdrag? Kirkelig tradisjon har sammenheng med den historiske kontekst som menigheten står i. Alle menigheter og kirkesamfunn står jo i en eller annen historisk-konfesjonell kontekst, og det er svært viktig å vite noe om hvordan dette virker inn på det menighetsbyggende arbeid. Et sentralt spørsmål i denne sammenhengen, er følgende: Hvilken rolle spiller de konfesjonelle tradisjonene for det menighetsbyggende arbeid i dag?[141]

Det man kan kalle *den teologiske eller «dynamiske» faktoren* er betegnelsen som her brukes om det de bibelske skriftene sier om kirkens identitet og oppdrag i verden. Kirken framstår også som en «størrelse» i verden som er unik og speiell – bl.a. i den forstand at det er Den hellige ånd som er kirkens og menighetens skaper, livgiver og dynamiske kraft – også må få en avgjørende betydning for hvordan menighetsutvikling tenkes og praktiseres. Her ligger det spørsmål av stor prinsipiell og praktisk karakter: Hvilke konsekvenser bør det få både for vårt grunnleggende syn på menigheten eller kirken og for det praktiske menighetsutviklende arbeidet at kirkens primære identitet må uttrykkes i teologiske termer (eksempelvis at den er Guds folk, Kristi kropp og Åndens fellesskap), og hvilken betydning for menighetsutviklende tenkning og praksis bør det få at Guds Ånd er menighetens skaper, opprettholder og dens «dynamiske» kraft?[142]

---

140) Jf. artikkelen: *Teologisk normativitet og menighetsutvikling* (se kapittel 8 i denne boken).

141) Jf. artikkelen: *Konfesjonelle tradisjoner – problem eller mulighet?* i: Scandinavian Journal for Leadership & Theology, 4 (2017), http://sjlt-journal.com/ (og kapittel 9 i denne boken).

142) Karl Inge Tangen har skrevet kapitlet: Den hellige ånds plass og rolle i menighetsutvikling, i: *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse. Kompendium for Master i ledelse*

Den organisatoriske eller strukturelle faktoren har å gjøre med den andre dimensjonen i kirkens identitet, nemlig at kirken samtidig som den er en teologisk og Åndsskapt størrelse i verden, er den samtidig fullt ut en mennekselig og sosiologisk størrelse. Det er en krevende øvelse for alle som som søker å tenke ekklesioloigsk å tenke «rett» og bibelsk om forholdet mellom disse to kirkens dimensjoner. Farene er at man underdriver det menneskelige og overdriver det åndelige, og vise versa. Hvor man havner i sin tenkning om forholdet mellom kirkens to dimensjoner vil også få betydning for spørsmål som har med kirkens eller menighetens organisasjon og ledelse å gjøre. Spørsmål som har med menighetsordning, organisasjon og ledelse å gjøre, har imidlertid vist seg å være kompliserte i kirkelig sammenheng. Grunnen til dette er at man må ta hensyn til både teologisk-normative, historisk-konfesjonelle og tidsmessig-funksjonelle spørsmål. I denne boken vil imidlertid fokus være på en nokså isolert problemstilling: Hva kjennetegner strukturer som fremmer og ikke hindrer vekst i en menighet?[143]

Den kontekstuelle faktoren er det begrep jeg bruker om det som har å gjøre med menighetens behov for å være *tidsrelevant*. Det er den samtidskontekst, som ethvert byggende menighetsarbeid må ta hensyn til, som er i fokus. Sentrale spørsmål i vårt arbeid med denne faktoren blir: Hvordan påvirker samtidskulturen menighetsutviklende tenkning og arbeid, og hvilken betydning har det å bli samtids- eller kulturrelevant for utvikling og vekst i en menighet?[144]

I en viss forstand kan man også snakke om *faktoren tidsflyt*, som er angitt med horisontale piler i modellen i figur 1, kapittel 7. Teologiske uttrykt kan tidsflyt-faktoren handle om det man kan kalle *en eskatologisk faktor* som signaliserer at kirken eller menigheten alltid er på vei mot en fullendelse, nemlig det fullkomne Gudsriket. Et slikt perspektiv vil alltid handle om at kirken eller menigheten allerede her i tiden foregriper Gudsrikets goder og velsignelser, men at troens folk samtidig lever i håpet om en framtidig fullendelse. Som eskatologisk størrelse kan

---

og menighetsutvikling, 2014/2019.

143) Jan Inge Jenssen har skrevet kapitlet: Organisering og ledelse for menighetsutvikling, i: *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse. Kompendium for Master i ledelse og menighetsutvikling,* 2014/2019.

144) Bjørn Øyvind Fjeld behandler denne tematikken i artikkelen: *Kulturrelevans og menighetsutvikling*, i: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 3 (2016), http://sjlt-journal.com/no4/konfesjonelle-tradisjoner-problem-eller-mulighet/.

man også si at menigheten er *misjonal*, noe som handler om at menigheten, som Gudsrikets representant i verden, er sendt av Gud for å være til stede i sin egen tid og kultur med evangeliet om Jesus Kristus. I et historisk utviklingsperspektiv, eller sosiologisk og organisatorisk forstått, handler faktoren tidsflyt i stor grad om *forandring og utvikling* som man bør ta hensyn til i menighetsutviklende tenkning og praksis.

Om den faglige konteksten og den tverrfaglige tilnærmingen

Noe av særpreget menighetsutvikling har som praktisk-teologisk fag er at det vil være tverrfaglig. Det vil nemlig måtte inkluderer elementer fra flere av teologifagets disipliner, og det vil måtte hente inn perspektiver og elementer eksempelvis både fra organisasjons- og ledelsesfag og fra religionssosiologi og kulturkunnskap. Her er en kort oversikt over fagområder som inngår i den tverrfagligheten jeg her snakker om:

Kirkevekstfaget og missiologien, misjonsvitenskap, hører saklig hjemme under overskriften praktisk teologi. Misjonsvitenskapen har utviklet seg til en selvstendig teologisk disiplin. Kirkevekstfaget kan plasseres som en del av missiologien, eller den kan opptre som en mer selvstendig del av praktisk teologi. I sammenhengen her er det imidlertid ikke den formelle plasseringen av disse fagene som er poenget, men heller å påpeke at både missiologi og kirkevekst vil kunne gi verdifulle bidrag både til vårt fokus på «vekst», og til spørsmålet om kontekstualisering, tidsrelevans og struktur. Kirkevekstfaget handler på mange måter om å avdekke hva som kan hindre vekst i kirkeliv og kristen misjon og å beskrive hvilke faktorer og virkemidler som er mest relevante til enhver tid i vekstarbeidet. Her vil både teologiske og sosiologiske faktorer spille en rolle.

Missiologien kan sies å være den vitenskapen som gjør den kristne misjon til gjenstand. I missiologien arbeider man med misjonens historie og med misjonens teologi, men også med det praktisk teologiske – eller metodiske – aspektet. Et sentralt tema i missiologien er spørsmålet om kontekstualisering og «stedegengjørelse» av forkynnelse og budskap (Berentsen, Engelsviken, & Jørgensen, 1994). Her er det mye å hente når man skal forsøke å si noe om hva det vil si for en menighet å være tidsrelevant, være nær mennesker i sin egen tid og sin egen kultur.

En viktig teologisk disiplin som også er premissleverandør til en teologi for det menighetsbyggende arbeid, er *bibelvitenskapen,* der bibelteologien om kirken eller menigheten står svært sentralt. Spesielt gjelder dette den mer normative og prinsipielle beskrivelse av det menighetsbyggende arbeid. Bibelen, og spesielt Det nye testamentet, står i en særstilling når det gjelder vår forståelse både av hva menigheten egentlig er og hva dens oppdrag er. Befatter man seg med menighetstenkning og menighetsdrift, vil man altså på en eller annen måte – og på et eller annet tidspunkt, måtte forholde seg til hva Bibelen sier om saken. Bibelvitenskapen og bibelteologien, er historisk orientert. Det innebærer at man med historiske metoder og verktøy vil forsøke å komme nærmest mulig det som ligger i det *historiske vitnesbyrd* om menigheten eller kirken. Et viktig spørsmål man kan stille seg, kan være: Hva sier Bibelen og spesielt Det nye testamentet om hva menigheten er og hva dens oppdrag er? Svarene man får på slike spørsmål, vil alltid få *normative konsekvenser* for hvordan man mener man bør tenke og drive menighet i dag.[145]

Dogmatikken og spesielt *ekklesiologien* – læren om kirken eller menigheten – er den delen av den teologiske fagkretsen som er spesielt nyttig med tanke på å avklare normativitetsspørsmålet. Det systematisk-teologiske arbeidet, der dogmatikken hører hjemme, er, til forskjell fra det bibelvitenskapelige, ikke bare historisk fokusert, men også normativt og aktuelt. Målet med det dogmatiske arbeidet, og i vårt tilfelle – med ekklesiologien, er altså ikke bare å si noe om hva de bibelske forfatterne mente om kirken eller menigheten, men også å si noe om hva kirken eller menigheten er (og bør være) i dag ut fra det bibelske vitnesbyrd og i lys av den historiske tolknings- og forståelsestradisjon.

Denne type refleksjon er det i aller høyeste grad bruk for i menighetsutviklende arbeid – både når man skal si noe om normer og prinsipper for arbeidet, og når man skal vurdere den historiske sammenheng «vår» menighetstenkning står i. Både *kirkehistorien og konfesjonskunnskapen* vil kunne hjelpe oss i arbeidet med å kartlegge og identifisere historiske, konfesjonelle tradisjoner, og kirke- og menighetsforståelser som influerer og påvirker «vår» måte å tenke og drive menighet på i dag.

145) Se følgende kapitler i denne boken: «Guds rike, kirken og verden» (kapittel 1) og «Dere er Kristi kropp» (kapittel 2) her. I disse kapitlene trekker jeg i stor grad veksler på bibelteologisk kunnskap og tilnærming.

Organisasjons- og ledelsesfagenes rolle

Fagområder som religionssosiologi, kulturkunnskap og organisasjons- og lederskapsfag vil åpenbart også kunne gi viktige synspunkter når tema som tidsrelevans, menighetsorganisering, ledelse og funksjonalitet skal drøftes. Eller som Askeland uttrykker det at «[…] bruk av organisasjonsbegreper i første rekke er nyttige som analytisk tilnærming i beskrivelse og vurdering av hvordan kirken framtrer og fungerer som organisasjon» (Askeland, 2003:57). Organisasjons- og ledelsesfagene har de siste hundre år utviklet kunnskap om hvordan organisasjoner av ulike typer kan bygges og ledes for på en god måte å betjene organisasjonens formål. Fagene gir ikke bare ett eller noen få svar på hvordan organisasjoner kan struktureres og ledes, men bidrar til å gi et begrepsapparat og et sett ulike teoretiske perspektiver som setter oss bedre i stand å forstå egen organisasjon, og hvordan den ut fra sin egenart og den situasjonen den befinner seg i, kan struktureres og ledes.

Organisasjons- og ledelsesfagene kan etter mitt skjønn anvendes på menighet uten å øve vold på menighetens egenart. Men – sier Askeland: «Det vil være vesentlig å erkjenne at kirken og dens menigheter har en selvforståelse som går ut over det å være «kun organisasjon»». (Askeland, 2003:57). I den tilnærmingen til menighetsutvikling som presenteres her, vil organisasjons- og lederskapsfag ha en naturlig plass. Men det er ikke vanskelig å erkjenne at man står overfor en stor utfordring når en menighet skal beskrives, drøftes og «utvikles» med utgangspunkt i to ulike fagtradisjoner. Begrepsbruken er ofte forskjellig og må derfor gjennomtenkes og «samordnes». Også den epistemologiske siden må gjennomtenkes. Teologien og organisasjonsfagene beskriver nemlig ikke bare menighetsvirkeligheten på forskjellig måte, men den type kunnskap disse to fagtradisjonene formidler, er også ulik – om enn ikke nødvendigvis i konflikt.[146]

Begrunnelse for menighetsutvikling som en målrettet og planlagt prosess

Det er naturlig, ut fra foregående definisjon av faget menighetsutvikling, å stille spørsmålet: Hvorfor er egentlig menighets*utvikling* som en målrettet, planlagt og varig prosess nødvendig?[147] Jeg mener at det ikke finnes et enkelt og entydig

146) For tilrettelegging av organisasjons- og ledelsesfagenes i og for menighetsutvikling, vises det for øvrig til Harald Askeland (1994), (1996) og (1999).

147) Både i Hegstads definisjon (2003:6) og i min fagdefinisjon i dette kapitlet brukes ordet «målrettet». For en godt begrunnet argumentasjon for målrettet og planlagt utvikling av

svar på dette spørsmålet, nettopp fordi en menighet er en «mangfoldig sak». Med utgangspunkt i det som ovenfor kalles *menighetens historiske kontekst,* kan det ligge opp til flere incitament til menighetsutvikling. Det faktum at den enkelte menigheten på en eller annen måte er konfesjons- og tradisjonstilknyttet, innebærer også at menigheter som alle andre menneskelige fellesskap står i fare for å stivne i sin tradisjon og dermed bli lite funksjonelle ut fra nye forutsetninger og behov.

Man kan også se et motiv til menighetsutvikling om man sammenligner dagens menighetsliv med det historiske startpunktet for den kristne menighet. Her er det snakk om den nytestamentlige beskrivelsen av de første kristne menighetenes liv og utvikling. Denne beskrivelsen har opp gjennom historien vært en stor inspirasjonskilde for mange kristne, for menigheter og kirker. For en del kristne fungerer det man kaller «urkirken» som et ideal for menigheten også i dag. Man finner derfor i NTs beskrivelse noe å strekke seg etter, og dermed kan dette også fungere som et motiv for å endre sider ved dagens menighetstenkning og praksis.

Også om en tar utgangspunkt i *menighetens samtidskontekst,* kan man finne gode grunner for utvikling og endring. Siden den kristne menigheten har fått et oppdrag som handler om å bringe evangeliet ut til alle mennesker – i alle raser, kulturer, samfunnslag og så videre, må menigheten arbeide kontinuerlig med å fjerne alt som hindrer kontakt med mennesker man er satt til å formidle det kristne budskap til. I dag taler man gjerne om behovet menighetene har for å bli *mer relevant* for dagens mennesker. Og selv om dette med samtidsrelevans kan forstås på ulike måter, ligger det utvilsomt et viktig anliggende her. Derfor kan man si at kulturtilpasning er et utviklingsbehov for kristne menigheter. Men samtidig må det understrekes at kulturtilpasning i menighetssammenheng har sine grenser – om det er slik at denne tilpasningen går på bekostning av budskapets innhold og normativitet. Derfor kan det like gjerne være behov for å utvikle en motkulturell bevissthet.

I spenningen mellom historisk tradisjon og samtidens virkelighet og behov, befinner vi oss med våre menigheter i dag. Utfordringen dette gir med tanke på det menighetsutviklende arbeidet, har Hegstad (2003) uttrykt på følgende måte:

> Å være menighet er å være menighet på det sted og i den tid der man faktisk befinner seg. Det betyr at tenkning og strategier som fungerte

lokalmenigheten, se: Askeland (2001).

> utmerket i tidligere tider ikke uten videre fungerer i dag. Altfor ofte har vi som kirke hatt blikket bakover. I en tid i forandring må også menigheten våge å være i forandring. En strategi for menigheten i vår tid må ikke bare ha vedlikehold og bevaring for øye, ikke bare tilpasse seg forandring, men være offensiv og strategisk, selv være forandrende. (Hegstad, 2003:6).

Nødvendigheten av menighetsutvikling kan også ses på ut fra det som tidligere i framstillingen er kalt *menighetens menneskelig-sosiologiske dimensjon*. Der kan man der finne mange grunner til å utvikle menigheten. Her er det nemlig snakk om menigheten som et menneskelig fellesskap og som organisasjon. Siden det er slik at kristne menigheter strever med minst like mange problemer med å fungere som fellesskap og velfungerende organisasjoner som alle andre menneskelig organiserte tiltak, utgjør dette også en utfordring med tanke på menighetsutvikling. Når menighetens organisasjon og struktur ikke hjelper den til å utføre det oppdraget den er satt til å utføre, er det på tide å stille kritiske spørsmål ved etablert praksis.

Ser man over til den *åndelig-teologiske dimensjonen* som menigheten også representer, vil man der kunne finne en ekstra drivkraft til å utvikle menigheten. Denne dimensjonen minner oss nemlig på at menigheten er en åndsskapt størrelse; den er intet mindre enn Kristi kropp og Guds tempel, det vil si det stedet der Gud har valgt å være til stede i verden. Den er det nye gudsfolk og Åndens unike fellesskap. Dette er noe menigheten er, men den skal også fungere i overensstemmelse med sin teologiske identitet. Dette gir store utfordringer i det menighets-utviklende arbeidet. NTs omtale av nådegaver knyttet til menigheten har med dette å gjøre. Utfordringen i dag vil være å søke å forstå hva dette handler om, og hvordan man eventuelt kan både oppdage og nyttiggjøre seg Åndsgavene i det menighetsutviklende arbeidet.[148]

Ser man dagens menighetsliv og eventuelle behov for menighetsutvikling ut fra det enkelte menighetsmedlems synsvinkel, vil man selvfølgelig finne svært mange og ulike tanker og ideer om hva man burde gjøre og ikke gjøre. I det minste finnes det tre ulike grupper med oppfatninger og holdninger: For det første finnes det alltid en gruppe mennesker som ikke synes det er behov for å

148) For mer om problematikken knyttet til nådegaver og menighetsutvikling, se: Jan Inge Jenssen og Kjell Birkeland: Ledelse, organisering og nådegaver i menigheter, i: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology,* 1 (2014), http://sjlt-journal.com/.

gjøre noe som helst for å utvikle menigheten. Menigheten og fellesskapet mener man fungerer bra som det alltid har vært, og slik man er vant til å ha det. For det andre finnes det noen som helst vil legge ned alt etablert menighetsliv i den form det praktiseres i dag – og heller utvikle nye former for kristne fellesskap. Og for det tredje vil man se at det i de aller fleste menigheter finnes mange mennesker som ønsker å videreutvikle og fornye sin menighet innenfor den tradisjon man måtte stå i. Sistnevnte gruppe menneskers ønsker og drømmer om at det i tillegg til å etablere nye menigheter og kristne fellesskap – også må være mulig å fornye og utvikle ulike typer menigheter, tilhørende ulike kirkelige tradisjoner – slik at de kan fungere bedre i pakt med sitt kall og oppdrag.

Teologisk-strategiske føringer

Et fag (uansett fagområde eller disiplin) vil alltid bygge på noen grunnleggende ideologiske føringer. Det gjør også faget menighetsutvikling slik jeg tilrettelegger det i dette kapitlet. Noen teologisk-strategiske føringer har jeg allerede nevnt. Rettere sagt: Jeg har allerede presentert dem som «opplagte» i den måten faget er presentert på. Her kommer jeg til å presisere og utdype hva disse føringene handler om, hvor de kommer fra, og hvorfor de har betydning for fagforståelsen. Jeg kommer til å drøfte følgende fire slike føringer: 1) Hvilke konsekvenser får det for forståelsen av menighetsutvikling at den her vil bli betraktet ut fra et ekklesiologisk, helhetlig perspektiv? 2) Hva innebærer det for forståelsen av fagets innhold og profil at hovedtilnærmingen til faget er det jeg her kaller normativ-kontekstuell? 3) Hva følger av det er det er den lokale menighet (og ikke det større kirkefellesskapet) som står i fokus? Og endelig: 4) Hva innebærer det for faget menighetsutvikling at det misjonale og vekstorienterte perspektivet framheves?

En helhetlig ekklesiologisk og menighetsutviklende tenkning

Med utgangspunkt i den helhetlige ekklesiologiske modellen som presenteres i artikkelen *Hva handler menighetsutvikling egentlig om?* (se også kapittel 7), kan det formuleres som en tydelig teologisk-strategisk føring for å utvikle faget menighetsutvikling – at faget må ha ambisjoner om å være helhetlig i den forstand at det makter å holde sammen følgende: at menigheten både (1) er en

åndsskapt, unik størrelse, et «ekte», menneskelig fellesskap, og (2) at menigheten er samtidig både bibelsk og historisk forankret og til stede i sin egen samtid.

Til punkt (1): Menigheten er både en åndsskapt, unik størrelse og et «ekte» menneskelig fellesskap. I all menighetsutviklende tenkning vil det være svært viktig at man forsøker å integrere det som jeg, i presentasjonen av den helhetlige ekklesiologiske modellen, kaller menighetens to dimensjoner. Jeg har tidligere i teksten «Dere er Kristi kropp», se kapittel 2, gjort meg til talsmann for det som jeg kaller en *realistisk* måte å se på forholdet mellom menigheten som en teologisk og organisk størrelse (det vil si at den *er* Kristi kropp), og at den samtidig er et menneskelig fellesskap. Grunntanken her er at menigheten eller kirken er en samling av «vanlige» mennesker, samtidig som den har fått del i Kristi liv og er et sted der Kristus er i den enkeltes og i fellesskapets liv. Man kan kanskje si at menighetsutvikling i dette perspektivet handler om en *realisering* av Bibelens tale om Åndens nye liv både på personlig plan og på fellesskapsplan.

Integrasjon av den åndelig-teologiske og den menneskelig-sosiologiske dimensjonen som menigheten har, kan derfor identifiseres som en grunnleggende teologiske-strategisk føring for menighetsutviklende teori og praksis. Av et slikt standpunkt vil det i prinsippet ikke bestå noen motsetning mellom den teologiske og den organisatoriske forståelsen av menigheten. Disse to dimensjonene er begge svært sentrale og viktige i en helhetlig strategisk tilnærming til menighetsutvikling. Disse to dimensjonene må nemlig ikke forstås som to «virkeligheter» som menigheten lever i (for eksempel som en overnaturlig og en naturlig), men som to sider eller dimensjoner ved den samme virkelighet. Da kan man for eksempel si at det at man har syn for og tiltak for å fremme Åndens nærvær og gjerning i menighetsfellesskapet, ikke fjerner oss fra den menneskelige virkelighet, men tvert imot hjelper oss til å forstå den og stå i den.

Til punkt (2): Menigheten er både bibelsk og historisk forankret og til stede i sin samtid: Dette punktet har å gjøre med det jeg senere kommer til å kalle en normativ-kontekstuell tilnærming. Noe populært kan man si at dette handler om kulturtilpasning uten å kompromisse innhold og budskap. Ifølge Jackson Carroll (2000) handler en slik strategisk tilnærming om at man har fokus både på samtidsutfordringen som menigheten eller kirken står overfor – og på kirkens eller menighetens historie og tradisjon. Carroll (2000:37-53) betegner denne tilnærmingen som en kombinasjon av det han kaller tilpasningsstrategien og motstandsstrategien *(accomodation and resistance)*. Tilpasningsstrategien handler om at både budskapets innhold og de formene det presenteres i, tilpasses kulturen eller samtiden. Motstandstenkning trenger imidlertid ikke handle bare

om motstand mot en stadig økende grad av liberalisering av så å si alle sosiale og kulturelle områder (noe som man stort sett tolker som religiøst og etisk forfall), men også om at man reagerer med motstand mot fornyelse og revitalisering av menighetsarbeid og kirkelige former.

Som eksempler på menigheter i USA som kombinerer elementer fra motstands-strategien og tilpasningsstrategien, nevner Carroll menigheter som Willow Creek, Saddleback, Calvary Chapel, Hope Chapel og Vineyard Christian Fellowship. Disse kirkene kaller han posttradisjonelle eller «New Style»-menigheter. Andre, som for eksempel Miller (Miller, 1999), kaller denne typer kirker «postmoderne» eller «New Paradigm Churches». Denne typen menigheter kjennetegnes ifølge Carroll først og fremst av at de kombinerer elementer både fra motstands- og tilpasningsstrategien. Dessuten forener de bruk av bibelske kilder og symboler dels med praksis fra organisasjons- og næringsliv og dels med symboler og former fra samtidens populærkultur. Enda et kjennetegn, sier Carroll, er at det ofte er kirker som er villige til å overse lange konfesjonelle tradisjoner, ved å framheve bibelske verdier og anliggender. På dette punktet sier Miller at det er menigheter som tar Bibelens ord på alvor, og som gjerne tolker den bokstavelig. Carroll benevner dem som teologisk konservative – uten at de er blitt fundamentalistiske.

Også i det norske kirkelandskapet har man de siste årene kunnet registrere mange av de samme utviklingstrekkene som Carroll beskriver med utgangspunkt i amerikansk kirkeliv. Det er blant annet ikke vanskelig å se parallellene mellom hva Carroll beskriver som karakteristiske trekk ved «New Style Churches» – og sentrale elementer i den nye menighetstenkning og strategi som utvikles i norske menigheter som søker å fornye menighetslivet ved hjelp av menighetsutviklende materiale, eksempelvis fra «New Style Churces», som Saddleback Community Church og Willow Creek Community Church (Råmunddal, 2011). Dette er ofte menigheter som har bestemt seg for å bryte med «slik-har-vi-alltid-gjort-det»-mentaliteten for å finne nye veier å presentere og leve ut evangeliet på i vår tid (Carroll, 2000:81).

Nå finnes det selvfølgelig også andre eksempler på menighetsutviklende opplegg som står for samme strategiske tilnærming til menighetsutvikling som den jeg her har beskrevet relativt detaljert ut fra Carrolls presentasjon av såkalte «New Style»-kirker i USA. Skjevesland beskriver for eksempel i (1993:28), en strategi for «menighetsbygging» som han karakteriserer som «en pastoralteologisk modell». Det sentrale i denne strategiske tilnærmingen er

nettopp kombinasjonen av den bibelske norm, den aktuelle kirkelige tradisjon og samtidstilpasningen. Metodisk sett er dette en tilnærming til menighetsutvikling som jeg også argumenterer for her.[149]

En normativ-kontekstuell tilnærming

Som nevnt har det jeg her kaller en normativ-kontekstuell tilnærming å gjøre med det faktum at en menighet befinner seg i spenningsfeltet mellom den aktuelle situasjonen og den bibelske normen. Og en slik teologi vil måtte bli det man kan kalle *kontekstuell*. Kontekstualiseringsbegrepet er spesielt aktuelt både innenfor bibelvitenskapen, innenfor hermeneutikken og innenfor missiologien. I hermeneutisk forstand vil kontekstualiseringsoppgaven bestå i å tolke Bibelen både innenfor sin egen (antikkens) kontekst – og innenfor vår tids kontekst (Baasland, 1991:115). I missiologisk sammenheng vil oppgaven primært bestå i refleksjon om formidlingen av bibelens budskap over kulturgrenser i dag (Engelsviken, 1994:225-242).

Kontekstualisering vil i menighetsutviklende sammenheng få betydningen *å utforme en teologi for det menighetsbyggende arbeidet som er tidsrelevant i den kulturen og den tiden den sikter seg inn mot – uten å gå på kompromiss med Bibelens og evangeliets sannhet og normativitet.* Dette innebærer at det er to grunnspørsmål som må tas på alvor; nemlig spørsmålet om bibelens normativitet og spørsmålet om tidsrelevans. Utfordringen her blir helt klart å peke på en farbar vei for menigheter som ønsker å tilstrebe en større kulturrelevans samtidig som de ikke ønsker å la denne intensjonen gå på bekostning av sin etterlevelse av Bibelens sannhet og normativitet.

Et arbeid, riktignok av noe eldre karakter, som har en klar kontekstuell tilnærming til menighetsutvikling, er Getz (1984). Hans hensikt er å lage en moderne strategi for det menighetsbyggende arbeidet basert på en analyse av kirkens eller menighetens bibelske basis, dens fortid og samtidige kulturelle situasjon (Getz, 1984:15-18). Framstillingen til Getz er skrevet ut fra en amerikansk evangelikal kirkevirkelighet, og den har ut over det både metodiske og innholdsmessige svakheter: Bibeldelen blir imidlertid så sterkt betont at det kan minne om en «deduktiv overstyring», og historiedelen er stort sett en gjennomgang av institusjonalismens farer uten at det blir sagt noe om hvordan kirkens og kon-

149) For en mer prinsipiell tilrettelegging av kirkens/menighetens plass i spenningsfeltet mellom kirkens historiske kontekst og dens samtidskontekst, se artikkelen: Konfesjonelle tradisjoner – problem eller mulighet? i: *SJLT 4/2017*. (Se kapittel 9 i denne boken).

fesjonenes historie kan utnyttes strategisk og positivt i det menighetsbyggende arbeidet. Getz har imidlertid mange synspunkter både på bibelske sannheter som bør tas hensyn til i menighetsarbeidet, og dessuten flere ansatser til en «contemporary strategy» som kan være nyttige (jf. Getz, 1984:243-268). Et nyere arbeid når det gjelder gjennomføring av en kontekstuell metode i en teologi for det menighetsbyggende arbeidet, er Skjeveslands allerede nevnte bok: *Huset av levende steiner* (Skjevesland 1993). Han former sin pastoralteologiske modell ut fra den norske folkekirkelige virkelighet og i relasjon til begrepene: bibelsk norm, tradisjon og situasjon, (jf. Skjevesland, 1993:25-28).

I det følgende vil jeg argumentere for at den normative-kontekstuelle tilnærming til menighetsutvikling bør både suppleres og utfordres av en induktiv og en deduktiv tilnærming. En induktiv tilnærming vil ta utgangspunkt i og vektlegge den empiriske eller erfaringsmessige siden ved menighetsarbeidet. Dette mener man da også at faget bør gjenspeile. I filosofien (logikken) handler en induktiv framgangsmåte om erfaringsslutninger som bygger på foretatte iakttakelser- Induksjon må alltid kombineres med empiri.[150] I den sammenhengen begrepet brukes her, vil en induktiv tilnærming ta utgangspunkt i det som kan sies å være dagens situasjon i den aktuelle menighetsvirkelighet. Denne virkelighet kan beskrives ut fra ulike innfallsvinkler, for i neste omgang å utforme konkrete arbeidsopplegg for det menighetsbyggende arbeidet ut fra dette.

Kirkevekstlitteraturen kan sies ha dette metodiske utgangspunkt idet man i stor grad bygger en teoridannelse på erfaringsmateriale fra den kristne verdensmisjon (Berentsen, 1981:135-155). Nå må det imidlertid understrekes at den metodiske tenkning i kirkevekstteorien har hovedfokus på det direkte misjons- og evangeliseringsmetodiske – mer enn å lage en teologi eller grunnleggende tenkning for menighetsutvikling. Dette forhindrer ikke at tenkningen også anvendes i det menighetsrelaterte vekstarbeidet i en vestlig kontekst. På norsk mark har Jenssen (1995) samlet mye av den «klassiske» kirkevekstttenkning og teori og satt dette inn i en (norsk) menighetskontekst – forøvrig uten noen spesiell metodisk begrunnelse eller refleksjon utover en generell innføring i kirkevekstteorienes framvekst og innhold.[151]

---

150) Induksjon er «en logisk metode for å trekke allmenne slutninger på grunnlag av spesielle (enkelte) betraktninger», http://no.wikipedia.org/viki/Induksjon, 28.0814).

151) I artikkelen: Inspirational Sources for Church Development, i: *Scandinavia Journal for Leadership & Theology*, 2 (2015), http://sjlt-journal.com/, drøfter Jan Inge Jenssen den tradisjonelle kirkevekstbevegelsens- og litteraturens betydning for utvikling av menighetsbyggende tenkning og praksis i dag.

Tydelig inspirert av den amerikanske kirkeveksttenkning – selv om han uttrykker seg kritisk til den «teknokratiske» tendensen i denne, har *Schwarz* utviklet et materiale for menighetsutvikling og vekst, der deler av det kan sies å ha en induktiv tilnærming sett i sammenheng med hans store empiriske undersøkelse. Materialet bygger på en undersøkelse av mer enn 1000 menigheter i 32 land på alle seks kontinenter tidlig på 90-tallet. Det han da fant, var at voksende menigheter har definerte kvalitetstegn felles (Schwarz, 1998:5f.). Men selv om den store empiriske undersøkelsen kan sies å være induktiv, blir resultatene av undersøkelsen tolket sammen med utvalgt bibelmateriale og bruk av naturkunnskap i en overordnet deduktivt preget «biotisk» kirkevekstteori (jf. Råmunddal, 2012).

I forannevnte eksempler på bøker om kirke- og menighetsvekst med en induktiv metodisk tilnærming, er bibelmaterialet som oftest godt ivaretatt – selv om det i liten grad finnes noen metodisk refleksjon om hvordan bibelmaterialet forholder seg til det sosiologiske og aktuelle faktamaterialet. Faren med en ensidig induktiv tilnærming *kan* imidlertid bli at det er det som slår best an i samtiden, tidsbetingede strømdrag og tendenser blir lett normgivende for det menighetsbyggende arbeidet. Hva Bibelen sier om menighetens vesen og funksjon, kan da få mindre betydning både normativt og praktisk. Tilnærmingens fordel vil være dens konsentrasjon og fokus på den dagsaktuelle virkeligheten og på det som faktisk fungerer i vekstarbeidet, altså på det som faktisk gir vekst.

En deduktiv tilnærming tar det motsatte utgangspunktet – sett i forhold til den nettopp beskrevne metodiske vei.[152] Det er Skriften og dens tale om menigheten som er autoritet og norm. Vår oppgave i dag er å sette dette ut i livet, vil mange mene. Man forsøker da gjerne å utlede handlingsnormer direkte ut av det bibelske materialet. Med utgangspunkt i en frikirkelig og en lavkirkelig tradisjon er det ikke vanskelig å finne eksempler på menighetspraksis som er preget av denne måten å tenke på. Flere av frikirkene, spesielt de som står i en kongregasjonalistisk tradisjon, har hatt «bibelsk menighetsordning» som hovedideal (Råmunddal, 1991:59-67). Her er hovedtanken å praktisere bibelordet i størst mulig grad «slik det står skrevet» – uten særlig sideblikk til tidsrelevansen. Det paradoksale er imidlertid at flere av disse menighetene og kirkesamfunnene har adoptert sin samtids måte å tenke organisasjon og fellesskap på, under påskudd om at det er bibelsk (Råmunddal, 1991:51-58). Den store mengden litteratur om

152) «Deduksjon», avledning, slutning fra det allmenne (generelle) til det enkelte (spesielle), http://snl.no/deduksjon, (28.08.14)

menighet og menighetsliv av mer oppbyggelig og praktisk karakter innenfor evangelikale og mer biblisistiske kretser, har den deduktive tilnærmingsmåten felles. Dette innebærer at det er kort vei fra beskrivelse av bibelsk virkelighet til anbefalt praksis i dag (jf. Råmunddal 1997).

Den deduktive tilnærmingens fordel er åpenbart nærheten til Skriften og hva den sier normativt om menigheten. Metodens svake side kan være at den ikke gir nevneverdig hjelp til å tenke menighet inn i samtidens situasjon. Man står faktisk i fare for å la «den kirkelige praksis bli redusert til et øvingsfelt for prinsipper som er utformet i en teoretisk sfære» (Skjevesland, 1993:25). Det viktige spørsmålet om menighetens og arbeidets tidsrelevans vil blant annet ikke bli tatt på alvor med en deduktiv tilnærming. Dessuten kan man si at det ikke er mye av aktuell og organisasjons- og ledelsestenkning i Bibelen, og derfor må det være legitimt å ta i bruk kunnskap utviklet i vår egen tid til å hjelpe oss med å bygge menighet. Betingelsen er selvfølgelig at en slik nærming ikke kommer i konflikt med Bibelens beskrivelse av kirkens vesen og gudgitte tjeneste.

Konklusjonen må bli at i en normativ-kontekstuell hovedtilnærming til faget menighetsutvikling, hører både de induktive og deduktive metodiske perspektivene med. Men når induktive – eventuelt deduktive – metodegrep blir overbetont, kan dette gå ut over den helhetlige tilnærmingen der man søker å beholde både den nødvendige teologiske normativitet og samtidstilpasning i menighetsutviklingen. En slik tilnærming vil også bygge på en *praksis-teori-praksis-tenkning* som Browning (1996) beskriver utførlig. En slik tilnærming innebærer at man i det aktuelle teologiske faget – som altså i vårt tilfelle handler om menighetsutvikling – «må begynne med de problemstillingene som springer ut av praksis, og at den teoretiske bearbeidelsen av slike problemstillinger må skje med henblikk på deres betydning for praksis» (jf. Hegstad, 2002:173). Det er med andre ord dagens situasjon og behov i det menighetsutviklende arbeidet som setter i gang den teologiske og teoretiske refleksjon – for om mulig å finne en ny eller bedre menighetsutviklende praksis i framtiden.

Kontekstualiteten ligger i at teologien og teorien hjelper oss både til å vurdere dagens praksis og behov – og til å utforme ny praksis som er forankret både i dagens situasjon og behov, og i retningsgivende og normativ teologi. Det forholdet at man starter med det empiriske – eller praksisfeltet – innebærer altså ikke at den virkeligheten man møter der, blir sin egen norm, men at man alltid er henvist til «å søke tilbake til vitnesbyrdet om gudsrikets tilstedeværelse i Jesus, slik det finnes i den bibelske kanon» (Hegstad, 2002:175). Jeg mener at Brownings tenkning åpner opp for å kombinere induktiv metode med deduktiv

metode på følgende måte: Induksjon er nødvendig i studiet av menigheten i dagens situasjon og i møtet med dagens behov. Deduksjon er nødvendig for å bruke bibelske normer som veiledning for hvordan menigheten skal utformes og fungere i dag. Uten slik normativ veiledning står man i fare for å redusere menigheten til noe annet enn det den faktisk er – og bør være.

En teologi for lokalmenigheten og kontekstbevissthet

Det er naturlig – og nærmest opplagt – at menighetsutviklende teori og praksis har fokus på lokalmenigheten. Men synet på lokalmenigheten kan variere sterkt fra det at den kun blir sett på et «verktøy» for et kirkesamfunns strategier og utviklingsbehov – til det synet at den lokale menigheten nærmest blir selve «saken». Førstnevnte tenkning har til alle tider være en fristelse for store historiske kirkesamfunn, men sistnevnte syn har vært et viktig kjennetegn på mer kongregasjonalistiske og independentistiske kirkesamfunn (jf. Råmunddal 1991). I dette kapitlet er det et poeng at dersom menighetsutviklende teori og praksis skal bygge på det man kanskje kan kalle «en bibelsk» forståelse av lokalmenighetens plass og funksjon i helhetlig ekklesiologisk forståelse av menighetsutvikling, så må den lokale menigheten bli sett på som noe mer enn en strategisk gjenstand for utvikling. Derfor gir jeg i det følgende en utdypning av sentrale bibelske perspektiver på lokalmenigheten og en presisering av hvordan lokalmenighetsbegrepet brukes.

Kirken eller menigheten (gresk *ekklesía*) framtrer i det nytestamentlige vitnesbyrd som en lokalt avgrenset og synlig størrelse, konstituert av to «synlige» og to «usynlige» faktorer (jf. Apg 2,38–41): Omvendelse og dåp er de synlige, og syndstilgivelse og Den hellige ånds gave er de usynlige. Dersom disse to faktorene var til stede, var grunnlaget der for å legge mennesker til menigheten (jf. Apg 2,41). Det synes også å være klart ut fra NTs beskrivelse av den lokale menigheten, at den framtrer som lokal representant for hele Guds *ekklesía,* den universelle menighet. Den lokale menighet har derfor tilgang til «en rikdom på alle gaver» (jf. 1 Kor 1,4-9), som Paulus uttrykker det.[153] «Since Christ is *entirely* present in every congregation of worship, every congregation of worship held by the local community is in the fullest sense God's ecclesia, Christ's body», sier Küng (1976:306).

For menighetsutviklende teori og praksis kan det være behov for å formulere en definisjon som sammenfatter de viktigste teologiske elementene som inngår

153) Se Küng (1976:297-312) om forholdet mellom den universelle og den lokale menighet.

i den nytestamentlige forståelse av lokalmenigheten. Her er et forsøk på en slik sammenfattende definisjon: *Den lokale menighet er der hvor mennesker som tror på Jesus Kristus som Frelser og Herre og som tilber Faderen, Sønnen og Ånden – samles for å dele Guds ord, troens fellesskap og nådens midler – under Herrens løfte om sitt personlige nærvær (Matt 18,20). I dette fellesskapet tjener de troende hverandre med de naturgaver og nådegaver som er gitt den enkelte, og man forenes i det oppdrag som Jesus Kristus har gitt sin menighet – å bringe evangeliet i ord og gjerning til alle mennesker.*

Det er flere kriterier i denne definisjonen av den lokale menighet, som troskriteriet, samlingskriteriet og oppdragskriteriet – som jeg straks skal si litt mer om. Men det man kanskje kan kalle det grunnleggende kriteriet i menighetsdefinisjonen, er det Jesus taler om i Matteus 18,20: «For hvor to eller tre er samlet i mitt navn, der er jeg midt iblant dem.» Dette kriteriet kan man kalle «tilstedeværelseskriteriet». Det er nemlig Jesu nærvær som gjør den lokale samlingen av mennesker til *menighet* i egentlig forstand. Volf sier – under henvisning dette ordets betydning for «free church»-teologen John Smyth (1570-1612) sin menighetsforståelse:

> Where two or three are gathered in Christ's name, not only is Christ present among them, but a Christian church is there as well, perhaps a bad church, a church that may well transgress against love and truth, but a church nonetheless. (Volf 1998:135).

Troskriteriet handler om et av de mest sentrale temaene i Det nye testamentet – nemlig at frelsens gave som gis gjennom Jesus Kristus, tas imot i tro (jf. eksempelvis: Matt 9,22; Joh 3,15-18; Apg 3,16; 4,4; Rom 1,5 og 17). I den første kristne menighet førte tro på Jesus til omvendelse og dåp – og opptakelse i menighetsfellesskapet (jf. Apg 2,38; 8,12.38; 9,18; 10,48; 16,15; 16,33). Tro, omvendelse og dåp er da også sentrale begreper og kriterier i menighetsforståelsen for alle kristne kirkesamfunn – selv om teologien man legger i enkeltbegrepene og forholdet mellom dem, er noe forskjellig.

Samlingskriteriet står sentralt i lokalmenighetsdefinisjonen, noe som hele NT's menighetsforståelse avspeiler. Tidligere sitere Jesus-ord fra Matteus 18,20 er på mange måter den teologiske basis for den kristne forståelsen av hva menighet er. Dette skriftstedet kan sies å være «et nøkkelsted for ekklesiologisk tenkning helt siden oldkirken» (Hegstad 2009; Volf 1998:135f.). Hos Paulus betones også

det som her betegnes som samlingskriteriet, jf. for eksempel uttrykket «når dere kommer sammen» (1 Kor 14,26).

Endelig er det jeg her kaller *oppdragskriteriet* med i definisjonen. Dette for å markere at evangelisering, diakoni og misjon må forstås som en del av kirkens eller menighetens vesen eller identitet, og ikke bare som en aktivitet blant andre aktiviteter (jf. Matt 28,19-20). I dag snakker man gjerne om «misjonal menighet» når dette aspektet ved menighetens identitet skal framheves. Termen *misjonal (*eller engelsk *missional)* – «draws attention to the essential nature and vocation of the church as God's called and sent people», sier Gibbs (2000:51). Gibbs understreker også at en misjonal menighet er en menighet som forstår seg selv «as the instrument of God's mission» inn i den kulturen den er den del av. Mer om dette under neste punkt.

Og så er det interessant å merke seg at det synes å være noe tidstypisk ved interessen for det lokale plan i dag: «It seems to me that we are standing in the middle of a clear and irreversible 'process of congregationalization' of all Christianity», sier Miroslav Volf (1998:13). Denne «kongregasjonaliseringen», som altså handler om et tiltagende fokus på det lokale kirkelige plan framfor tradisjonelle kirkelige modeller, foregår ifølge Volf (1998:12-13) både i protestantiske kirkesamfunn og i den romersk-katolske og ortodokse kirke. Volf siterer også Harvey Cox (1988:17) som formulerer spørsmålet om hvordan kirkeledere vil håndtere spørsmålet om «en rastløs åndelig energi» som dukker opp nedenfra i samfunnet – og som truer med å bryte ned tradisjonelle måter å tenke kirkelig organisering og ledelse på. Og det er ikke vanskelig å registrere en slik tiltagende rastløs åndelig energi, for å bruke Cox' ord, som finnes i svært mange religiøse miljøer i dag. Dette har sammenheng med at mange lokale menigheter opplever at det arbeidet man står midt oppe i, svarer dårlig til de behov som faktisk finnes – både internt i menigheten og i menighetens lokale omgivelser. Ofte oppleves dette som at menighetens virksomhet er lite relevant både for egne medlemmer og mennesker på utsiden av fellesskapet (jf. Råmunddal, 2011).

Til slutt må det understrekes at synet på lokalmenighetens natur og funksjon alltid vil være preget av den den aktuelle konfesjonelle kontekst eller tradisjon. Til og med menigheter som ønsker å stå helt for seg selv eller alene (jf. såkalt *radikal independentisme*), står i en eller annen kontekst eller kirkelig tradisjon. Her er det et poeng at den konfesjonelle konteksten eller tradisjonen vil være med på å sette sitt preg på hvordan menighetsutvikling tenkes og praktiseres. (Se mer om dette i kapittel 9 denne boken).

En misjonal og vekstorientert strategisk tilnærming

Den siste teologisk-strategiske føringen som her skal nevnes, og som vil påvirke hvordan menighetsutvikling tilrettelegges, er at faget bør ha en misjonal og vekstorientert siktemål .[154] I det følgende vil jeg derfor si noe mer både om hva jeg legger i begrepet *misjonal*, om hvorfor den misjonale og vekstfokuserte tilnærmingen er så viktig og nødvendig i menighetsutvikling – og endelig hva sammenhengen kan være mellom en misjonal menighetstenkning og vekst.

De siste tiårene har det skjedd en endring i forståelsen av misjon – fra misjon forstått som noe kirken eller menigheten gjør, til noe kirken *er* i kraft av sin natur og vesen. Den misjonale ekklesiologi og misjonstenkning som er utviklet de siste tiårene, har hatt som et hovedfokus å hjelpe kirken i Vesten til å tenke nye tanker om sin natur og funksjon i lys av sin egen historie, den aktuelle kulturelle konteksten, og dens samtidige utfordringer (jf. Jørgensen 2004:55-67). Guder sier (1998:11-12): «With the term missional we emphasize the essential nature and vocation of the church as God's called and sent people». Og Engelsviken (2004:71) understreker at Guds sendelse i prinsippet gjelder *den universelle kirke,* og dermed, sier han, er også *alle lokale menigheter* etter sitt vesen «sendt til verden» med frelsens evangelium. C. Van Engen er en av de nyere misjonsteologene som har reflektert over hvilke implikasjoner en misjonal ekklesiologi har for den lokale menigheten (Van Engen 1991).

Dreiningen i misjonstenkningen som her er beskrevet med få ord, har ikke bare konsekvenser for forståelsen av misjon, men også av ekklesiologien. C. Van Gelder sier:

> […] the church, as the people of God in the world, is inherently a missionary church. It is to participate fully in the Son's redemptive work as the Spirit creates, leads and teaches in the church to live as the distinctive people of God. With this understanding, mission shifts from naming a *function* of the church to describing its essential *nature*. This has direct implications for all aspects of the church's ministry. It shifts our understanding of both missiology and ecclesiology. It reshapes our understanding of the nature, ministry, and organization of the church. (Van Gelder 2000:31).

154) Til utviklingen og bruken av begrepet *misjonal*, se Jørgensen (2004:53-55).

Det har altså ikke bare foregått et paradigmeskifte som får innvirkning på hvordan man ser på misjon, men det har også utviklet seg en ny måte å tenke og framstille ekklesiologien på. Men misjonal ekklesiologi handler egentlig ikke primært om en ny lære om kirken, men heller om en ny (eller fornyet) forståelse av kirkens rolle i verden. Denne «nye» forståelse kan begrunnes historisk som et oppgjør med den konstantinske arven i den vestlige kirke (Jørgensen 2004:60; Guder 1998:3-7). Men det kan også forstås som en ny – eller fornyet – forståelse av forholdet mellom Guds rike, kirken og verden eller samfunnet. Van Engen (1991:114-117) sier at det er bare gjennom å forstå kirkens relasjon til Guds rike, at man kan forstå kirkens misjonale relasjon til verden. I dette ligger at det er gjennom kirkens tilstedeværelse (i ord og budskap, og gjerning og diakoni) *i* verden og *i* kulturen at Guds rike kan synliggjøres og virkeliggjøres. Dette får selvfølgelig konsekvenser også for hvordan man forstår og utfører kirkens oppdrag i verden, og for hvordan man velger å organisere kirken, slik Van Gelder (2000:101-184) beskriver.

Guder (1998:11-12) sier at dersom ekklesiologien skal kunne kalles misjonal, (1) må den være trofast mot *det bibelske vitnesbyrd om kirkens vesen og funksjon*. Samtidig (2) må ekklesiologien være *historisk* i den forstand at den er tydelig på den sammenheng og kontinuitet som den kristne kirke og den aktuelle menighet står i. Dette har også (3) som konsekvens at ekklesiologien må være *kontekstuell* i den forstand at den er innrettet på den kulturelle sammenheng kirken befinner seg i. Guder betoner også at misjonal ekklesiologi (4) må være *eskatologisk* ved at den er tydelig på at kirken, gudsfolket, alltid er på vei mot Gudsrikets endelige komme og dets fullbyrdelse. Vår tenkning om kirken må derfor også være dynamisk, aldri statisk i den forstand at den «stivner» på et bestemt utviklingspunkt i historien. Og endelig framholder Guder (5) at vår misjonale ekklesiologi *må kunne overføres til praksis.*

Den helhetlige ekklesiologiske og menighetsutviklende modellen som ligger til grunn for måten jeg tenker og framstiller faget menighetsutvikling på oppfyller på mange måter de fem kriteriene på misjonal ekklesiologi som Guder beskriver (jf. kapittel 7 i denne boken). Punktene (1) til og med (3) i teksten over – fanger egentlig opp modellens framstilling av kirkens doble kontekst og dens to dimensjoner. Slik jeg tolker Guder, er han opptatt av at ekklesiologien må være helhetlig i den forstand at den fanger opp både det normative bibelske vitnesbyrdet og den historiske konteksten, kirkens samtidskontekst, og kirkens vesen og funksjon – både med den teologisk-åndelige og den menneskelige-sosiologiske dimensjon som jeg beskriver. Punkt (4) kan man si refererer til det som

er angitt som en historiske «tidsflyt» som kirken befinner seg i. Teologisk – eller kanskje rettere: eskatologisk – kan dette også uttrykkes som at kirken alltid er på vei mot fullendelsen – det endelige Gudsriket. Punkt (5) handler egentlig om det som det er fokus på her, nemlig hvordan den strategiske tilnærmingen bør utformes for at en helhetlig og balansert misjonal ekklesiologi skal kunne overføres til praksis. Mitt poeng her er altså at det misjonale egentlig ligger i den helhetstenkning som er blitt presentert foran: Det misjonale handler om at hele kirken – med de lokale menighetene – tilegner seg en helhetlig ekklesiologisk og misjonal-strategisk identitet.

Fordi menigheten er misjonal, vil den også ut fra sitt vesen måtte ha fokus på vekst. Uten vekstfokus vil nemlig tanken om en misjonal menighet lett kunne bli gode og bibelsk sett «riktige» tanker og ideer om menighetens natur og funksjon, men uten den nødvendige forpliktelse på at det er naturlig at menigheten utvikler seg og vokser – både kvantitativt og kvalitativt. Når menigheten er vekstorientert, gir det nemlig bestemte konsekvenser for hvordan den drives, hva man prioriterer og hva som nedprioriteres. Det har konsekvenser blant annet for ressursbruken, hvor mye tid og penger man bruker på vedlikeholdsarbeid – kontra arbeid for å nå nye mennesker med evangeliet. Mens en misjonal menighetsutvikling noe forenklet sagt kan sies å være «vårt» ansvar (som bevisste planer og tiltak for å videreutvikle menigheten), kan man si at «vekst» er Guds «sak» eller Guds ansvar.

Det er altså en sammenheng mellom menighetsutvikling og vekst – men hva handler sammenhengen egentlig om? Er det slik at «riktige» menighetsutviklende tiltak nødvendigvis automatisk fører til vekst, eller er det slik at vekst i en menighet oppstår helt tilfeldig? For å få svar på denne type spørsmål, er det nødvendig å se nærmere på hva den bibelske og misjonale vekstforståelsen handler om:

(1) Vekst er Guds gjerning og verk. I Første Korinterbrev 3,6 sier Paulus til menigheten i Korint at det er Gud som har gitt veksten, mens han selv og hans medarbeider Apollos bare er tjenere og Guds medarbeidere i det såings- og vanningsarbeidet som har pågått i menigheten – som «Guds åkerland». På denne bakgrunnen kan man si at vi som Guds medarbeidere i det menighetsutviklende arbeidet kan legge til rette for vekst i menigheten. Det innebærer at vi faktisk kan påvirke veksten ved å skjøtte vår oppgave som såings- og vanningsarbeidere på en god måte. Og motsatt må dette innebære at vi også faktisk kan hindre veksten – om vi ikke gjør det vi er satt til å gjøre (av Herren og av Ånden) i det menighetsutviklende arbeidet. Men utgangspunktet er altså at veksten uansett kommer fra Gud.

(2) Misjonal veksttenkning er også «inkarnatorisk». Inkarnasjonen handler jo om at Gud blir menneske i Jesus Kristus. Jesus går fornedrelsens vei til korset – for deretter å bli oppreist av Gud og høyt opphøyet (jf. Fil 2,6f.). Når Jesus selv i Johannes 12,32 taler om sin død på korset, sier han: «Og når jeg blir løftet opp fra jorden, skal jeg dra alle til meg.» I dette ligger den sannhet at all vekst i Guds rike har Jesu kors som utgangspunkt. Det er korsets budskap som utgjør den «dragende» kraften på mennesker og som har «vekstevnen» i seg. Det er med andre ord inkarnasjonen, det at Gud ble menneske i Jesus Kristus, og Jesu lidelse, død og oppstandelse, som er det grunnleggende paradigmet for å forstå hvorfor og hvordan Guds rike og kirken eller menigheten vokser. Man kan også si det slik at forutsetningen for at Guds rike, kirken og menigheten skal vokse, er Jesu død og oppstandelse. Det er altså det liv som Gud selv tar initiativ til og skaper, som vil vokse. Og forutsetningen for vekst er ikke bare at Jesus måtte dø, men at vi selv dør. Det er når vi i og gjennom troen og dåpen dør og oppstår med Kristus, at vi får del i det nye livet og den veksten som tilkommer dette (jf. Gal 2,19–20).

(3) Misjonal vekstforståelse handler om utbredelsen og forkynnelsen av evangeliet i ord og handling i verden. Evangeliet er etter den paulinske forståelsen «ordet om korset» (1 Kor 1,18). Den kristne kirkes forkynnelses- og misjonsgjerning har sin bakgrunn i Jesu befaling om at kirkens hovedoppdrag består i å forkynne evangeliet i ord og gjerning (jf. Matt 28,19–20; Mark 16,15–18; Apg 1,8). Når Lukas i Apostlenes gjerninger skal beskrive hvordan de første kristne menighetene vokste, bruker han svært ofte uttrykket «Guds ord vokste», som det bokstavelig står på gresk (Apg 6,7; 12,24; 19,20), og at Guds ord «ble utbredt» (13,49), og det ensbetydende «mange sjeler ble lagt til menigheten» (11,21; 13,43; 14,1; 17,4 og 18,8). Han bruker også uttrykket at mennesker «kom til troen» (4,4; 9,35.42; 13,42). At det var «Ordet som vokste» markerer at veksten skapes ved at evangeliet om Jesus Kristus forkynnes. Da skapes nemlig troen, og det nye livet kan spire. Dette uttrykket «Ordets vekst» har to sider, sier Nils Alstrup Dahl (1966: 41f.), nemlig at Ordet, evangeliet, blir forkynt vidt utover, og at mange kom til tro nettopp på dette.

(4) Den misjonale vekstforståelsen tar også høyde for at ulike vilkår kan påvirke veksten. Dette kan ha både med hjerteforhold og ytre omstendigheter å gjøre. I den såkalte såmannslignelsen som Jesus forteller i Matteus 13,1–9 og versene 18–23, er poenget at ulike «mottaksforhold» hos mennesker som hører Guds ord, bestemmer hvordan veksten blir. Jesus forteller her om fire eksempler på ulike vekstforhold: Guds ord som blir sådd «ved veien», «på

steingrunn», «blant tornebusker» og «i god jord»: Det første eksemplet er de som hører ordet om riket, men «ikke skjønner det» – og den onde kommer og røver ordet. Det andre eksemplet er mennesker som tar imot det med glede, men når trengsel og forfølgelse kommer, faller de fra. Det tredje eksemplet er mennesker som hører ordet, men når vedkommende møter livets bekymringer og «rikdommens bedrag», kveles ordet slik at det ikke får vokse. Det fjerde eksemplet er mennesker som hører ordet, som forstår det og som bærer frukt. Ikke minst fra Paulus' misjonspraksis kan man se at ytre omstendigheter – eller ulike typer mottakelighet eller mangel på sådan, virker inn på veksten. Paulus og hans medarbeidere opplevde altså varierende grad av mottakelighet der de kom og forkynte evangeliet. Ofte kan man også se forskjellige reaksjoner hos jødene og hos hedningene. Jf. for eksempel Apostelgjerningene 13,48–52.

(5) Den misjonale vekstforståelsen tar også høyde for at vekst har både en kvantitativ side, det vil si vekst i mengde eller antall – og en kvalitativ side, det vil si vekst i modning eller forståelse. Kvantitativ vekst handler om vekst i antall basert på menighetens evangeliserende og misjonerende gjerning (jf. Matt 28,20; Apg 1:8). Kvalitativ vekst handler om menighetens og menighetsmedlem-menes vekst i sin funksjon som lemmer på Kristi kropp underlagt Kristus som hode for kirken eller menigheten (jf. Ef 3,14–16).

Til slutt noen ord om hvilke konsekvenser denne vekstforståelsen kan ha for synet på sammenhengen mellom målrettet menighetsutvikling og vekst: 1) Menighetsutviklingen (samme hvor målrettet og misjonal den måtte være etter sin intensjon) kan ikke og skal ikke forsøke å styre eller ta kontroll over veksten. Grunnen er at det er Gud som er herre over veksten, den troende er kun medarbeidere som sår og vanner. Derfor kan det også være problematisk å tale om «vekstautomatisme», slik Chr. A. Schwarz gjør (jf. Schwarz, 1998:10, 14, 62f.), dersom man mener at vekst vil komme automatisk som en konsekvens av at det blir gjort noe på den menighetsutviklende fronten. Vekst kan nemlig komme uten at det har skjedd noen form for menighetsutvikling. Vekkelses- og misjonshistorien har eksempler på nettopp det. Og andre veien kan man også se at menighetsutvikling kan skje uten at man kan registrere nevneverdig vekst i kvantitativ forstand (Råmunddal, 2011).

2) En annen konsekvens av denne misjonale vekstforståelsen og for synet på sammenhengen mellom målrettet menighetsutvikling og vekst – er at menighetsutviklingens viktigste mål må være å legge til rette for at den vekst som Gud kan og vil gi, faktisk kan skje. Og dette kan skje både ved å rydde vekk åpenbare veksthindringer, og ved å sikre formidlingen av evangeliet i ord og

handling. Det er nemlig bare Guds ord som er det «såkorn» som kan spire i menneskehjerter og gi vekst. Vekstklimaet i en menighet er nemlig påvirkelig. Det å skape vekstklima vil derfor være en viktig oppgave for menighetsutvikling om den skal føres inn i en misjonal retning.

3) I menighetsutviklende tenkning og praksis er det også viktig å ha en varhet for indre og ytre omstendigheter eller forhold som kan påvirke veksten. Slike omstendigheter eller forhold kan for eksempel handle om det Schwartz kaller «tegn på kvalitet» (Schwarz, 1998:15f.): Kvaliteten på fellesskapet har opplagt noe med vekstklima å gjøre (jf. varme relasjoner og livsnære grupper). Hvordan det er klokt å forholde seg til omverdenen (jf. behovsorientert evangelisering), og hvordan lederskapet fungerer (jf. utrustende lederskap), kan selvfølgelig påvirke vekst. Det samme kan motivasjon for og engasjement i vår tjeneste i menigheten (jf. nådegavebasert tjeneste og engasjert trosliv). Videre kan måten menigheten er organisert på (jf. hensiktsmessige strukturer), og måten kristne feirer gudstjeneste på (jf. inspirerende gudstjenester), legge til rette for vekst.

Generelt sett kan man si at den varhet man i menighetsutviklende praksis bør ha for forhold og omstendigheter som kan påvirke veksten, krever innsikt både i menneskelige, kulturelle, organisatoriske og teologiske forhold. Men i siste instans handler en slik varhet om et øre som er i stand til «å høre hva Ånden sier til menigheten» (jf. Åp 2 og 3; Råmunddal 1994). Alle de syv menighetene mottok budskap fra Herren om den situasjonen hver av dem befant seg i, og hva som ødela for utvikling og vekst i menigheten. En av menighetene fikk høre at den hadde forlatt den overgivelse og kjærlighet som den hadde hatt til Herren i utgangspunktet (jf. Efesos). Andre fikk høre at ikke-akseptabel lære og forkynnelse hadde inntatt menigheten (jf. Pergamon, Tyatira). Og atter andre at de hadde gjerninger som ikke holdt mål ut fra Herrens bedømmelse (jf. Sardes, Laodikea, Filadelfia). Lærdommen med tanke på menighetsutvikling ut fra slike skriftavsnitt må være at det er viktig at vi er i stand til å høre hva Ånden sier om menighetens sanne situasjon og vei videre. Røstene og meningene er mange – om hva som er viktig, hvilken kurs menigheten bør velge videre og så videre, men det avgjørende er om vi oppfatter hva Ånden ønsker å si oss i den situasjonen vi befinner oss med tanke på det menighetsutviklende arbeidet i dag.

4) Det må legges til rette for menighetsutviklende tenkning og praksis. Det gjelder både kvalitativ og kvantitativ vekst. I en misjonal menighetsutviklende tenkning og praksis er det viktig at man både sammenholder og sonderer mellom disse to vekstområdene. For å oppnå «intern» kvalitativ vekst kreves det nemlig andre virkemidler og verktøy enn om man skal oppnå mer utadrettet

og kvantitativ vekst. Men begge vekstområdene er viktige for en menighet. De hører med i en «fullstendig» bibelsk forståelse av vekst.

Men en ekklesiologisk og strategisk tenkning som bare betoner helhet og balanse, gir sjelden ønsket og nødvendig framdrift og utvikling. Derfor spør jeg også: Hvordan kan en slik helhetlig tenkning i tillegg bli målrettet og misjonal? Svaret på spørsmålet vil jeg påstå finnes nettopp i den helhetlige ekklesiologiske tenkningen – vel å merke i den misjonale utgaven av nyere misjonal teologi og ekklesiologi. Denne betoner nemlig at misjon ikke er en spesifikk aktivitet som kirken også bedriver, men at den er knyttet til kirkens natur eller vesen – som skapt og sendt av Gud. Jeg argumenterer derfor også for at en misjonal ekklesiologi og strategisk menighetsutviklende tenkning alltid må være vekstorientert. Dette vil gi tenkningen og tilnærmingen en praktisk og «målbar» forpliktelse – som kirker og menigheter trenger for at det misjonale fokuset skal bli noe mer enn gode tanker.

Når det gjelder spørsmålet om hva forholdet er mellom planlagt og målrettet menighetsutvikling og vekst, har jeg argumentert for at en av menighetsutviklingens viktigste oppgaver er å legge til rette for vekst – en vekst som bare Gud kan gi, noe som også innebærer at man i den menighetsutviklende tenkning og praksis ikke skal forsøke å ta kontroll over – eller styre – veksten. Og skal det kunne legges til rette for både kvalitativ og kvantitativ vekst i en menighet, må man også ha en varhet for indre og ytre omstendigheter som kan påvirke vekstklimaet i en menighet. Det kan være holdninger («hjerteforhold»), ulike typer ytre påvirkning, måten man arbeider eller driver menigheten på, og om man er i stand til å høre hva Ånden taler til menigheten til enhver tid. Endelig har jeg påpekt at det er viktig, når man forstår menighetsutvikling også som vekstarbeid, å skille mellom vekst i kvantitativ og i kvalitativ forstand. Verktøy og virkemidler er nemlig forskjellige.

Konklusjon

Spørsmålene jeg har søkt svar på i dette kapitlet, er: 1) Hvordan bør faget menighetsutvikling rent fag-metodisk tilrettelegges? – og 2) Hvilke teologisk-strategiske føringer styrer fagprofil og opplegg?

Svaret dette kapitlet gir på det første spørsmålet, kan sammenfattes på følgende måte: Menighetsutvikling forstås her som et fagfelt innenfor praktisk

teologi som på teologisk og empirisk grunnlag beskriver og drøfter menighetens hensikt og funksjonalitet. Empirisk sett gjør faget seg bruk av samfunnsvitenskapelige metoder og vurderinger. Innenfor teologien er det ikke minst ekklesiologiske perspektiver hentet både fra bibelvitenskapen, kirkehistorien og den systematiske teologien som nyttiggjøres. Dessuten argumenteres det for at dersom en menighet skal oppleve vedvarende utvikling og vekst, må de viktigste innvirkende faktorer i vekstprosessen identifiseres og utvikles enkeltvis og i en helhetlig prosess. Faktorene som her er identifisert, er den normative (om hvilken rolle normativ bibelsk tenkning spiller i menighetsutvikling), den dynamiske (om Den hellige ånds betydning i menighetsutvikling), den historiske (om hvordan konfesjonelle historiske tradisjoner kan utnyttes positivt i menighetsutvikling, den strukturelle (om betydningen av god og tjenlig organisering av menigheten) – og endelig den kontekstuelle faktoren (som handler om menighetens forhold til samtidskulturen og spørsmålet om kulturrelevans). Menighetsutvikling forstås dessuten her som en målrettet og planlagt prosess som kan begrunnes ut fra ovenfor nevnte faktorer.

Kapitlet identifiserer og drøfter også noen teologisk-strategiske føringer for menighetsutvikling. Den første føringen handler om at menighetsutviklende tenkning og praksis bør ta utgangspunkt i en helhetlig ekklesiologisk og menighetsutviklende tenkning. Dette innebærer at den tenkningen som utvikles, må inkludere både kirkens doble kontekst (det vil si både den bibelske og historiske, og den samtidsmessige) og menighetens to dimensjoner (det vil si både den åndelige, teologiske og den menneskelige, sosiologiske dimensjonen. Den andre føringen handler om at faget bør bygge på det som her kalles en normativ-kontekstuell tenkning. Dette innebærer at den teologi og strategi for menighetsutviklende tenkning og praksis som utvikles, bør være tidsrelevant i den kulturen og den tiden den sikter seg inn mot – uten at den går på kompromiss med Bibelens og evangeliets sannhet og normativitet. Den tredje føringen handler om at faget må bygge på en forståelse av den lokale menighet (som er det sted der utviklingen skal skje), og som er basert på en nytestamentlig forståelse av lokalmenigheten. Her betones at menigheten i NT forstås som mennesker som tror på Jesus Kristus som sin Frelser og Herre. Det lokale fellesskapet av kristustroende har også fått et oppdrag felles – nemlig å bringe evangeliet videre til alle mennesker. Men framfor alt har jeg vist til at menighetens kanskje fremste «kjennetegn» er at den er en (for)samling av mennesker som lever under løftet om at Jesus Kristus selv er «midt iblant dem» – med alt hva dette måtte innebære av forpliktelse og muligheter. Den fjerde – og siste – føringen

for faget er at den teologien som formuleres for lokalmenighetens utvikling må være misjonal og vekstorientert.

Litteratur

Alfsvåg, K. (2004). Kirkens vesen og vekst: Teologiske perspektiver på nyere kirkeveksttenkning. *NOTM* (31–44).

Askeland, H. (1994). Menigheten som organisasjon. I: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn, 7*(1), 42-56.

Askeland, H. (1996). Organisasjonsfaglig tilnærming til den lokale kirke. En presentasjon og drøfting av aktuelle bidrag. I: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn, 9*(1), 47-66.

Askeland, H. (1999). Moderne ledelsesteorier og ledelsesmodeller. I: *Tidsskrift for og Kirke, 70*(1), 30-42.

Askeland, H. (2001). *Planlagt utvikling. En veileder for lokalt kirkelig planarbeid*. Oslo: Kirkens arbeidsgiverorganisasjon. *KA-perspektiv* (1).

Askeland, H. (2003). Kirken i samfunnet – samfunnet i kirken. Organisasjonssosiologiske perspektiver på menighetsutvikling og endring. I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi*(1), 56-66.

Berentsen, J.-M. (1981). Kirkevekst – en orientering og kritisk vurdering. I: *Norsk tidsskrift for misjon, 35*(3), 135-155.

Berentsen, J. M., Engelsviken, T. og Jørgensen, K. (Eds.). (1994). *Missiologi i dag*. Oslo: Universitetsforlaget.

Brownings, D. S. (1996). *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Propolsals*. Minneapolis Fortress Press.

Baasland, E. (1991). *Ordet fanger. Bibelen og vår tid*. Oslo: Universitetsforlaget.

Carroll, J. W. (2000). *Mainline to the future. Congregations for the 21st Century.* Louisville: Westminster John Knox Press.

Cox, H. (1988). *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*. Oak Park: Meyer Stone.

Dahl, N. A. (1966). Ordets vekst: Skrevet til femtiårsjubileet i den eksegetiske forening, Clavis Veritas, 1940. I: *Norsk teologisk tidsskrift, 67*(1), 32-46.

Engelsviken, T. (2004). Den misjonale kirke og utfordringen fra sør. I: T.Engelsviken og K.O. Sannes (red.). *Hva vil det si å være kirke? Kirkens*

vesen og oppdrag. Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet (side 69-92). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Engelsviken, T. (1994). Misjon og kultur. I: J.M. Berentsen, T. Engelsviken, & K. Jørgensen (red.), *Missiologi i dag,* (side 225:242). Oslo: Universitetsforlaget.

Getz, G. A. (1984). *Sharpening the Focus of the Church. The Church Seen Through Three Lenses: New Testament Principles, Church History and Contemporary Needs*. Wheaton: Victor Books Publisher.

Gibbs, E. (2000). *Church next. Quantum changes in how we do ministry*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Guder, D. L. (red.) (1998) *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America.* Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Hegstad, H. (2002). Ekklesiologi mellom teori og praksis. I: J.-O. Henriksen, H. G, & S. O. Thorbjørnsen (Eds.), *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr. theol. Torleif Austad på 65-årsdagen,* (side 171-180). Oslo: Verbum.

Hegstad, H. (2003). Hva er menighetsutvikling? *Halvårsskrift for praktisk teologi, 20*(1), 4-9.

Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Jenssen, J. I. (1995). *Kirkevekst*. Oslo: Rex Forlag.

Jørgensen, K. (2004): Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonal ekklesiologi. I: T. Engelsviken og K.O. Sannes (red.). *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag.* Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet, (side 51-68). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Küng, H. (1976). *The Church*. New York: Image Books .

Miller, D. E. (1999). *Reinventing American Protestantism: Christianity in the new millennium.* (Rev ed). Berkeley: Univ of Calif Pr.

Molland, E. (1961). *Konfesjonskunnskap. Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn* (2. rev. utg. ed.). Oslo Land og Kirke.

Råmunddal, L. (1991). *Etter nytestamentlig mønster. En studie av menighetssyn og ordningsforståelse i norske frimenighetssamfunn.* Oslo: Ansgar Forlag.

Råmunddal, L. (1994): H*ØR - hva Ånden sier til menigheten*. Ansgar Media: Kristiansand.

Råmunddal, L. (1997). *Skjulte ressurser. Elementer til en teologi om menighetens oppbygning, fornyelse og vekst.* Oslo: Rex Forlag.

Råmunddal, L. (2004). Vekststrategier i norske frikirker, i: T. Engelsviken og K.O. Sannes (red.). *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag*. Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet, (side 139-156). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Råmunddal, L. (2011). *Konsept og endring. En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Råmunddal, L. (2012). Er menighetsutvikling «naturlig»? En kritisk drøfting av Christian A. Schwarz' biotiske kirkevekstparadigme. I: E. Birkedal, H. Hegstad, & T. Skorpe Lannem (red.). *Menighetsutvikling i folkekirken*: Oslo: IKO-forlaget.

Schwarz, C. A. (1998). *Naturlig kirkevekst. Åtte kvaliteter ved sunn menighetsutvikling*. Evenskjer: K-vekst.

Skjevesland, O. (1984). *Levende kirke. Om nådegaver, tjenester og menighetsbygging*. Oslo: Luther Forlag.

Skjevesland, O. (1993). *Huset av levende steiner. En teologi for menighetsoppbygging.* Oslo: Luther Forlag.

Skjevesland, O. (1999): I*nvitasjon til praktisk teologi. En faginnføring*. Oslo: Luther forlag

Swinton, J. & Mowat, H. (2006). *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press.

Volf, M. (1998). *After our likeness. The church as the image of the Trinity.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

KAPITTEL 12

Menighetsutvikling og spiritualitet

Om utvikling av menighetsspiritualitet i lys av Urban Holmes spiritualitetstypologi og Miroslav Volfs ekklesiologi[155]

Innledning

De siste tiår har en i den vestlige verden sett at det har oppstått en stor interesse for personlig eller individuell spiritualitet. Om denne utviklingen sier den norske teologen Tore Laugerud: «Lenge har samfunnsvitenskapen forstått sekulariseringen som en uavvendelig prosess. I løpet av det siste ti-året har sekularingstesen overraskende brutt sammen. Forskerne har måttet konstatere at religiøsitet og åndelighet kommer tilbake på forskjellige måter og i ulike former» (Laugerud 2008:243). Spiritualiteten har i vår kultur fått en individuell og på mange måter privatisert form. McGrath taler også om at spiritualitet har fått «a positive therapeutic effect» på enkeltpersoner i forhold til det han også kaller «human fulfillment and well-being» (McGrath1999:1). Denne individuelle og personlig-terapeutiske spirituelle interesse har i stor grad også slått ut i forhold til hva det skrives om og hva det forskes på når det gjelder spiritualitet de siste tiår. Fokuset har altså vært relativt ensidig individualistisk. Få har stilt spørsmålet om spiritualitet kan utvikles på menighetsnivå – slik jeg gjør her.

---

155) Denne teksten er første gang publisert i: H.M.T. Schuff, R. Salvesen og H. Hagelia. (2013). *Forankring og fornyelse. Ansgarskolen 1913-2013.* Kristiansand: Portal Forlag. Det er gitt tillatelse til republisering.

Fokus her er altså *menighetsspiritualitet* (jf. engelsk: *congregational spirituality*) og problemstillingen er *hvordan moden spiritualitet kan utvikles på menighetsplan* – og ikke bare på det personlige plan. D.A. Carson hevder at spiritualiteten har ulike dimensjoner – som eksempelvis en moralsk og etisk dimensjon, en kerygmatisk dimensjon og en eskatologisk dimensjon (jf. Carson 1994:393f.) Etter min oppfatning må det også i høyeste grad være legitimt å spørre om ikke også spiritualiteten kan ha *en ekklesial dimensjon*, slik at en kanskje kan bruke uttrykket – en ekklesiologisk spiritualitet. Jeg mener det – og jeg vil argumentere for – at det når det kommer til det spørsmålet som står i sentrum i denne framstillingen – om hvordan *moden* menighetsspiritualitet kan og bør utvikles – vil det være av avgjørende betydning ikke bare at spiritualitetens bredde utvikles slik at det skapes forståelse og rom for ulike spiritualitetstyper, men også at menighetsspiritualiteten knyttes til en teologi eller ekklesiologi som er tydelig både på innholdsmessige identitet og på hvilken hensikt den skal tjene i en menighetssammenheng. Modenhetsbegrepet kommer jeg for øvrig til å innholdsbestemme ut fra en kort gjennomgang av det jeg kaller den ekklesiologiske spiritualitetsvisjon som Paulus presenterer i Ef. 4:11-16.

For å svare på problemstillingen kommer jeg altså til å argumentere for at dersom en moden menighetsspiritualitet skal kunne utvikles, vil være nødvendig – ikke bare å arbeide med menighetens breddedimensjon ut fra en eller annen spiritualitetstypologi, men at også det som gir spiritualiteten innhold og hensikt må settes i fokus. I denne sammenheng taler jeg her om menighetens dybdedimensjon og dens hensiktsdimensjon. Dette vil også prege måten teksten bygges opp på. Etter først å ha redegjort for ulike modeller en kan tenke seg menighetsspiritualitet tilrettelagt på, og etter å ha gitt en beskrivelse av den bibelske visjonen for utvikling av menighetsspiritualitet ut fra Ef 4:11-16, vil jeg gi en beskrivelse av menighetsspiritualitetens innhold og dimensjoner ved hjelp av Holmes spiritualitetstypologi (jf. Holmes 1980/2002) som er blitt videreutviklet av Ware (1995) og Hahn (2001) – og endelig Volfs ekklesiologi (jf. Volf 1998 og 2002). I gjengivelsen av Volf ekklesiologi vil det her være viktig å spørre om hvilke konsekvenser hans menighetstenkning gir for det spirituelle liv i menigheten. Avslutningsvis vil jeg drøfte det praktisk-teologiske spørsmålet om hvordan moden menighetsspiritualitet kan utvikles – i sin breddedimensjon (jf. Holmes spiritualitetstypologi) og i sin dybde- og hensiktsdimensjon (jf. Volf ekklesiologi).

Generelt om menighetsutvikling og spiritualitet

Menighetsutvikling og spiritualitet – hva er sammenhengen?

Definisjoner som gis på spiritualitet tar også som regel utgangspunkt i den personlige spiritualiteten: McGrath framhever at spiritualitet generelt sett handler om menneskers leting etter et meningsfullt og autentisk religiøst liv. Det innebærer at karakteristiske religiøse ideer/dogmer føyes sammen med ervervet livserfaring på bakgrunn av – og innenfor rammene av – den samme religion (McGrath 1999:1). Kristen spiritualitet kan defineres ved å sette *kristen tro* i religionens plass og vil da handle om den måte som kristne individer og grupper fordyper sin gudserfaring på.[156] I sin avhandling om norske presters spirituelle praksiser definerer Tone Stangeland Kaufmann spiritualitet som «[…] måten en person erfarer sin relasjon til Gud og ivaretar og uttrykker sin tro på med særlig vekt på kristne praksiser.» (Sitert etter norsk sammenfatning av droktoravhandlingen (jf. Kaufman 2012). I denne definisjonen står begrepene: erfare, ivareta og uttrykke sentralt. Min egen forståelse av spiritualitet bygger på disse tre leddende i Kaufmanns definisjon – idet jeg sier at kristen spiritualitet handler om *måten kristne erfarer, ivaretar og lever ut troen på den treenige Gud på*. Og tilsvarende mener jeg at en kan forstå menighetsspiritualitet som: *måten en menighet som fellesskap av enkeltkristne erfarer, ivaretar og lever ut troen på den treenige Gud på*.

Når jeg i her taler om ekklesiologisk spiritualitet – eller en spiritualitet med et menighetsfokus (til forskjell fra bare en med individuelt fokus), vil det altså være spørsmålet om hvordan vi som fellesskap opplever, ivaretar og lever ut vår tro som kommer i fokus. Ulike typer fellesskapserfaringer (i gudstjenester, smågrupper, osv.) danner grunnlaget for det en kan kalle menighetens korporale spiritualitet i følge Hahn (2001:47). Gjennom ulike typer felleskapspraksiser blir troen/kristenlivet også modnet og utviklet – ikke bare til den enkelte troendes beste, men også for fellesskapets utvikling og vekst. Det er åpenbart en stor grad av nærhet mellom begrepene menighetsspiritualitet (slik jeg bruker begrepet her) og menighets*kultur*. Om en forstår menighetskultur som de oppfatninger, normer og verdier som deles av flere i en menighet/organisasjon (jf. Schein 1985:1-19), vil dette være viktige elementer også i en menighetsspiritualitet – i

156) For en bredere innføring i spiritualitetsbegrepet, se Bjørn Øyvind Fjeld: Hva er kristen spiritualitet? I: H.M.T. Schuff, R. Salvesen og Hagelia, H. (red.), (2013). *Forankring og fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913-2013*, side 169-187. Kristiansand: Portal forlag.

hvert fall om en legger til ulike typer fellesskapspraksiser som nettopp speiler slike felles oppfatninger, normer og verdier. Og beskriver menigheten som et sosiologisk eller organisatorisk fellesskap, vil begrepet menighetskultur være presist og dekkende. Men om en ønsker å få med den spesielle teologiske og «åndelige» dimensjon knyttet til menighetsvirkeligheten, vil spiritualitetsbegrepet være mer dekkende enn kulturbegrepet.

Om en med menighetsutvikling forstår som Hegstad: «[…] et målrettet arbeid for å sette menigheten i bedre stand til å være det den er kalt til å være, og gjøre det den er kalt til å gjøre» (Hegstad 2003:6), er det etter min oppfatning åpenbart at spiritualitet må bli en viktig del av det menighetsutviklende prosjekt. Menighetsutvikling handler i følge Hegstads definisjon om et planlagt og strategisk arbeid fra vår side for å realisere Guds tanke med menigheten. I dette arbeidet vil det ikke bare være snakk om teologisk kunnskap og anvendelse av relevant organisasjons- og lederskapsteori, men også om utvikling av menneskers, dvs. menighetsmedlemmers – spirituelle liv og tjeneste slik at de blir «gjort i stand» – eller utrustet – til å leve et liv etter Guds gode plan og vilje og til å virkeliggjøre menighetens kall og oppgave.

Dermed kan en si at menighetsutvikling egentlig vil handle om en «samtenkning» av tre viktige temaer, nemlig teologi, organisasjon og spiritualitet. Fagområdet menighetsutvikling kan lett bli dominert av teologi/ekklesiologi og organisasjons- og ledelsesteori – og da med det resultat at utviklingen av menighetens *åndelige* liv ikke prioriteres og integreres i en helhetlig tenkning. Konsekvensene av dette blir igjen at menighetsutvikling kan bli en teknisk og/eller teoretisk geskjeft som kan bli interessant for prest, pastor og noen i lederskapet, mens enkeltmedlemmer – og fellesskapet som sådant – stort sett er utberørt.

Utvikling av menighetsspiritualitet: Tre ulike modeller

Etter min oppfatning bør altså spiritualitet integreres i en helhetlig tenkning om menighetsutvikling. Og spørsmålet blir da hvordan en skal tenke seg å utvikle spiritualitet på menighetsplan? Her tror jeg det er grunnlag for å tale om tre ulike modeller: I det jeg kaller *en tradisjonell modell* kan en si at menighetsspiritualiteten «er der» i de ulike menigheter, men den får ikke noen «selvstendig» oppmerksomhet. En er av den oppfatning at det åndelige livet vil komme av seg selv og utvikles som et verk direkte av og ved Guds Ånd uten vår medvirkning. Og dette er jo i og for seg rett – at det er Herren ved sin Ånd som utvikler det åndelige liv. Men det blir feil dersom dette utelukker vår medvirkning til at livet får gode vekstvilkår. Slik er det jo også på det naturlige plan. Og det er ikke slik

at en menighets spiritualitet – eller dens åndelige liv om en vil – nødvendigvis utvikles «automatisk» bare vi utvikler den teologiske og organisatoriske/strategiske tenkning for menigheten.

Det jeg her kaller den tradisjonelle måten å håndtere menighetsspiritualitet på, er en måte å tenke på som etter min oppfatning vil komme til kort både når det gjelder håndtering av problematikk som oppstår rundt spiritualitet i en menighet og som ikke vil være i stand til å tilrettelegge spiritualitetsutvikling på en god måte. Det jeg her kaller *en parallell modell* kjennetegnes av at en trekker inn spiritualitetsutvikling innenfor menighetens rammer og miljø, men at en primært har menneskers individuelle spirituelle utvikling i fokus. I en slik tenkning, blir spiritualitet nærmest sett på som en aktivitet blant andre aktiviteter og bør derfor utvikles parallelt med øvrige aktiviteter i menigheten. Reed (2011) med sin betoning av utvikling av pastoral- og lederskapsmessig spiritualitet, kan tenkes å høre hjemme i denne kategorien. I denne kategorien vil en nok også måtte plassere den mer tradisjonelle retreatbevegelsen med alle sine utmerkede og varierte opplegg for utvikling av personlig spiritualitet. Sett i lys av behovet for utvikling av menighetsspiritualitet, er jeg imidlertid ikke sikker på at en menighets spiritualitet blir utviklet ønskelig bare enkeltmennesker i menigheten får hjelp til å utvikle sin egen spiritualitet. Det positive med denne måten å tenke på er imidlertid at både spiritualitet og utvikling av denne settes på dagsorden og at det faktisk skjer hos enkeltpersoner i menighetsfellesskapet. Spørsmålet kan være om utviklingsaspektet blir for snevert dersom det primært handler om enkeltpersoner og/eller grupperinger innenfor menigheten.

I det jeg kaller *den integrert modellen* utvikles spiritualitet som en integrert del i menighetsutvikling sammen med teologi/ekklesiologi og struktur/organisasjon. En kan si at en slik integrert tenkning bygger bl.a. på ideen om «Corporate Spirituality» – at også menigheter har en sjel eller en personlighet – som mennesker har det, slik Hahn (2001:62-63) uttrykker det. Ved hjelp av begrepene «integration» og «individuation», utdyper Ware (1995:10f.) hva som ligger i denne tenkningen. Integrasjon handler om å bringe parter/deler sammen for å skape en helhet, og «individuation» vil, i Wares terminologi, handle om å få stadig større innsikt i egen spiritualitetstype – slik at denne igjen kan integreres i en helhet i menigheten. Den integrerte måten å tenke menighetsspiritualitet på innebærer etter min oppfatning at tre viktige faktorer blir styrende i spiritualitetsutviklingen: For det første må spiritualitetstenkningen ha helheten, dvs. hele menighetsfellesskapet, som mål eller som fokusområde. For det andre er det viktig at utvikling av individuell og/eller personlig spiritualitet alltid forholde

må seg til og «innordnes» i et større fellesskap. For det tredje vil det være viktig at spiritualiteten evalueres ikke bare på personlig, men også på menighetsnivå.

Jeg kommer altså i det følgende til å argumentere for en integrasjonstenkning når det gjelder utvikling av spiritualitet i menigheter. Men før jeg tar leseren med inn i den problematikken, kan det være nyttig å få presisert *hvorfor* spiritualitet bør være en integrert del av menighetsutvikling. Jeg har to synspunkter knyttet til dette hvorfor-spørsmålet. For det første: Dersom spiritualitet ikke blir integrert i menighetsutviklingen, vil en ikke kunne oppdage forbindelseslinjene mellom menighetens grunnleggende ekklesiologi (dvs. menighetstenkning), dens organisasjonsformer/struktur og den spirituelle tenkemåte og de spirituelle praksisene. Dersom den teologiske og/eller den organisatoriske kunnskap som blir det primære i menighetsutvikling, kan en risikere at menighetsutvikling ikke i tilstrekkelig grad blir linket til livet og livsformene i menigheten.[157] Mitt andre synspunkt er at dersom ikke spiritualiteten blir integrert på en god måte i menigheten, står en i fare for at det åndelige livet i menigheten utvikler seg «fritt» – bl.a. med den konsekvens at det utvikler seg forskjelligartede og til dels konkurrerende spiritualiteter i samme menighet. Etter min oppfatning og erfaring er det få ting som kan skape mer spenning, uenighet og vantrivsel i en menighet enn ubearbeidet og «underutviklet» spiritualitet.

Begrepet «moden spiritualitet» i lys av den paulinske visjonen – Ef 4:11-16

På mange måter kan en si at den visjonen av menighetsutvikling og spiritualitet som Paulus gir i Ef 4:11-16 tegner det motsatte bildet av det jeg nettopp beskrev. I denne teksten møter vi menigheten som Kristi kropp med mange lemmer og Kristus selv som hode for sin kropp/menigheten.[158] Og det er Kristus selv – som hode – som gir veksten (v. 15-16a). Veksten skjer ved at de gaver Herren har gitt menigheten fungerer slik at de kristne kan bli utrustet til å tjene på sin plass i menigheten (v. 11-12, 16b). Målet for den spiritualitetsutvikling som Paulus taler om her, er intet mindre enn modenhet, gresk *teleios* (v. 13)[159]. Og som det

157) I min studie *Konsept og endring* (Råmunddal 2011a) beskriver jeg bl.a. den behovssituasjonen som ligger bak igangsetting av strategiarbeid i mine case-menigheter. Denne behovsbeskrivelsen handler i stor grad om behovet for å utvikle livet i menighetene. I liten grad berører menighetens strategiske tenkning og praksis de formelle/tradisjonelle strukturene og praksisene i menighetene.

158) Til Paulus' bruk av kropps-metaforen, se Dunn 1998:533-564.

159) Til teleios-berepet slik dette brukes i NT, se Friedrich/Bromiley (TDNT) 1972:73-77.

framkommer både av v. 13 og konteksten, er det tydelig at begrepet *teleios* her er brukt om målet for den spirituelle utviklingsprosess som apostelen beskriver.

Det finnes altså i følge Paulus en spirituell modenhet som har Kristuslikhet som mål – jf. uttrykkene «enheten i troen på Guds Sønn og i kjennskap til ham» og «har fått hele Kristi fylde» i v. 13. Selv om modenhetsbegrepet her brukes for å beskrive målet eller formålet med den spirituelle utviklingsprosess i en menighet, er det klart at det ikke er snakk om en nærmest uoppnåelig tilstand, men at kristne og menigheter faktisk kan erfare og leve i denne type spirituell modenhet (jf. Moe 1956:108). Beskrivelsen av umodenhet i v. 14, er nok ment som en advarsel mot ikke å ta de spirituelle vekst- og utviklingsprosessene på alvor, men også som en motivasjon for videre utvikling og vekst mot spirituell modenhet.

Det særegne ved det jeg her kaller den paulinske spiritualitetsvisjonen i Ef 4:11-16 er at den ikke bare angir hva som er målet eller formålet med spiritualitets-utviklingen, men også at den sier noe om hvordan slik moden spiritualitet i en menighet faktisk kan oppnås. En menighets utvikling mot moden spiritualitet har nemlig å gjøre med menighetens funksjonalitet som Kristi kropp. Denne funksjonaliteten beskrives av Paulus ved at han påpeker at de lederskapsgaver Herren har satt i menigheten fungerer slik at alle «de hellige», dvs. alle kristne i menigheten, blir utrustet til tjeneste, jf. v. 11-12. Her kan en si at det tales om at hele bredden av lederskapsgaver (apostler, profeter, evangelister, hyrder og lærere) fungerer slik at hele bredden av lemfunksjoner på Kristi kropp, dvs. menigheten, blir utrustet og fyller sin særegne funksjon.

Og dessuten: Paulus knytter spiritualitetsutvikling ikke bare opp mot vekstens formål eller hensikt og ulike tjenestefunksjoner, men også mot menighetens forhold til sannheten, vers 15. Sannheten beskrives her som motstykket til det som preger umodenheten som beskrives i verset foran, nemlig «menneskers falske spill» og «villfarelsens listige kunster». Sannheten her handler selvfølgelig om Kristus og det apostoliske vitnesbyrd om ham, dvs. selve evangeliet. Kanskje kan en si at dette er spiritualitetsutviklingens basis og dens rette innholdsbestemmelse. Derfor er det også viktig at alle anstrengelser for spiritualitetsutvikling i menigheter tar spiritualitetens bibelske basis og teologiske innhold på alvor. Mer om dette senere.

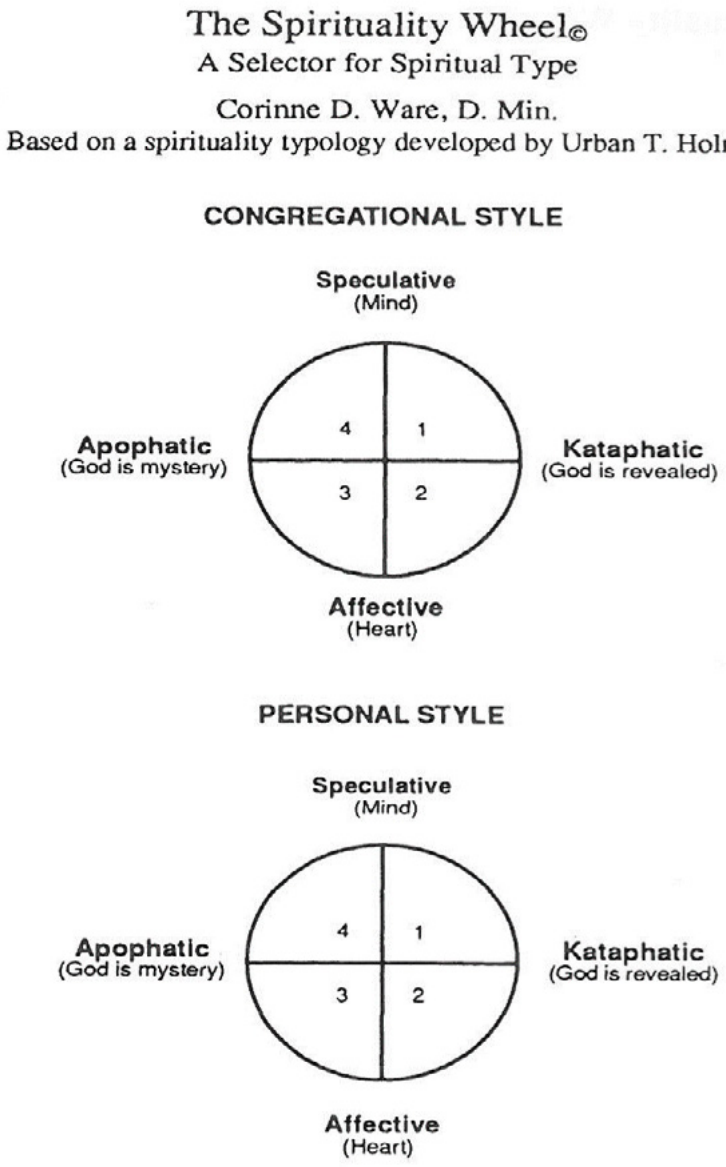
Min bruk av modenhetsbegrepet i sammenheng med spiritualitetsutvikling på menighetsplan, er påvirket av den forståelse av begrepet som Paulus gir uttrykk for i Ef 4:11-16. Dette innebærer at modenhet (som en utvikling mot Kristuslikhet) blir et vekst- og utviklingsmål som enkeltkristne og menigheter

alltid må ha for øye. Dessuten bruker jeg modenhetsbegrepet i relasjon til i hvilken grad menighetsfellesskapet (som Kristi kropp) faktisk fungerer etter sin hensikt – å speile Kristus i ord og handling.

Beskrivelse av menighetsspiritualitetens særpreg og dimensjoner

Holmes spiritualitetstypologi som hjelp til å beskrive og forstå menighetsspiritualitet

Urban T. Holmes spiritualitetstypologi ble opprinnelig beskrevet i boken *A History of Christian Spirituality* først utgitt i 1980 og deretter publisert i 2002 ved Jane Holmes. Holmes typologi er senere blitt anvendt og bearbeidet av flere, deriblant Ware (1997) og Hahn (2001). Hahn (2001) er opptatt både av spørsmålet om hva en menighets spiritualitet handler om, av de ulike spiritualitetstypene og av hvordan spiritualitetstypologi kan anvendes i menighetsutvikling. Wares «spiritual wheel» (jf. Hahn 2001:4, 97f.) og som igjen bygger på Holmes analyse av spiritualitetstyper, ligger her til grunn for Hahns framstilling. Som en vil se (jf. figur 1 nedenfor), er typologien tilrettelagt både for personlig eller individuell vekst og for spiritualitetsutvikling på menighetsnivå.



Figur 1: The Spirituality Wheel, kopiert etter Hahn 2001:4.

Bruksmetodikken går ut på at en anvender spørreskjemaer som tar utgangspunkt i typologien i viste spiritualitetshjul for å få innsikt i både ens egen og i ens menighets fremherskende spiritualitetstype, jf. Ware 1995: kapittel V-VII. Målsetningen med å skaffe seg innsikt i ens egen og andres foretrukne spiritua-

litetstype eller –stil, er å skape helhetsforståelse, romslighet og toleranse overfor ulikheter og en bevissthet om hva som måtte være usunt i spiritualitetsutøvelsen. Dermed kan en også ha mulighet for å justere holdninger og praksis slik at en kan utvikle balansert, sunn og moden spiritualitet – både på individuelt nivå og på menighetsnivå.

Den vertikale linje i spiritualitethjulet (jf. figur 1 og begrepene *speculative/affective*) angir hvordan vi forholder oss til kunnskap – enten ervervet gjennom hjertet eller følelsene – eller ved rasjonell tenkning, vår hjerne (Hahn 2001:5). Holmes sier om denne aksen i spiritualitetshjulet: «Briefly, this raises the question of whether the spiritual method emphasizes the illumination of the mind (speculative) or the heart or emotions (affective)» (Holmes 2002:4) Den horisontale linje (jf. figur 1 og begrepene *apophatic/kataphatic*) indikerer hvordan vi oppfatter og foretrekker å framstille Gud. Dette skjer enten på en «emptying» måte – der utgangspunktet er at Gud er skjult og et mysterium, eller det skjer ved at en danner seg klarere forestillinger om hvem Gud er – med utgangspunkt i at Gud faktisk er åpenbart (Hahn 2001:5). Om denne aksen i spiritualitetshjulet sier Holmes: «Briefly, this raises the question of the degree to which the ascetical method advocates an emptying (apophatic) technique of meditation or an imaginal (kataphatic) technique of meditation». (Holmes 2002:4). Ut fra denne måten å framstille de grunnleggende mønstre i spiritualitet på, kan så ulike hovedtyper spiritualitet identifiseres (jf. Ware 1995:28-53).

Type 1 i denne måten å typologisere på kalles hos Ware og Hahn *hode-spiritualitet*. Denne typen kjennetegnes av en intellektuell tilnærming til spiritualitet. Bibelstudier, teologisk og etisk refleksjon, gode prekener foretrekkes. Det er troens innhold som blir viktig, og det blir viktig av tro og tanke blir kongruente (jf. Ware 1995:37-38).

Type 2 kalles hos Ware og Hahn *hjerte-spiritualitet*. I denne spiritualitetstypen kan en si at det følelsesmessige har en framtredende rolle. Teologien kan fortsatt være viktig, men dette kombineres med en mer «[…] affective, charismatic spirituality whose aim is to achieve holiness of life» (Ware 1995:39). Målet er forvandling og personlig fornyelse. Ware framholder at denne spiritualitetstypen bidrar til fellesskapet med varme, følelser, energi og frihet.

Type 3 kalles hos Ware og Hahn *mystisk spiritualitet* – og her er det det å høre fra Gud snarere enn å tale til Gud – som står i sentrum (jf. Ware 1995:41).

Samtidig blir fokus mer på den indre verden enn den ytre, og i den vestlige, protestantiske ord- og forståelsesorienterte tradisjon kan disse menneskene fort føle seg fremmede, framhever Ware (ibid.).

Type 4 kalles hos Ware og Hahn *gudsrike-spiritualitet* («kingdom spirituality»). Om denne spiritualitetstypen sier Ware: «The mystic, apophatic experience coupled with an intellectual mode of gathering data makes for an active visionary who is single-minded with a deeply focused, almost crusading, type of spirituality» (Ware 1995:43). Et hovedfokus her blir altså ønsket gjennom vårt engasjement å se mer av Guds rike virkeliggjort i blant oss. Lydighet, bønn og utadrettet aktivitet i form av evangelisering og misjon blir dermed stående sentralt, og de bidrar til fellesskapet med visjoner og handlekraft (jf. Ware 1995:43).

Dersom en spør om hvilken nytteverdi en slik spiritualitetstypologisering kan ha for menigheter, er det for det første helt klart at det kan være en hjelp til å se helheten, hele den bredde, dybde og høyde – som det kristne fellesskap både har «i seg» og som det er en del av. Ware (1995:44) taler om «The Circle as Invitation to Spiritual Wholeness», og etter min oppfatning er denne måte å typologisere på vel egnet for å se menighetsfellesskapets spirituelle mangfold og helhet. For det andre kan denne type spiritualitetstypologi være vel egnet – ikke bare til å forstå og beskrive ulike – og til dels svært ulike – spiritualitets-typer, men også til å framheve at alle typene og variantene har samme verdi både i forhold til Herren og i forhold til det kristne fellesskap. Og dette kan være et svært viktig anliggende – da en ofte kan se en underlegenhet og til dels forlegenhet hos enkelte kristne som representerer litt andre preferanser og gaver enn en dominerende spiritualitetstype i et fellesskap. For det tredje: Den type spiritualitets-typologisering som her gjennomgås, kan være en god hjelp til å identifisere både sin egen og andres preferanser og gaver i et fellesskap – slik at forståelsen for forskjellighet og mangfold øker og for at fellesskapet funksjonelt sett kan dra nytte av forskjellighetene – i stedet for å la forskjellighetene bli spilt ut i konkurrerende tenkemåter og praksiser.

Volfs «participatory ecclesiology» som teologisk basis for menighetsspiritualitet

Presenterte typologi kan være egnet til å gi en forståelse av spiritualitetens bredde og dens ulike former og farger i en menighet, men typologien er egentlig ikke spesifikt teologisk innholdsorientert. Riktignok kan en si at noen av spiritualitetstypene lett kan identifisere seg med mer omfattende spiritualitetstradisjoner – som jo gjerne gjenspeiler et utvalgt teologisk aspekt. Jeg tenker her for eksempel på at den mystiske spiritualiteten kan føle seg tiltrukket av mer kontemplative spirituelle retninger og at hjertespiritualiteten og gudsrikespiritualiteten vil naturlig gå mot mer evangelikale, karismatiske og/eller pentekostale retninger, osv. Men selv om det altså ligger mye teologisk og bibelsk innholdsstoff i slike spirituelle tradisjoner, er det allikevel et behov for en mer samlende teologi for menighetsspiritualitet som fanger opp i seg de vesentligste teologiske innholdselementene en menighetsspiritualitet som kan utvikle seg til å bli moden har behov av å ha fokus på.

Jeg mener det er et par-tre grunner til at Volf «participative ecclesiology», som jeg her har valgt som en teologisk basis for menighetsspiritualitet, vil kunne oppfylle nettopp et slikt krav. For det første har Volfs ekklesiologi fokus på et trinitarisk gudsbilde som vil være avgjørende for balansert og helhetlig spiritualitet. For det andre formidler Volf en menighetsforståelse som fanger opp i seg sentrale elementer av den bibelske – spesifikt den paulinske – presentasjon av kirken/menigheten, samt en fornyelse av den reformatoriske teologi om det allmenne prestedømme. For det tredje formidler Volf en pneumatologi som innebærer at Åndens forhold til menighetstenkningen ivaretas.

Ubeskjedent nok har Volf som program å bidra til å gjenoppdage kirken. Denne gjenoppdagelse av kirken henger også, ifølge Volf, sammen med en generell ekklesiologisk trend i vår tid, som innebærer en bevegelse bort fra tradisjonelle hierarkiske modeller til mer deltakende modeller for kirke- og menighetstenkning. Ifølge Volf henger utviklingen mot mer deltakende modeller for kirke- og menighetstenkning også sammen med at den protestantiske kristendom i framtiden i hovedsak vil utvikle en «Free Christian form». Volf er også av den oppfatning at «[…] we are standing in the middle of a clear and irreversible 'process of congregationalization' of all Christianity» (Volf 1998:13). Den partisipative ekklesiologiske modell har tre kjennetegn ifølge Volf: Den er polysentrisk, karismatisk og trinitarisk. Noen ord om hvert av kjennetegnene:

Deltakende menighetstenkning

Alle kirker er samstemte i følgende: Kirken lever gjennom deltakelsen av medlemmene, både de leke og de i ordinert tjeneste (*officeholders*), men kontra katolske og ortodokse ekklesiologier som Volf karakteriserer som «episcopocentric», argumenterer han for en «polycentric» menighetstenkning (jf. Volf 2002:231). Volf identifiserer denne modellen med det paulinske materialet på dette punkt, og bruker 1 Kor 14,26; jf. 1 Pet 2,5-10; 4,10, som bibelsk belegg: «Når dere kommer sammen, har den ene en salme, én annen har lære, én har åpenbaring, én har tungetale, en annen har tydning. Men la alt tjene til å bygge opp.» Kirkehistorisk peker Volf på at Martin Luther gjenoppdaget denne «polysentric-participative» modell for menighetslivet – med betoningen av det allmenne prestedømme, et presteskap som han ikke bare forstod soteriologisk, men også ekklesiologisk. I den tyske kontekst var det spesielt Philipp Jakob Spener, Nicholas Ludwig Graf von Zinzendorf og Johann Hinrich Wichern, som prøvde å vitalisere Luthers ekklesiologiske innsikt. Og Volf sier: «Such an insight, however, was unable to establish itself fully within Protestantism» (2002:231). I den engelskspråklige verden var det forskjellige Free Church-grupperinger, som baptister, kongregasjonalister, kvekere og pinsevenner, som forsøkte å holde liv i denne visjonen om det allmenne prestedømme – ifølge Volf.

Karismatisk menighet

Den polysentriske og partisipative modell for menigheten karakteriserer Volf videre som «a charismatic church». Og Volfs bakgrunn for å identifisere menigheten som «karismatisk» er følgende:

> Because the church is born through the presence of Christ in the Holy Spirit, the thesis that the church is constituted by way of the entire called and charismatically endowed people of God presupposes that the exalted Christ himself is acting in the gifts of the Spirit. (Volf 2002:231-232)

Volf, som ønsker å bygge på Paulus' forståelse av *charismata*, framholder at nådegaver ikke kan bli adskilt fra Kristi nærvær i mennesker – som stiller seg til hans disposisjon. Volf siterer i denne forbindelse den tyske teologen Käsemann som i sin bok *Amt und Gemeinde,* sier at Kristus selv er «present in his gifts and in the ministries attesting those gifts and made possible by those gifts» (sitert etter Volf 2002:232). Og siden alle har en nådegave, virker Kristus gjennom alle

medlemmene i kirken, og ikke bare gjennom ordinerte tjenester (*officeholders*). Volf legger i denne sammenheng vekt på det han kaller karismenes universale distribusjon. Gavene er ikke knyttet til et utvalg av personer i kirken, men til alle, 1 Kor 12,7; Rom 12,3; Ef 4,7; 1 Pet 4,10. Ingen person som er lem på Kristi kropp, som er menigheten, er uten karismer. Volf begrunner dette også med Apg 2,17-21 og ordet om at Ånden er utgytt over alt kjød – og dermed distribueres gaver til alle. Dette gjør at det å dele menigheten inn i noen som tjener og noen som ikke gjør det, er uakseptabel. Etter Volfs oppfatning skal alle medlemmer i en menighet kunne tjene med sin spesifikke gave og alle skal oppleve å bli betjent ut fra sine spesielle behov. Universell distribusjon av karismene impliserer også, ifølge Volf, felles ansvarlighet for livet i menigheten.[160]

Dessuten sier Volf at karismene er avhengige av hverandre. Alle medlemmer har nådegaver, men ingen har alle. Fylden av gaver finnes i hele den lokale menighet/kirke. Flere steder understreker Paulus at medlemmene har «forskjellige gaver», Rom 12,6; 1 Kor 12,7-11. Siden medlemmene av menighetene er avhengig av hverandre, må livene deres være karakterisert av gjensidighet. Menigheten er et fellesskap av «gi og ta», der «charismata of office», dvs. de mer faste tjenestene, må være integrert i denne gjensidighet, og denne type tjenester i menigheten må ikke stå mot menigheten som om de handler eksklusivt på Kristi vegne. Siden Kristus handler i og gjennom dem – ikke i kraft av deres tjeneste, men i utførelsen av deres tjeneste – handler deres tjeneste i prinsippet om samme type tjeneste som andre medlemmer har, som tjener med sin nådegave, sier Volf (2002: 233).

Treenighetens betydning for kirke- og menighetstenkningen

Det tredje kjennetegnet den polysentriske og partisipative menighetsmodellen har, ifølge Volf, er at den er trinitarisk. Det vil her føre for langt å gi en utdypende framstilling av det som på mange måter er Volfs hovedanliggende, nemlig treenighetstankens grunnleggende betydning for ekklesiologien. Men sammenfattende kan man – som også Volf selv gjør det (2002:235) – si at trinitariske relasjoner tjener som modell for kirkens strukturer og oppgaver

160) Volf argumenterer videre for at felles ansvarlighet krever også gjensidig underordning, jf. Ef 5,21. Allikevel formaner Paulus noen forsamlinger om underordning under visse personer, jf. 1 Tess 5,12; 1 Kor 16,15-16. Men slik autoritet er begrenset på flere måter ifølge Volf: Alle er underlagt den samme Herre, og slike personers autoritet er ikke av formell art, men grunnet i aktiv tjeneste for andre i forsamlingen (1 Tess 5,13).

fordi den treenige Gud er nærværende i kirken gjennom Den hellige ånd, og former den i den treenige Guds bilde. Gjennom denne Åndens aktivitet blir frelsende nåde formidlet og kirken konstituert.

En partisipativ modell krever derfor mer enn verdier og virksomheter som korresponderer med deltakende strukturer. Kirken er ikke først og fremst et sted eller en sfære for moralske hensikter, men heller forsmak og foregripelse av den eskatologiske samling av hele gudsfolket i fellesskap med den treenige Gud – slik Ånden konstituerer dette ved sitt nærvær. Derfor er menigheten/kirken avhengig av Åndens levendegjørende nærvær. Uten dette nærvær vil selv en kirke med en desentralisert og deltakende struktur og kultur bli steril – kanskje til og med mer steril enn en kirke med hierarkiske strukturer, sier Volf, som legger til:

> Successful participative church life must, therefore, be sustained by deep spirituality. Only the person who lives from the Spirit of communion (cf. 2 Cor 13:13) can participate authentically in the life of the ecclesial community. (Volf 2002:235)

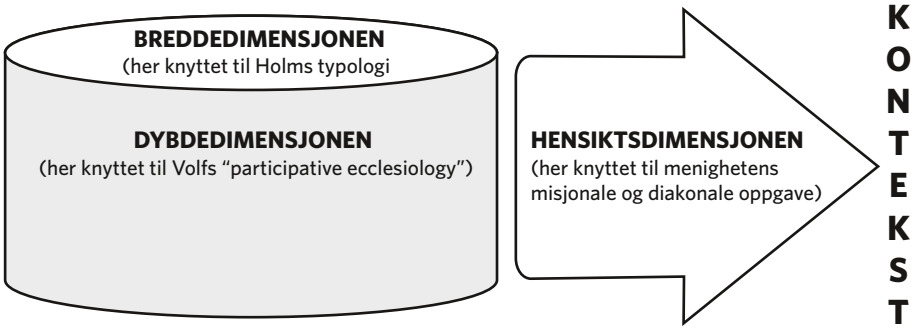
Skal den type menighetsforståelse som Volf gjør seg til talsmann for – virkeliggjøres, betinger det – for å bruke Volfs egne ord – «deep spirituality». Dette kan en si bl.a. innebærer at dersom ekklesiologien intenderer å være trinitarisk, deltakende, karismatisk og misjonal, så må spiritualiteten utvikle de samme kvalitetene. Først når spiritualiteten har fokus på Gud som Faderen, Sønnen og Ånden, ivaretar den det bibelske gudsbildet. Først når spiritualiteten har som målsetning og intensjon den enkeltes deltakelse i fellesskapet med sin særegne naturutrustning og nådegave, ivaretar den den bibelske menighets-tanke – der jo menigheten framstilles som Kristi kropp der de troende har sine særegne funksjoner som lemmer. Først når spiritualiteten blir våken for at kirken, den enkelte menighet og den enkelte kristne er Guds sendelse til verden, ivaretar den den bibelske misjonstanke.

Identifikasjon av menighetsspiritualitetens dimensjoner

Jeg tror det er mulig på bakgrunn av foregående beskrivende gjennomgang av de ulike spiritualitetstypene og av den her valgte teologisk basis for omtalte

menighetsspiritualitet, å identifisere tre ulike dimensjoner som det vil være viktig at menighetsspiritualiteten besitter. Spiritualitetens *breddedimensjon* er her beskrevet ved hjelp av Holmes spiritualitetstypologi slik den er beskrevet og anvendt av Ware og Hahn. Slik typologi vil være godt egnet både for å øke den spirituelle selvforståelsen slik at en også blir i stand til å forstå og tolerere andre spiritualitetsformer – og endelig – slik at menigheten som fellesskap kan modnes og utvikles.

Det jeg her har valgt å kalle spiritualitetens *dybdedimensjon* kan handle om slike spesifikke spiritualitetstradisjoner, men det kan også handle om et gitt og ønsket teologisk innhold slik jeg har beskrevet det ut fra Volfs ekklesiologi. Og det vil være viktig for menighetsspiritualiteten at den knyttes til en klar og tydelig teologisk og bibelsk basis – slik at den ikke skal bli ensidig og/eller utflytende og overflatisk. For dersom spiritualiteten ikke gis en teologisk substans, vil den nemlig lett ende opp i slike karakteristikker. Endelig tror jeg det kan være viktig å tale om menighetsspiritualitetens *hensiktsdimensjon* – under henvisning til Volfs intensjon om ikke bare å gi en teologisk beskrivelse av viktige aspekter ved kirken som vi trenger å gjenoppdage i dag, men også å aktualisere kirkens missiologiske side (jf. Volf 2002:213). Og i følge Van Gelder handler denne misjonale dimensjonen om at menigheter og enkeltkristne – gjennom liv og tjeneste – speiler menighetens sanne natur for verden (Van Gelder 2000:101-184). På mange måter kan en også si at den misjonale dimensjon også rommer den diakonale – som jo handler om troen levd ut i handling rettet mot de behovene som faktisk finnes (jf. Rasmussen 2004:92-100.) Menighets-spiritualitetens tre dimensjoner kan visualiseres på følgende måte:



Figur 2: Menighetsspiritualitetens tre dimensjoner

Drøfting av hvordan moden menighetsspiritualitet kan utvikles

Når jeg til slutt skal gi en drøfting av hvordan moden menighetsspiritualitet kan utvikles, vil det være et begrenset erfaringsmateriale som jeg har å trekke fram. I norsk sammenheng har vi de siste årene sett en økende interesse for å arbeide med nådegaveoppdagelse på menighetsnivå – gjerne ved hjelp av ulike typer nådegavetester. Også personlighetstypologi har vært brukt i en del kirkelige sammenhenger – ikke minst i lederskapsutvikling. Men spiritualitetstypologi brukt bevisst i menighetsutvikling, har jeg personlig ikke sett eksempler på i norsk sammenheng. Når det gjelder den pratiske bruken av Holmes presenterte spiritualitetstypologi, kommer jeg derfor til å holde meg til Wares og Hahns praktiske anvisninger. Og her er det Wares opplegg for spiritualitetsutvikling som er mest interessant – og som Hahn også henviser til. Når det gjelder utvikling av det jeg her har kalt spiritualitetens dybde- og hensiktsdimensjon, vil jeg gi noen refleksjoner på grunnlag av Volfs presenterte materiale.

Om praktisk anvendelse av spiritualitetstypologi

I sin bok *Discover Your Spritual Type* (1997) gir Corrine Ware ikke bare en grunnleggende beskrivelse av de ulike spiritualitetstypene (jf. kapittel 1-3), men hun utvikler også en spiritualitetstest til bruk både på personlig plan og på menighetsplan (jf. kapittel 4).[161] Dessuten beskriver hun et konkret opplegg for type seksjonsvise samlinger og samtaler for å implementere den kunnskapen som det blir undervist i og som deltakerne erverver seg, bl.a. gjennom testen (jf. kapittel 5-7). Noen ord først om spiritualitetstesten.

Spiritualitetstesten er todelt, jf. figur 1, og tar sikte på å kartlegge både ens egen og menighetens foretrukne spirituelle stil. Ware har i den sammenheng utarbeidet et tematisert spørreskjema med fire statement-alternativer knyttet til de fire ulike spiritualitetstypene – og der en velger å krysse av på foretrukne

161) Også Schwarz utvikler i boken *The 3 colors of Your Spirituality* (Schwartz 2009) 9 ulike spiritualitetstyper, som han kaller: the sensory style, the rational style, the doctrinal style, the scripture-driven style, the sharing style, the ascetic style, the enthusiastic style, the mystical style og endelig the sacramental style. Siden Schwarz' bok er et opplegg for utvikling av det personlige troslivet, og ikke gir et opplegg for spiritualitetsutvikling på menighetsplan, har jeg valgt å ikke anvende denne boken til Schwarz i drøftingen. Et tips til videre arbeid med Schwarz' og den aktuelle tematikken, kan være å koble Schwarz' spiritualitetstypologi med det han kaller «det trinitariske kompasset» (jf. Schwarz 2007:45f.).

«område». Her er noen av temaene som testen inneholder: Foretrukne/dominerende gudstjenesteordning/-stil, foretrukne/dominerende bønnepraksis, foretrukne/dominerende musikk- og prekenformer, hvordan en forholder seg til kritikk, oppfatning av medlemskapskriterier, forhold til ritualer og liturgi og hvordan en forestiller seg Gud. Noe av formålet med denne testen er jo å avdekke hvilket forhold det kan være mellom ens egen foretrukne/dominerende spiritualitet og menighetens spirituelle stil.

Som nevnt lager Ware også en studieguide for totalt 8 gruppesamlinger. I første og samling gis en introduksjon av spiritualitetstypologien, testen gjennomføres og en diskuterer spiritualitetstypene i relasjon menighet og personlig liv. I tredje og fjerde samling arbeider en med å konkretisere det en har lært i de første samlingene, bl.a. ved å finne ut av hvordan spiritualitetstypene influerer lesningen av Skriften.[162] Målet med disse samlingene er å føre deltakerne fram til avgjørelser i forhold til hvordan en kan vokse til modenhet – både i personlig og menighetsrelatert spiritualitet. I de to neste samlingene (femte og sjette) arbeider en videre med utvikling mot spirituell modenhet relatert til Wares to hovedbegreper i denne sammenheng, nemlig «integration» og «individuation» (jf. Ware 1997:10-27). De to siste samlingene handler om Jesus som modell for menneskelig og spirituell helhet og spiritualitet i et historisk perspektiv.

Ware beskriver også hvordan materialet eller dataene fra gruppesamlingen kan bearbeides både på menighetsplan og personlig plan (jf. Ware 1997: kapittel 6 og 7). Målsetningen med dataene som gruppedeltakerne har gitt i forhold til menighetens spiritualitet, er å få innsikt i hvilken dominerende eller foretrukne spiritualitet som finnes i menigheten. Og det kan en få en oversikt over ved å markere på et spiritualitetshjul hvor den enkelte deltaker plasserer seg selv og menigheten (jf. Ware 1997:74). Disse svarene mener Ware kan være representative for større grupper i menigheten, slik at for eksempel i en forsamling på under 250 medlemmer taler en person for 10, i menigheter på mellom 250 og 500 medlemmer – representerer en med sin avlagte test 20 personer i menigheten, osv. (jf. Ware 1997:75-76). Spiritualitetstyper i menigheten som skårer lavt eller som kommer ut som «svake» i testen, er det i følge Wares måte å tenke på – viktig å få gjort noe med. Her gir hun svært konkrete råd om hvordan de ulike spiritualitetstypene kan styrkes og utvikles i menighetssammenheng (jf. Ware 1997:79-82). Wares tenkning for utvikling av personlig spiritualitet er tilsvarende,

162) Her gir Ware en innføring i *lectio divina*, dvs. metoden for «hellig lesning» som har røtter helt tilbake til tidlig middelalder, jf. Ware 1997:101-107.

at det område der en kommer svakt ut i testen kan en styrke dersom en bevisst går inn for å arbeide med området(-ene).

Det kan være vanskelig å gi en kritisk vurdering av Wares praktiske program for spiritualitetsutvikling på bakgrunn av en boklig beskrivelse. Dette er jo også utviklet i en amerikansk menighetskultur og ikke i en norsk. Derfor må jeg holde meg bare til noen generelle kritiske kommentarer – spesielt knyttet til bruk av typologi, tester og av data som kommer fram fra denne type materiale. Typologier skal en generelt sett være forsiktig med å legge for stor vekt på, de må i alle fall basere seg på et grundig metodisk og faglig forarbeide. Nå ser det imidlertid ut til at Holmes typologi – som altså Ware og Hahn anvender og videreutvikler, oppfyller de grunnleggende faglige og metodiske krav som bør stilles.

Tester, om det gjelder nådegavetester, personlighetstester, eller andre, må en stille samme metodiske og faglige krav til som når det gjelder typologier. Usikkerhetsfaktorene og tolkningsmulighetene er mange når det for eksempel gjelder ulike svaralternativer. Muligheter for å stille ledende spørsmål er også mange. Uten å gå konkret inn i en vurdering av Wares spiritualitetsteste, må det allikevel være mulig å si at i en brukersituasjon bør en være klar over slike forhold. Dette innebærer også at de dataene som en får ut av slike tester, må brukes med varsomhet. Tester og tolkningen av disse kan imidlertid være en viktig indikator om hvordan en menighet fungerer – ev. ikke fungerer, men de må ikke tolkes eller brukes som «absolutte» sannheter om personer og relasjoner. Virkeligheten er som regel kompleks, og via denne type metodikk og programmer får en innsikt i visse deler av virkeligheten. Ikke minst vil slik kunnskap om hvordan ting er og ikke er på det spirituelle området i en menighet måtte suppleres med normativt teologisk materiale – som ikke bare sier noe om hvordan spiritualitetssituasjonen er – men også hvordan den bør være eller bli. Og da er vi over på det jeg her kaller utvikling av menighetsspiritualitetens dybde- og hensiktsdimensjon.

Hvordan utvikle menighetsspiritualitetens dybde- og hensiktsdimensjon?

Jeg har tidligere gitt en kort innføring i de sentrale tankene i Volfs ekklesiologi som et forslag til en menighetstenkning som kan utgjøre en relevant basis også for spiritualitetsutvikling i en menighet. Og som vi har sett, utvikler Volf en ekklesiologi som er: trinitarisk, deltakende, karismatisk og misjonal, og her blir utfordringen å spørre om hvordan en kan utvikle en spiritualitetstenkning og –praksis i en menighet som kan beskrives med de samme adjektivene. Og

mitt første spørsmål blir derfor: Hvordan kan vi utvikle en spiritualitet som vil kunne karakteriseres som trinitarisk?

Om en ser på kirkens og teologiens historie, er det ikke vanskelig å oppdage at det har utviklet seg relativt ensidige måter å tenke på. Enkelte ganger har vi hatt lett for å legge hovedvekten på Ånden – på en måte som gjør at Gud som far og skaper blir nesten borte og Kristi person og gjerning blir nedtont i forhold til Åndens person og gjerning. Men på den annen side kan også Gud skaperen og Kristus forsoneren betones så sterkt at Ånden «blir borte» i allmenn skapelsesteologi og/eller i kristologisk ortodoksi. Utfordringen er derfor, som Volf med rette påpeker, en holistisk-trinitarisk tilnærming – ikke bare til troslæren, men også til måten å forstå spiritualitet på både på individuelt nivå og på menighetsplan.

Et konkret og praktisk opplegg for både trinitarisk menighets- og spiritualitetstenkning, finnes i Schwartz sin nyutgivelse av boken *Naturlig menighetsutvikling* der han har tatt inn det han kaller «det trinitariske kompasset» (jf. Schwarz 2007:46f.). Ved hjelp av et fargesystem, visualiserer og beskriver Schwarz hvordan enkeltkristne og menigheter kan utvikle ensidig spiritualitet. Han viser til farene med ensidighet og hvor viktig det er å tenke trinitarisk helhetlig. Siden jeg selv ikke har erfaring med bruken av dette materialet, kan jeg ikke ta stilling til anvendbarheten i menighetssammenheng. Men jeg vil regne med at en med et fornuftig lederskap og gode konkrete opplegg vil kunne komme noen skritt videre i både å forstå og etterleve troen på den treenige Gud.

Mitt andre spørsmål er følgende: Hvordan kan en deltakende og karismatisk menighetstenkning og spiritualitetstilnærming utvikles på menighetsplan? Siden det er et faktum, som Volf påpeker, at gaver blir «universally distributed» (1 Kor 12:7) til alle medlemmer av kirken – må jo utfordringen bli å oppdage og realisere disse gaver. Og siden det også er slik at Ånden gir den enkelte kristne – som lem på Kristi kropp – gaver, blir utfordringen å forvalte egen gave med troskap – samtidig som en innordner den i et gavefellesskap. En utfordring for spiritualitetsutvikling på menighetsplan må derfor bli å hjelpe enkelttroende til å oppdage både naturgaver og nådegaver som er gitt dem som mennesker og som kristne. Men siden det er slik at de gavene som er gitt og formidlet av Ånden til den enkelte egentlig er til for fellesskapets beste, vil det endelige mål alltid være *å integrere* dem i menighetsfellesskapet – slik at de kan bli til alles beste.

I mitt forskningsprosjekt knyttet til menighets- og spiritualitetsutviklingen i to norske lokalmenigheter – en frikirkelig og en folkekirkelig, viser jeg noe

av den problematikken som kan oppstå knyttet til spørsmålet om hvordan menigheter faktisk kan bli mer deltakende – og karismatiske – i betydningen at en ønsker at de gaver og tjenester som er gitt menigheten skal oppdages og komme i bruk (jf. Råmunddal 2011). En del av denne problematikken handlet om at en i begge menighetene hadde problemer med å tolke og forstå hva nådegavenes plass og rolle i fellesskapet i det hele tatt gikk ut på. I tillegg strevde man – på ulikt vis i de to ulike menighetene – med faktisk å satse på å bruke tid og krefter på oppdagelse og utvikling av nådegaver i menighetsfellesskapet. Jeg kaller dette – overgivelses- eller hengivenhets-problematikken.

Og endelig viser jeg i mitt forskningsprosjekt til de problemene som oppstår i menigheter som har som mål å bli mer deltakende, ofte opplever når en ønsker å organisere og strukturere de gaver og tjenester en gjennom ulike typer nådegaveoppdagelsesprogrammer har kunnet registrere. De her nevnte problemområder forhindret imidlertid ikke de to aktuelle menighetene fra å jobbe med å bli en mer deltakende og karismatisk menighet – i Volfs betydning av begrepene. Dette er også «moralen» jeg trekker ut av disse menighetenes engasjement for å bli mer deltakende: Det kan være en veg med mange hindringer og problemer, men skal vi ha en mulighet for å realisere en av de viktigste dimensjonene ved den bibelske menighetstanke – slik Volf minner oss om, må det gjøres konkrete og målbevisste tiltak.

Mitt tredje spørsmål knyttet til utvikling av spiritualitetens dybde- og hensiktsdimensjon – er hvordan det misjonale og diakonale aspekt – også ved menighetsspiritualiteten – kan utvikles? Dette spørsmålet handler om mer enn «rett» menighetstenkning og om oppdaterte organisasjonsformer og strukturer slik at menigheten skal kunne fungere misjonalt og diakonalt. Spørsmålet handler egentlig om lemmene på menighetskroppen fungerer etter sin hensikt – eller om de av ulike årsaker er dysfunksjonelle. Sagt på en annen måte, handler spørsmålet om kvaliteten på det liv som finnes i menigheten. Ja, det handler om *mitt* liv som troende, som bærer av Ånden og som formidler av nåden (jf. Rasmussen 2004:92).

Spiritualitetsutvikling som «Imitatio Christi»

Spiritualitetsutvikling, på menighetsnivå som på personnivå, har med modenhet å gjøre – slik vår tidligere korte gjennomgang av Ef 4:11-16 har vist. Og som vi har sett ut fra Paulus framstilling i Ef 4, har modenhet igjen med Kristuslikhet å gjøre. Å ligne på Kristus, å etterligne eller imitere ham, har da også stått sentralt som motiv og drivkraft i kristen spiritualitetsutvikling fra de første kristne av. Nå

har Imitatio Christi-motivet slik vi kjenner det framstilt hos Thomas à Kempis (1380-1471) i hans bok *De Imitatio Christi* fra 1418, spesielt med veiledning i åndelig inderlighet – på personnivå – å gjøre. Men hva kan det ha å gjøre med spiritualitetsutvikling på menighetsplan?[163] Med fare for å drive overfortolkning, vil jeg påstå at Paulus faktisk formidler en slik menighetsbasert forståelse av kristusetterligning i Ef 4:11f. Og da kan en trekke den slutning at en moden menighet må da være en menighet som – forstå meg rett – «ligner Jesus». Det er et fellesskap som forkynner Jesu ord og budskap og som gjør Jesu gjerninger.

I Imitatio Christi-motivet ligger tanken om en forvandling eller *transformasjon* av mennesket/den kristne – og her: menigheten - til kristuslikhet. På mange måter kan en si at denne måten å tenke på er en parallell til Niebuhrs femte modell for forholdet mellom Kristus og kulturen, der Kristus forandrer eller transformerer kulturen (jf. Niebuhr 1951/2001:190-229). Her tenker en seg ikke bare at mennesker enkeltvis forvandles til kristuslikhet, men også at menighetskulturen påvirkes og forvandles slik at trekk av Kristi person og liv kan gjenkjennes. En slik – i spirituell forstand – transformativ menighetsforståelse forutsetter imidlertid det syn på både enkeltkristne (her: menighetsmedlemmer) og fellesskapet at det er behov for – og vektlegging av – både omvendelse og helliggjørelse. Men først og fremst forutsetter en slik transformativ menighetsforståelse at Den hellige ånd ved og gjennom Guds ord, nådens midler og de gaver og tjenester han har gitt menigheten – får gjøre sin kristusforvandlende gjerning i enkeltpersoner og fellesskap.

163) Ware (1995:13f.) tolke Imitatio Christi-motivet inn sin framstilling av spiritualitetstypologien og hun ser på Jesus som «prototypen» – som samler alle Holmes spiritualitetstyper. Ware taler om «full spirituality» – som handler om at Jesus inngår (jf. «integration») i den jødiske tradisjon. Jesus har også en unik spiritualitet (jf. «individuation»). Derfor er Jesus selv den beste modell for en ballansert og moden spiritualitet. I ham ser vi den sanne og sunne menneskelighet (slik Gud hadde tenkt oss i skapelsen) og i ham ser vi den sanne og sunne åndeligheten i hans forhold til Faderen, sitt eget liv og til andre mennesker. Ware bruker Imitatio Chiristi-motivet som et utgangspunkt for et opplegg for personlig, åndelig utvikling og vekst, innenfor menighetsfelleskapets rammer (Ware 1995:24-27).

Konklusjon

Jeg har i her argumentert for at det er mulig å utvikle menigheter i retning av det jeg har kalt moden spiritualitet. Menighetsspiritualitet, som jeg har definert som måten en menighet som fellesskap av enkeltkristne erfarer, ivaretar og lever ut troen på den treenige Gud på, blir for øvrig primært innholds- og hensiktsbestemt ut fra modenhetsbegrepet (gresk *teleios*) – slik Paulus bruker dette i teksten i Ef 4:11-16. Jeg drøfter også tre ulike modeller for utvikling av spiritualitet i menigheter. Modellene benevnes som den tradisjonelle, den parallelle og den integrerte modellen. Sistnevnte, som her er den anbefalte, ser på utvikling av menighetsspiritualitet som en integrert del av menighetsutviklingen – som må gir tilsvarende oppmerksomhet som det teologiske/ekklesiologiske og organisasjonsmessige utviklingsarbeid. Den integrerte spiritualitetsutviklingen kjennetegnes for øvrig av den har hele menighetens åndelige liv som fokus og at utviklingen av personers/individers åndelige liv innordnes og samordnes i denne helhetstenkning.

Både ut fra Paulus's spiritualitetsvisjon i Ef 4:11-16, ut fra en gjennomgang av Holmes spiritualitetstypologi (anvendt og bearbeidet av Ware og Hahn) – og ut Volf ekklesiologi – identifiserer jeg tre sentrale dimensjoner i eller ved menighetsspiritualiteten: Det som kalles menighetsspiritualitetens breddedimensjon beskrives og karakteriseres ved hjelp av Holmes spiritualitets-typologi – som Ware og Hahn har videreutviklet som fire ulike spiritualitetstyper. Hvordan en menighet kan arbeide med å oppdage og utvikle spiritualitetstypene, gis det en beskrivelse av ut fra Wares praktiske program for dette. Spiritualitetens dybde/innholdsdimensjonen – samt dens hensiktsdimensjon, beskrives og karakteriseres ved hjelp av Volfs menighetstenkning; som trinitarisk, deltakende/karismatisk og misjonal/diakonal. Denne menighetstenkningen – sterkt påvirket av paulinsk ekklesiologi, den reformatoriske teologi om det allmenne prestedømme – samt engelsk «Free Church»-ekklesiologi, betinger i følge Volf – om den skal kunne leves eller settes ut i livet, utvikling av «deep spirituality». I foregående tekst blir det da også reflektert over hvordan slik spiritualitet kan utvikles også motivert og påvirket ut fra *Imitatio Cristi*-motivet – her anvendt på menigheten som helhet.

Litteratur

Carson, D.A. (1994). When is spirituality spiritual? Reflections on some problems of definition. In: *Journal of the Evangelical Society*, 37/3 (september 1994).

Dunn, J. D.G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark.

Friedrich, G. / Bromiley, G. W. (1972). *Theological Dictionary of the New Testament* (TDNT). Volume VIII. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

Hahn, C. A. (2001). *Uncovering Your Church's Hidden Spirit*. Herndon: The Alban Institute.

Holmes, U.T. (2002). *A History of Christian Spirituality: An Analytical Introduction*. Harrisburg: Morehouse Publiching.

Jenssen, J. I, L. Råmunddal og A. Barbosa da Silva (red.) (2013/2019). *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse.* Studiekompendium form master i ledelse og menighetsutvikling. Ansgar Teologiske Høgskole

Kaufman, T. S. (2011). *A new old spirituality? A qualitative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway.* Sammendrag avhandling for graden PhD ved disputas 4.nov.2011. http://www.mf.no/doc//Aktiviteter/Disputaser/2011/Kaufman%20Sammendrag%20avhandling.pdf. (Lesedato: 10. august 2012.)

Laugerud, T. (1999) *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid: Betenkning til kirkemøtet 1999.* http://kirken.no/?event=doLink&famID=6923. (Lesedato 10. august 2012).

McGrath, A. E. (1999). *Christian Spirituality. An introduction.* Malden, Massachusetts: Blackwell.

Moe, O. (1956): *Paulus' brev til efeserne. Innledet, oversatt og fortolket*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).

Niebuhr, H. R. (1951/2001). *Christ and Culture*. New York: Harper and Row Torchbooks. (HarperOne edition, utgitt 2001).

Rasmussen, R. (2004). *Misjonerende menighet. Lokal menighetsutvikling i en global kirke*. Oslo: Verbum Forlag.

Reed, A. H. (2011). *Quest for Spiritual Community: Reclaiming Spiritual Guidance for Contemporary Congregations*. New York: T&T Clark International.

Råmunddal, L. (2011). *Konsept og endring: En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag/KIFO Perspektiv/Church Research Perspectives nr. 22.

Schein, E.H. (1985/1998). *Organisasjonskultur og ledelse: Er kulturendring mulig?* Oslo: Libro Forlag.

Schwarz, Chr. A. (2007) *Fargelegg din verden med Naturlig menighetsutvikling: Å erfare alt det Gud har skapt deg til å være*. Evenskjer: K-vekst.

Schwarz, Chr. A. (1999) *Å erfare Gud – en trefoldig kunst: frigjørende kraft fra en treenig tro*. Evenskjær: K-vekst.

Schwartz, Chr. A. (2009). *The 3 Colors of Your Spirituality*. ChurchSmart Resources.

Van Gelder, G. (2000). *The Essens of the Church: A Community Created by the Spirit.* Grand Rapid, Mich.: Baker Books.

Volf, M. (1998). *After our likeness: The church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Volf, M. (2002). Community Formation as an Image of the Triune God: A Congregational Model of Church Order and Life. I: R.N. Longenecker (ed.). *Community Formation – In the Early Church and in the Church Today.* Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, Inc.

Ware, C. (1995). *Discover Your Spiritual Type: A Guide to Individual and Congregational Growth*. The Alban Institute.

KAPITTEL 13

«Åndskamp» som teologisk problem og utfordring for kirken

Noen praktisk-teologiske refleksjoner inspirert av Paul Hieberts forståelse av forholdet mellom «worldview» og «spiritual warfare» [164]

Innledning

Min interesse for tematikken som behandles i dette kapitlet, oppstod på 1980-tallet i sammenheng med at den såkalte «trosforkynnelsen», med sin relativt ytterliggående forståelse av fenomenet åndskamp, også spredte seg til personer og miljøer utenfor de nye trosmenighetene. I den forbindelsen skrev jeg den populærfaglige boken *Den tapte dimensjon. Åndskampen i et bibelsk perspektiv* (1989). Gjennom flere år på 1990-tallet underviste jeg også i kurset «Menighet og åndskamp» ved Ansgar høyskole – med et forsøk på å aktualisere tematikken for kommende pastorer og menighetsledere. I år 2000 fikk jeg anledning til å være deltaker på Lausanne-bevegelsens teologiske konsultasjon om misjon og åndskamp under navnet *Deliver Us from Evil* i Nairobi i Kenya. Impulser fra denne konsultasjonen har også påvirket meg til å jobbe mer teologisk faglig med

164) Artikkelen som er bakgrunn for dette kapitlet er en bearbeidet utgave av en prøveforelesning over selvvalgt emne i forbindelse med min doktorgradsdisputas ved Det teologiske Menighetsfakultet 10. desember 2009. Artikkelen er tidligere publisert i: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi 2-2010*, side 35-47. Det er gitt tillatelse til republisering.

tematikken, noe jeg forsøker å videreformidle her – blant annet ved å referere gjentatte ganger til rapporten og dokumentasjonen fra denne konsultasjonen.

Det norske ordet «åndskamp» har jeg imidlertid hatt visse motforestillinger mot å bruke om den «sak» jeg behandler her. Grunnen er at begrepet i norsk sammenheng brukes både altfor vidt og altfor snevert. Det har ikke vært uvanlig å se at ordet anvendes relativt bredt om både religiøse, politiske og kulturelle forhold, og dermed kan begrepet sies å være lite presist i forhold til den tematikken som jeg ønsker å ta opp. Ikke minst har jeg sett at den norske politiske og kristne høyresiden bruker begrepet «åndskamp» som et hovedord i sin argumentasjon. Dermed blir begrepet også utsatt for en politisering som kan virke forstyrrende på en noe mer presis teologisk forståelse av det. Noen assosierer kanskje også eksperimentelle og spektakulære demonutdrivelser med begrepet åndskamp. Og i norsk sammenheng kan man si at den offentlige debatten om fenomenet åndskamp i stor grad har vært preget av utdrivelsesaspektet. Psykiateren og teologen Atle Roness analyserer tre slike norske debatter (1956, 1978 og 1981) i boka *Demonbesettelse. Psykiatriske og teologiske synspunkter*, 1981. Slike debatter er både påkrevde og nødvendige, men folk flest kan sitte igjen med det inntrykk at begrepet «åndskamp» ikke bare innsnevres til å dekke en liten flik av et langt større teologisk problemområde, men det kommer også i vanry.

I den missiologiske debatt som de siste tiårene har pågått om denne tematikken, og som jeg altså kommer til å hente synspunkter fra, brukes de engelske betegnelsene *Spiritual Conflict* og *Spiritual Warfare* mer som teologiske tekniske termer for det «fenomen» som man også kan bruke det norske ordet åndskamp om. Det er i denne «tradisjonen» jeg også ønsker å være i min bruk av begrepet åndskamp. Etter min oppfatning ivaretar nemlig begrepsbruken i nevnte missiologiske debatt det man kan kalle den klassiske forståelse av åndskamp. Denne forståelse har røtter tilbake i Det nye testamentet og den tidlige kirke, og taler om temaet eller fenomenet åndskamp som et ontologisk reelt fenomen, som den kristne kirke må forholde seg til både i sin teologi og sin pastorale og misjonale praksis. Selv om dette er sagt, kan man si at det gjenstår noen betenkeligheter ved å bruke begrepet «åndskamp», da det lett kan assosieres i retning av en bestemt *type* oppfatning av åndskamp som betoner selve kampaspektet spesielt sterkt – noe jeg senere vil komme tilbake til. Men dette behøver ikke bety at man slutter å bruke begrepet, men at man er desto mer presis med å innholdsbeskrive det i lys av en bibelsk helhetsforståelse av saken.

Allerede denne korte redegjørelse for et komplisert åndskampbegrep antyder et tema eller område som både med tanke på teologisk forståelse og kirkelig prak-

sis, krever grundig gjennomtenkning og tilrettelegging. Den problemstillingen jeg søker svar på her, er følgende: a) Hvordan påvirker ulike verdensbilder med deres medfølgende virkelighetsoppfatninger forståelsen av åndskamp i kristen sammenheng? og b) Hvilke utfordringer utgjør åndskampen for kirken om man holder fast på den klassiske oppfatningen av begrepet og fenomenet? For å svare på dette todelte spørsmålet har jeg sett det formålstjenlig å undersøke spesielt hvordan ulike verdensbilder med deres medfølgende virkelighetsforståelse påvirker – ikke bare vår mer teoretiske eller teologiske forståelse av temaet eller fenomenet – men også hvordan vi i vår kirkelige praksis forholder oss til saken. I framstillingen vil jeg spesielt støtte meg til antropologen og missiologen Paul Hiebert som er en av relativt få fagpersoner som har reflektert og skrevet en del om dette noe spesielle temaet på en vitenskapelig og fruktbar måte. Dette vil jeg komme tilbake til lengre ute i kapitlet.

Temaet er som sagt spesielt. Dette gjør at jeg først kommer til å gi en redegjørelse for min *problemforståelse og tilnærmingsmåte* til tematikken. Dernest vil jeg forsøke å svare på problemstillingen ved å gi noen synspunkter til åndskampen som *teologisk utfordring* for kirken ut fra spørsmålet om hvordan ulike verdensbilder er med på å påvirke den teologiske forståelsen av fenomenet åndskamp. Hensikten med disse refleksjonene er egentlig å legge et tolkningsteoretisk grunnlag for mitt primære anliggende, nemlig å sette søkelys på åndskamp som *praktisk-kirkelig utfordring* i dag.

Problemforståelse og tilnærmingsmåte

En ny åndssituasjon

Det må kunne sies at avstanden er stor teologisk sett mellom dem – på den ene siden – som mener at den eneste utfordringen kirken står overfor i forhold til det som er dette kapitlets tema, er å kvitte seg med antikke og middelalderske forestillinger om en personlig djevel og om demoner, – og dem, på den andre siden, som hevder det syn på saken som blant annet Lausannepaktens § 12 gir uttrykk for. Her heter det:

> Vi tror at vi er midt inne i en konstant, åndelig krig mot ondskapens åndemakter som prøver å ødelegge kirken og hindre dens oppgave med å evangelisere verden. Vi kjenner behov for å bli iført Guds

> rustning for å kjempe denne kampen med sannhetens og bønnens åndelige våpen. […]

Spørsmålet om hvilken utfordring åndskampen utgjør for kirken er, etter min oppfatning, egentlig bare interessant om man betrakter det Lausannepakten omtaler i § 12 som *objektive ontologiske realiteter* som kirken på en eller annen måte må forholde seg til.[165] En slik «konstant, åndelig krig» må kunne sies å utgjøre en stor utfordring ikke bare for kirkens praksis, men også for den mer grunnleggende teologiske og ontologiske forståelse av saken. Utfordringen handler nemlig ikke bare om at kirken må forholde seg til en moderne og sekulær virkelighetsforståelse, der denne delen av virkeligheten (der denne type spørsmål «hører hjemme») er blitt borte, men også det faktum at «den åndelige verden» har vendt tilbake til oss med full tyngde i den nyåndelighetens bølge som har rullet over land og strand de siste tiår.

Nytestamentleren Clinton E. Arnold refererer i sin bok *3 Crucial Questions about Spiritual Warfare* (1997:28–29) til Harvard-professor Diana Eck, som påstår at vi står overfor ikke noe mindre enn et paradigmeskifte når det gjelder virkelighetsforståelse i den vestlige verden. Den østlige virkelighetsforståelsen opptrer ikke bare som konkurrent til jødisk og kristen virkelighetsforståelse, men er i ferd med å omskape den, sier hun. Arild Romarheim sier om samme fenomenet: «Til manges overraskelse – og sekulærhumanismens fortvilelse – er den førmoderne animistiske virkelighetsforståelse atter blitt moderne, det vil si at et univers befolket av ånder, engler, demoner, nisser og skrømt atter er i ferd med å bli stuerent blant befolkningen» (Romarheim 2004:61).

I møtet med den type tenkning om åndelighet og de erfaringer som gjøres med ulike typer åndsfenomener som følger med denne nyåndelighetens bølge, kan vi som kristen kirke lett bli stående forlegne og bokstavelig talt «maktesløse» om vi bare er trenet i å konfrontere moderne og sekulære mennesker med de bibelske store sannhetene, og ikke kan hjelpe mennesker som har spørsmål og som har gjort erfaringer innenfor dette området. Tyr vi bare til «gamle svar» på en ny åndssituasjon, får vi som kristen kirke garantert troverdighetsproblemer i dag. Og kristendommen kan lett oppfattes som «evangelistically powerless and pastorally irrelevant», for å sitere den malaysiske missiologen Young Hwa. Han skriver om kristen trosformidling i en asiatisk kontekst ut fra de samme

165) Til drøftingen av de ontologiske og epistemologiske implikasjonene i åndskampsforståelsen, jf. Engelsviken 2008:119–124 og Eide 2003:220–224.

premisser som er nevnt her: en dominant vestlig og sekulær virkelighetsforståelse som kristne misjonærer har fraktet med seg til den ikke-vestlige verden, og som gjør dem ute av stand til å møte spørsmål og behov innenfor dette feltet i ikke-vestlige kulturer, med helt andre verdensbilder (jf. Hwa 1997:73).

På bakgrunn av det jeg nettopp har sagt, kan man si at kirken befinner seg i en «klemme» mellom 1) den moderne og sekulære virkelighetsforståelse som har rådet grunnen (også innen teologien) i moderne tid i Vesten, 2) den fremadstormende nyåndeligheten med dens medfølgende animistiske virkelighetsoppfatning, og som har preget bildet de siste tiår, og 3) den mer tradisjonelle bibelske virkelighetsforståelsen – som tross alt store deler av den kristne kirke fremdeles har forsøkt å holde fast ved. Dette gjelder for eksempel Den katolske kirke og den evangelikale bevegelse (jf. tidligere sitat fra Lausannepakten). Presset av ulike virkelighetsforståelser kan man registrere at det har oppstått ulike holdninger og grupperinger innenfor kirken[166]. Det finnes dem som, påvirket av et moderne og sekulært verdensbilde, forkaster den type forestillinger som åndskamptematikken representerer. Man mener selvfølgelig at man bare forkaster gammel overtro, men er kanskje ikke like oppmerksom på at man står i fare for å forkaste en viktig dimensjon ved selve det kristne budskap. Det finnes også dem som, påvirket av et tilbakevendt og animistisk preget verdensbilde, feiltolker hva åndskampen kirken står i, egentlig handler om, noe som ofte har ført til lite anbefalelsesverdig praksis på området. Nevnes kan også at det finnes dem som – selv om de ikke fornekter den reelle siden ved fenomenet – av ulike grunner overser tematikken eller utvikler en så «kraftig» kristologi at den åndskampen som kirken faktisk står overfor, forsvinner. Dette vil jeg komme tilbake til senere.

Spørsmålet vi sitter igjen med etter et slikt kort «sveip» over deler av problemlandskapet, blir: Hvordan skal kirken finne veien ut av denne forståelsesklemmen? Etter min oppfatning kan kanskje en god start være at man forsøker å «rydde opp» i det virvar av virkelighetsforståelser og verdensbilder som konkurrerer om å få bestemme hva åndskamp-tematikken egentlig handler om for kirken i dag. Og en slik opprydningssjau kan, etter min oppfatning, også være nødvendig før en forsøker å mene noe om sakssvarende og relevant kirkelig praksis i den situasjonen kirken befinner seg i i dag.

166) Vedrørende ulike posisjoner i synet på åndskamp, se Engelsviken og Scott Moreau (ed.) 2000:5–8.

Tilnærmingsmåte

Som jeg innledningsvis har kommentert, har jeg latt meg inspirere av den misjonsfaglige tilnærming til åndskamptematikken. Det synes å være i faglig arbeid og forskning som på en eller annen måte er misjonsrelatert, at dette temaet er blitt løftet fram i lyset. I rapporten fra Lausanne-konsultasjonen over temaet «Deliver us from Evil» i Nairobi 2000, taler en om «a new vocabulary» (s. 6) som de siste tiår er blitt skapt i forhold til denne tematikken. Mens man i «den ordinære» vestlige teologi enten for lengst har kvittet seg med denne type temaer, eller av ulike grunner har følt en slags forlegenhet for å bringe tematikken opp i dagen, har man altså i misjonsfaget ofret den ganske mye oppmerksomhet. I hvert fall kan man si at dette gjelder for den delen av misjonsteologien som er preget av mer evangelikalt orientert og «bibelnær» teologi. Bak denne nye interessen for tematikken ligger tydelig beskrivelsen mange vestlige misjonærer har gjort av møtet med virkelighetsforståelse og åndelige fenomener på misjonsmarken.[167] Men derfra kan man si at tematikken har «vendt tilbake» som et aktuelt tema også for kirkens tro og praksis i Vesten. I rapporten fra Lausanne-konsultasjonen 2000 sies det:

> Gjennom stadig økende kontakt og samarbeid mellom kirker rundt om i verden har kirkers erfaringer med åndskamp i den ikke-vestlige verden fått prege synet som resten av verdens kirker har fått på saken, og det har skapt mer åpenhet i forhold til åndelige realiteter. (Spiritual Conflict in Today's Mission 2000:6, min oversettelse).

Denne nye interessen for temaet «åndskamp» bunner selvfølgelig også i en stadig økende erkjennelse hos oss vestlige kristne om at også vi er i en misjonssituasjon. Tidligere nevnte tilbakekomst av den førkristne animistiske virkelighetsforståelsen er jo en del av det bildet.

Når jeg har latt meg inspirere av den misjonsfaglige interesse og debatt om åndskamp, har det også bakgrunn i at jeg har sett at missiologien som akademisk fag har *en kritisk funksjon*. Og denne er det – ikke minst i forhold til den type

167) Tormod Engelsviken forteller i sin artikkel: Spiritual Conflict: A Challenge for the Church in the West with a View to the Future, 2008, om sitt møte med denne type problemstillinger i forbindelse med undervisning og misjonstjeneste I Etiopia på begynnelsen av 1970-tallet. Hans Austnaberg redegjør i sin doktoravhandling *Shepherds and Demons* (2006) om lignende erfaringer fra sin misjonstjeneste på Madagaskar.

tematikk som vi snakker om her – svært viktig å ta på alvor. Min hovedteoretiker i dette kapitlet, antropologen og missiologen Paul Hiebert, kan man si representerer nettopp denne siden av misjonsteologien på en klargjørende måte. Og Hieberts kritiske holdning går to veier: både mot den moderne og sekulære bortforklaring av den delen av virkeligheten der åndskampproblematikken hører hjemme, og mot misforståelse av åndskampen basert på virkelighetsforståelser som forvrenger det bibelske budskapet på dette området. Og når jeg har valgt å gå litt inn i den teologiske og ontologiske problematikken, som jeg har sagt litt om foran, har jeg hos Hiebert funnet en rekke bidrag som gir en kritisk analyse av nettopp dette feltet. I min framstilling kommer jeg til å referere til følgende bidrag fra Hiebert: «The Flaw of the Excluded Middle», «Biblical Perspectives on Spiritual Warfare» og «Healing and the Kingdom», alle i boken *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (1994). I tillegg nevner jeg artikkelen: «Spiritual Warfare and Worldview», fra 2000 som finnes i: *Evangelical Review of Theology*, 24–3. Jeg gjør oppmerksom på at når direkte sitater fra denne litteraturen opptrer i dette kapitlet, er jeg ansvarlig for oversettelsen.

Som bakgrunn for mine referanser til Hieberts analyse av verdensbilde og åndskamp, kan det være nyttig å gi en kort innføring i begrepene *verdensbilde* (engelsk *worldview*) og *virkelighetsforståelse*. Ifølge Øyvind Dahl kan man definere et verdensbilde som «et sett av mer eller mindre systematiske trosforestillinger og verdier som en gruppe mennesker bruker for å vurdere og å gi mening til sine omgivelser» (Dahl 2001:131). Verdensbildet brukes til å forme verdier og normer og til å forklare livets hensikt og menneskets rolle – i forhold til universet, i forhold til overnaturlige makter og i forhold til andre mennesker (ibid.). Det er også en nær sammenheng mellom verdensbilde og virkelighetsforståelse. Man kan nemlig si at verdensbildet inneholder folks grunnleggende oppfatninger av virkeligheten – inkludert religion. Det kan fungere som modell *for* virkeligheten idet det gir mennesker muligheter til å finne mening i tilværelsen, og det kan fungere som modell *av* virkeligheten – som en refleks av sosiale forhold. Dahl nevner den gamle åsatroen som refleks av det gamle vikingsamfunnet, som eksempel på det siste (ibid.:133–134).

I forhold til åndskamptematikken, kan man si at det er verdensbildet med tilhørende virkelighetsforståelse som avgjør om man ser på spørsmålene som om de impliserer eller refererer til *ontologiske og objektive realiteter* eller ikke, og det er også verdensbildet som avgjør spørsmålet om *hvilken karakter og betydning* åndskampen har eller får i en kristen sammenheng. I tillegg kan man si at verdensbilde-tilnærmingen til åndskamp-problematikken kan sette temaet

inn i *et helhetsperspektiv*, noe som ikke minst er nyttig og nødvendig når det er forståelsesproblematikken som står i sentrum for oppmerksomheten.

Åndskamp-tematikken som teologisk forståelsesutfordring for kirken

Litt om forholdet mellom ulike verdensbilder og åndskamp

Om viktigheten av å sette fokus nettopp på denne tematikken, sier Hiebert: «Vår oppgave er å etterprøve våre egne verdensbilder for å se hvordan disse er med på å forme vår lesning av Skriften. Om vi ikke gjør det, står vi i fare for å lese vår kulturbestemte forståelse av åndskamp inn i Skriften og på den måten gjøre vold mot dens budskap» (2000:246). Sentralt i Hieberts tenkning står hans analyse av et verdensbildes tre forskjellige nivåer og problematikken knyttet til bortfallet av midtsonen (jf. artikkelen: «The flaw of the excluded middle») i det moderne og sekulære verdensbildet. Relatert til de tre verdensbildene, som Hiebert har spesielt fokus på, kan et slikt tredelt verdensbildeskjema se slik ut:

VERDENS-BILDER	**Bibelsk verdens-bilde**	**Moderne og sekulært verdens-bilde**	**Animistisk verdensbilde**	**Indo-europeisk verdensbilde**
«Evighet» Åndelig og usynlig	Gud	De store sann-hetene (Gud)	Høygud Skjebne	Gode guder og onde guder (kos-misk dualisme)
«Midtsone» Åndelig og usynlig	Opprettholdende og nedbrytende/ forstyrrende makter (Djevel, engler, demoner osv.)	?? («The excluded middle»)	Magi, astrologi, osv. Forfedre, naturån-der, spøkelser, demoner, helge-ner osv.	Kamp mellom likeverdige parter som aldri tar slutt Konflikter og konkurranse
«På jorden» Sanselig og synlig	Skaper-ordninger Alt det skapte	Naturlover Mennesker, dyr, planter osv. Forskning og vitenskap	Levende vesener og mekanisk virkende krefter	Gode mennesker og onde menne-sker, god natur og ond natur som er delaktige i kampen (jf. midt-sonen)

Tabell 1: Forholdet mellom verdensbilder og åndskamp (basert på Hiebert 2000, 1994)

Begrepet «bibelsk verdensbilde», som Hiebert bruker, vil nok mange ut fra en bibelvitenskapelig synsvinkel oppfatte som unyansert. Man vil nemlig hevde – og med rette – at Bibelen ikke bare inneholder ett, men mange ulike verdensbilder. At det allikevel gir mening å bruke begrepet slik jeg gjør her, følger av at man kan markere felles og samlende elementer i den bibelske tilnærming til virkeligheten, og som inngår i et helhetsperspektiv. Det har vært naturlig for meg å gjøre dette, siden Hiebert også bruker begrepet på denne måten, jamfør hans gjennomgang av sentrale aspekter ved det bibelske verdensbildet i artikkelen: «Biblical Perspectives on Spiritual Warfare», (1994).

Noe populært sagt er det som Hiebert beskriver – historien om hvordan midtsonen («the middle level») i verdensbildet er blitt borte for oss mennesker i Vest, for så å dukke opp igjen – men nå kanskje mer til bekymring enn til begeistring sett fra kristent ståsted. Særpreget for det verdensbildet som utviklet seg med den vitenskapelige og kulturelle utviklingen i Vesten fra 1600- og 1700-tallet, er, ifølge Hiebert, at kosmos eller virkeligheten er blitt delt inn i to deler: den naturlige verden og den overnaturlige. Den naturlige verden beskriver vi ved hjelp av moderne vitenskap, mens det er religionene som har terminologien for den overnaturlige. Bak en slik todeling av virkeligheten ligger både «den voksende aksept av en platonsk dualisme og vitenskap basert på materialistisk naturalisme. Resultatet ble sekularisering av vitenskapen og mystifisering av religion», sier Hiebert (1994: 196–197).

I forhold til åndskampproblematikken, sier Hiebert videre (2000:246) at det moderne vestlige verdensbildet blant annet har ført til to ulike syn: Det ene synet handler om fornektelse av realiteten i en overnaturlig verden, noe som skjedde etter hvert som sekulariseringen spredte seg. I et moderne og materialistisk verdensbilde finnes det selvfølgelig ingen åndskamp (slik Bibelen beskriver denne), fordi det verken finnes noen gud, engler eller demoner. Den kampen som finnes, er kampen mellom ondt og godt innenfor menneskelige og sosiale systemer. Dette er altså en ren antropologisk, psykologisk og sosiologisk forståelse av åndskamp. Bibelens omtale av slike fenomener må derfor avmytologiseres om det skal gi mening for moderne mennesker (jf. Bultmanns prosjekt). Det andre synet handler ikke om fornektelse, men om «forflytning» av åndskampen til en kosmisk sfære, mens den dagligdagse kampen her på jorden best kan forstås og beskrives ut fra vitenskap og teknologiske kategorier. Dette betyr at moderne mennesker kan tro på Gud for deres sjels frelse, men denne Gud blir ingen aktiv aktør i deres daglige liv og i deres syn på den fysiske verden.

Viktige spørsmål som blir vanskelige å besvare når dette midtfeltet i verdensbildet blir borte, er av tre typer, ifølge Hiebert (1994:197–198). 1) Spørsmål som er knyttet til en usikker framtid. Eksempelvis: Hvordan kan man forebygge ulykker og oppleve lykke i framtida? Hvordan bli sikker på at ekteskapet skal bli lykkelig og fruktbart? Hvordan kan man unngå at flyet kommer til å krasje? 2) Spørsmål knyttet til krisene i det nåværende liv. Eksempelvis: Hva gjør man når ens barn bare blir sykere og sykere? Hvorfor opplever jeg en økonomisk katastrofe? Hvorfor har jeg mistet helsen? 3) Alle de ubesvarte spørsmålene mennesker har om meningen med det som har skjedd i fortida. Eksempelvis: Hvorfor døde barnet mitt? Hvorfor har jeg opplevd så mye sykdom og lidelse? Med bakgrunn i en moderne vestlig virkelighetsforståelse har vi ofte ikke gode forklaringer eller svar på denne type eksistensielle spørsmål. Mye av det som har skjedd og som skjer, må derfor forklares som meningsløst – eller det får en subjektiv mening som kan variere fra individ til individ som lever i samme eller i ulike vestlige kulturer. Og Hiebert spør med rette: Hva er en kristen teologi for dette området?

Men historien om «the excluded middle» slutter ikke med at en viktig dimensjon av verdensbildet ble borte i den vestlige verden. Om det vi kanskje kan kalle «tilbakekomsten» av midtfeltet, sier Hiebert at til tross for den fysiske velferden som er gjort mulig gjennom moderne vitenskapelige framskritt, finnes det i dag mange som også har begynt å tvile på holdbarheten i dualismen i det moderne vestlige verdensbildet, som skiller åndelige fra materielle realiteter, og de evige sannhetene fra de mer hverdagslige. Og mange gjør seg til talsmenn for et mer postmoderne verdensbilde som står for en mer helhetlig tenkning, som integrerer mennesket og verden, og som tar de åndelige behov på alvor. Spørsmålet er bare hvordan man skal tolke innholdet i et slikt verdensbilde.

I postmodernismen, sier Hiebert, finner man både en tilbakevenden til førkristen animisme og en moderne synkretisme, blant annet representert ved New Age-bevegelsen (2000:224f.). Animisme handler, populært sagt, om «åndetro». I en animistisk verden bare skjer ting, tilfeldig og vilkårlig – forårsaket av ånder, forfedre, spøkelser, magi, heksekunst eller stjerner. Gud er fjern, og menneskene er overgitt til ånders og krefters velbefinnende. Midlene mennesker har til sitt «forsvar», er blant annet bønner, trylleformler og medisiner. Det er kraft – og ikke sannhet – som er det mest sentrale menneskelige anliggendet i animismen. Hiebert gir flere eksempler på innslag av animisme i Vesten – og spesielt i USA.

Romarheim (2004:61) nevner også eksempler på animisme både innenfor den litterære verden og fra filmindustrien. Forfatteren Margit Sandemos bøker har for eksempel solgt i 20 millioner eksemplarer bare i Norge. Filmindustrien har de siste tiårene produsert en mengde filmer som har «spilt på nysgjerrigheten og angsten for åndeverdenen, med filmer som Rosemary's Baby, Exorsisten, The Heretic, Omen, X-files, The Fairies, Charmed etc.» Den enorme interessen for Harry Potter og Ringenes Herre «må også ses som et tilsvarende tegn i tiden, symptomer på en økende interesse for det magiske og mystiske», sier Romarheim – og han legger til: «Noen ser i dette et behov hos det moderne mennesket for en «fortryllelse, en kompensasjon for den moderne sivilisasjons dennesidige, grå hverdag.»»[168]

I tillegg til å beskrive det tilbakevendte animistiske verdensbildet, gjennomgår Hiebert også en annen måte å forestille seg den åndelige virkeligheten på – og som har påvirket mange kristnes oppfatning av hva åndskamp handler om – nemlig det Hiebert kaller det indo-europeiske verdensbilde (jf. 1994:204f., 247f.. Oppfatningen er basert på en kosmisk dualisme der kraft og kamp er sentrale motiver. Dualismen handler om den evigvarende ulikheten og kampen mellom onde guder og gode guder, onde mennesker og gode mennesker og ond natur og god natur og mellom materie og ånd, lys og mørke. Denne kampen kommer aldri til å ta slutt, for når noen eller noe er bekjempet, reiser det seg og kjemper igjen. Fokuset er på selve kampen. Konflikter og konkurranse er nødvendig i denne verden og leder til evolusjon (biologi), framskritt (sivilisasjonene), utvikling (økonomisk), og dyktighet (sport). Moralen i denne forestillingsverden er at kampen består mellom likeverdige parter som har like muligheter og er basert på «fairness». Om de indo-europeiske religionene har dødd ut i Vesten, forsetter virkelighetsforståelsen å dominere, sier Hiebert.

Eksempler på åndskampforståelser påvirket av nevnte verdensbilder

Forestillinger som er nevnt ovenfor, har også vært med på å prege mange nåværende kristne fortolkninger av hva åndskamp handler om. Åndskampen ses da på som en kosmisk krig – mellom Gud og hans engler, og Satan og hans demoner

168) Til debatten om animistisk påvirkning på kristendomsforståelse/åndskamp, se Rommen (ed.) 1995 og oppgitte bidrag fra Hiebert, der han flere steder drøfter animismens påvirkning spesielt på åndskampforståelsen. Jf. også Ø. Eide (2003:231–232) som drøfter skillet mellom kristendom og animisme i en afrikansk sammenheng.

– for å kontrollere mennesker, landområder og nasjoner. Dette er sentrale tanker i en bevegelse med tidligere kirkevekstprofessor ved Fuller, P.C. Wagner, som en av pådriverne.[169] Denne bevegelsen kaller det de holder på med «*strategic-level spiritual warfare*», som handler om å føre åndskamp på et åndelig-strategisk nivå. Gjennom «*spiritual mapping*», det vil si åndelig kartlegging, får man oversikt over hvilke ånder som dominerer et område. Dette er grunnlaget for blant annet det man kaller «*smart-bomb*»-*bønn,* som skal frigjøre området fra åndelig innflytelse slik at mennesker mer fritt kan komme til Kristus. Som teologisk grunnlag for disse ideene, sier man at selv om Satan verken er allmektig eller allvitende (noe bare Gud er), finnes det i åndsverdenen et hierarki der Satan delegerer makt over områder til underordnede ånder (*spiritual helpers*). Dette er også grunnen til at man taler om ånder på ulike nivåer: på grunnivå og et strategisk nivå, i tillegg til det Wagner kaller okkult nivå. Virkemidler i kampen fra de troendes side er blant annet bønnevandringer (*prayer journeys*) der en ber for bestemte områder på bakgrunn av en gjennomført åndelig kartleggings- og forsoningsvandring (*reconciliation walk*), som spesielt er knyttet til korstogsruten i middelalderen og mot den muslimske verden.

Nok et eksempel på en beskrivelse av åndskampen som bygger på et bakgrunnsbilde for kampen som her er tegnet i den indo-europeiske myten, er Frank Perettis svært populære romaner: *I dette mørket* og *Mørkets rike møter motstand*[170] som kom på norsk på slutten av 80-tallet. Her får man inntrykk av at kampen utkjempes i himmelrommet, men den omfatter det som skjer på jorden. Det er menneskene som er ofrene i kampen, også de kristne er mål for Satans angrep. Fordi utfallet av kampen er usikkert, er det nødvendig med intens bønn for å gjøre det mulig for Gud og hans engler å vinne seier over de demoniske maktene.

Det siste eksemplet jeg vil ta fram, er et syn på åndelig krigføring som man også tydelig kan se er blitt påvirket av de samme forestillinger som ovenfor er nevnt. Dette er et syn som har dukket opp i enkelte utgaver av pinse-karismatisk forkynnelse. Her framholdes det at når menneskets ånd blir frelst og Guds ånd flytter inn, driver ånden/Ånden sin erobrende virksomhet både i forhold til sjelslivet (helliggjørelse) og kroppen (helbredelse). Også verden utenfor den kristne er styrt av Satan – og mulig for ånden å erobre. Gud og Kristus har gitt

169) Jf. Wagner 1991, 1996. Til debatten, jf. Hart 1997, Lowe 1998 og Scott Moreau 2000.

170) De engelske titlene er: Peretti, F. 1986: *This Present Darkness*, og 1989: *Piercing the Darkness*, begge: Westchester, Ill.: Crossway.

den kristne sin autoritet og han kan dermed erobre stadig større områder fra Satans grep. Utgangspunktet for tenkningen er med andre ord en bestemt type antropologi, en ånd-sjel-legeme-deling av mennesket.[171] Åndelig krigføring blir sett på som en mektig Guds mobilisering av dem som er født på nytt til en erobringskrig i verden. Lovsang, bønn og tungetale (såkalte «krigstunger») er mektige åndelige våpen som gir seier og framgang. Satan har altså en framskutt plass i denne tenkningen. Han behersker hele verden, samt menneskets kropp og sjel. Satan angriper menneskets tanker – og fyller tanken med kritikk og motstand, viljen med opprør og følelseslivet med fristelser. Den som ikke er født på ny, har djevelens natur i sin ånd, det vil si i dypet av sin personlighet. Ikke-kristne mennesker kan bli oppfattet som de kristnes fiender. Til dette, se Fred Nilssons bok *Parakyrkligt* fra 1988, kapittel 3.

Hva er særegent ved den bibelske framstilling av åndskampen?

Tiden kan være inne til å stille spørsmålet om hva som egentlig skiller en bibelsk forståelse av åndskamp fra oppfatninger påvirket av moderne-sekulært og dualistisk syn, av tilbakevendt animistisk forståelse eller av indo-europeisk mytologi. Etter min oppfatning kan man si det er spesielt på fem områder der disse verdensbildenes forestillinger om åndskampen skiller seg ut fra bibelsk baserte forestillinger.

Det første området handler om at *Guds plass og rolle i åndskampen synes å bli tolket forskjellig*. I den bibelske framstillingen er Gud ikke fjern og tilbaketrukket og en som har overlatt «spillet» bare til mennesker, til Satan, ånder og krefter, men han er i aller høyeste grad til stede (jf. Sal 139; Matt 28:18; Apg 17:24–28; Rom 8:26–27). Bibelen er dessuten klar på at det finnes en kosmisk kamp mellom Gud og Satan (jf. Ef 6,12), men det er ingen tvil om utfallet av denne kampen. Dualismen mellom Gud og Satan, godt og ondt, er ikke evig og likeverdig. Dette viktige skillet mellom Satan, synd og syndere opptrer i skapelsen, ikke fra evighet av. Bare Gud er evig, rettferdig og god. Skillet mellom Gud og det skapte blir nærmest borte i en animistisk tilnærming.

For det andre kan man si at *Satans og åndenes plass og rolle vurderes og tolkes forskjellig* i de ulike syn på åndskampen som vi her har sett på. Vurdert fra en kristen forståelse, framholder Hiebert at det plasseres for mye makt og autoritet til ånder og krefter både i animismen og i den indo-europeiske forståelsen. Selve eksistensen til Satan og demoner og den kraft de bruker i sitt opprør mot Gud,

171) Nevnte trichotomiske antropologi (jf. 1 Tess 5:23), finnes bl.a. hos Kenneth Hagin (1978).

må forstås i lys av den bibelske forestillingen om Gud som skaper av både det synlige og usynlige, og også i lys av Guds allmakt.

For det tredje kan man si at *mennesket plass og rolle vurderes og tolkes forskjellig i disse tre synene.* I tradisjonell kristen forståelse kan man si at åndskampen primært handler om menneskets frelse. Og frelsen, sett i et åndskampperspektiv, handler om hvordan Gud gjennom Jesus Kristus «nedkjemper» djevelen som holder mennesket fanget gjennom syndens og dødens makt, slik teologene Origenes og Aulén har framhevet, og hvordan mennesker som tror på Jesus, blir fri sin syndeskyld og blir befridd til et nytt liv (jf. Matt 12:28–30; Kol 2:14–15; Hebr 2:14–15; Ef 2:1–10. Slik sett kan man si at åndskampen er en kamp *om* mennesket og *i* mennesket. Men dette perspektivet på åndskampen forhindrer ikke at man kan og bør tale om åndskampen – slik Paulus gjør det i Efeserbrevet 6:10–20 – der han beskriver den «trussel» som djevelen og onde krefter fremdeles utgjør for den kristne og for kirken. I animismen og i indo-europeiske forestillinger handler ikke åndskamp om frelse i det hele tatt. Der er det trusselen «utenfra», selve kampen og menneskets eventuelle evne og mulighet til å seire som er i fokus.

For det fjerde: *Kampens karakter og hvordan den ender, er forskjellig* i de ulike oppfatningene. Den kosmiske kampen mellom Gud og Satan handler i bibelsk sammenheng ikke om hvem som har mest makt eller kraft, men om etableringen av Guds rike eller kongedømme på jorden. Derfor kaller Gud mennesker fra synden og fra Satans herskerområde – til omvendelse og fellesskap med seg. «Hvis vi fokuserer for mye på den pågående kamp, mister vi den kosmiske visjonen der den virkelige historie ikke handler om kampen vi kjemper, men Kristi evige kongedømme. Det var denne visjonen som forvandlet den tidlige kirke, og det er denne som burde være vårt fokus i dag», sier Hiebert (2000:253). Bibelen er også tydelig på at det vil komme en «endelig» seier, nemlig når Gudsriket etableres i hele universet (jf. 1 Kor 15:24–28).

Og sist – og for det femte: *I kristen og bibelsk sammenheng utgjør Kristi kors åndskampens «ultimate og endelige seier»*, som Hiebert sier (2000:252). Både med en moderne-sekulær, i en ny-animistisk og i en indo-europeisk tilnærming til åndskampen, mister korset sin genuine betydning. Korsets sentrale betydning for den kristne forståelse av forsoningsverkets karakter som triumf over djevelen og de demoniske maktene som terroriserer menneskene, var ikke minst sentral i den urkristne forkynnelse av evangeliet i den romersk-hellenistiske verden. Dette har den svenske teologen Agne Nordlander vist i sin bok *Korsets mysterium* (1984). Her undersøker han de ulike måtene eller modellene Paulus bruker for å klargjøre for sine lesere og tilhørere hva korset innebærer og betyr.

Han viser blant annet til at «kamp-seier-motivet» står sentralt i den urkristne forkynnelse. I oldkirken vet vi også at dette var et sentralt anliggende. I nyere tid har blant andre Gustav Aulén – med sin utforming av den såkalte klassiske forsoningsteorien – gjort seg til talsmann for en fornyelse av dette viktige aspektet i kristologien.

At kristologien er det «loci» eller «sted» i kristen læreframstilling som all tale om åndskamp i kristen sammenheng må tolkes og forstås ut fra, er det relativt stor enighet om. Men samtidig må det sies at kristologien noen ganger kan bli så dominerende at åndskampen i den betydning som Paulus beskriver den i Efeserbrevet 6:10–20, utydeliggjøres eller forsvinner. En av dem som jeg synes best har satt ord på hva det innebærer for den kristne kirke at den kan forholde seg til en ferdig kjempet åndskamp, men samtidig faktisk og fremdeles står i en åndskamp, er den kinesiske bibellæreren Watchman Nee i sitt lille hefte om Efeserbrevet: *Sit-Walk-Stand*. Her betoner nemlig Nee at Kristus har vunnet en altomfattende seier, og «slagmarken» der den åndelige krig utkjempes, tilhører Kristus og dem som følger ham. Men når djevelen prøver seg på erobret område, må vi «stå ham imot». Derfor sier Nee, er den åndelige krig en kristen står i, *en forsvarskrig og ikke en angrepskrig* (Nee 1957:45f.). Dette stemmer for øvrig med språkbruken både til Paulus, Peter og Jakob. Alle tre snakker om djevelen som «motstander», og at vi som kristne skal «stå ham imot».[172] Nettopp denne distinksjonen mellom forsvarskrig og angrepskrig, gir etter min oppfatning to helt forskjellige innganger til åndskampen. Ja, sannsynligvis gir den også to forskjellige utganger av den med tanke på forståelsen av den kristnes plass og rolle i kampen, og med tanke på tilrettelegging av kirkens praksis på området.

Åndskampen som praktisk-kirkelig utfordring

Ut fra de eksemplene som ovenfor er gitt på åndskamptenkning på avveier, eller hva man skal kalle det, vises klart at praksis formes og preges av hvilken grunnleggende tenkning man har om åndskampens innhold og karakter. Man kan derfor si at utfordringen må handle om å utforme *en helhetlig teologi* som grunnlag for *en helhetlig praksis* for dette området. Følgende gjennomgang vil derfor handle om å gi en skisse av noe av innholdet i en slik praktisk teologi

172) Jf. Ef 6:11: «holde stand mot», 1 Pet 5:8: «stå ham imot», Jak. 4:7: «stå djevelen imot».

for åndskamp. I forlengelsen av dette kommer jeg til å stille spørsmålet om hvordan man kan øke kirkens beredskap på området åndskamp i framtiden. Her vil jeg også peke på en rekke praksisområder som hver for seg krever grundig gjennomtenkning og tilrettelegging, men som en kort tekst som denne av gode grunner ikke kan gå nærmere inn på. Det samme gjelder mer spesifikke temaer som for eksempel fenomenet demonbesettelse og utdrivelsespraksis, og spørsmålet om kristne kan bli «besatt» eller influert av onde ånder.[173]

Helhetlig teologi og helhetlig praksis

På bakgrunn av sin analyse av forståelsen av åndskamp i lys av ulike verdensbilder, peker Hiebert på behovet for å utvikle en «holistisk teologi».[174] Og en slik teologi «omfatter alle områder av livet», som han sier (Hiebert 1994:198). Under henvisning til den nevnte tredeling av verdensbildet peker han på behovet for at en på det høyeste nivå utvikler en teologi om Guds plass og rolle i den kosmiske historie – i skapelse, gjenløsning og forsoning, hensikt og mål med alle ting. På grunnplanet i verdensbildet vil en holistisk teologi handle om å «se» Gud i naturens historie. Det er en utfordring for kristne å se og forstå hvordan Gud er *i* de naturlige ting som skjer. Faren er, som vi tidligere har beskrevet, at vi skyver dette feltet over til naturlover som virker «automatisk». Om vi ikke er bevisste på dette punkt, vil vi bare bidra til fortsatt sekularisering dersom Gud blir borte fra naturen, fra menneskelivet og fra tingene. Gud kan ende opp bare som en figur i himmelen.

I midtfeltet av verdensbildet handler en holistisk teologi om Guds plass og rolle i den menneskelige historie – i nasjoners, folkeslags og individers liv og utvikling. Dette vil være en teologi om guddommelig ledelse, om helbredelse, en teologi om forfedre, ånder, usynlige makter i denne verden – og en teologi

---

173) Dette er temaer som blant annet utdypes i den anglikanske biskopen Graham Dows bøker *Explaining Deliverance* (2003) og *Those Tiresome Intruders: Sharing Experience in the Ministry of Deliverance* (1991) og i den amerikanske antropologen og missiologen Charles Kraft bøker *Defeating Dark Angels: Breaking Demonic Oppression in the Believer's life* (1992) og *Deep Wounds Deep Healing. Discovering the Vital Link between Spiritual Warfare and Inner Healing* (1993). Både Dow og Kraft bygger sin framstilling også på egen praksis på området. P.L. King redegjør for spørsmålet om kristne kan bli besatt/demonisert i et historisk perspektiv i sin artikkel: A Historical Survey of Belief and Practice regarding Deliverance of Demonized Christians, i: *Refleks* 3-1 2004:53-65. Jf. også Arnold (1997:143–199) som gir en teologisk drøfting av spørsmålet om kristne kan bli influert av onde ånder.

174) Hiebert har for øvrig en rekke refleksjoner og ansatser til en slik teologi, jf. Hiebert 1994:228–253.

om lidelse, ulykker og død. Det vil være en teologi om framtidens usikkerhet, nåtidens kriser og meningen i fortidens hendelser. Hiebert viser også til at i noen kirker står helgenene i denne midtsonen som mellomledd mellom Gud og mennesker. I andre kirker er det utviklet «Den hellige ånd-teologier» (*doctrines of the Holy Spirit*), som viser Gud som aktivt handlende i den menneskelige historie, og Hiebert legger til: «Det er ingen tilfeldighet at mange av de mest suksessrike misjoner har gitt svar på disse midtsonespørsmålene.» Hiebert sier også at det de siste år i forbindelse med et fornyet fokus på den åndskampen den kristne kirke står i, har oppstått en ny interesse for *evangeliet som kraft* i menneskers liv (Hiebert 2000:240). Og han ser på dette som et interessant korrektiv til tidligere ensidige vektlegging av evangeliet som sannhet og ondskap primært som menneskelig svakhet. Både sannhet og kraft er sentrale aspekter ved evangeliet – og bør derfor være det i gudsfolkets liv i dag, sier han.

I det Hiebert her peker på, ligger etter min oppfatning også ansatser til en mer helhetlig tenkning når det gjelder kirkens praksis på området. Ser man kirkens pastorale og misjonale praksis i et åndskampperspektiv, vil man også kunne oppdage den *konfrontasjonskarakter* som kirkens tjeneste i verden har, slik blant annet den tidligere siterte § 12 i Lausannepakten klart uttrykker. Noe forenklet kan man si at det finnes tre slike konfrontasjonsområder: Det ene er det som i den missiologiske debatt er blitt kalt «*truth encounter*», altså forkynnelse og proklamasjon av evangeliets og Bibelens sannheter – som en konfrontasjon med all løgn og usannhet i denne verden.[175] Den andre konfrontasjonstypen kan man kanskje kalle «*kjærlighetskonfrontasjon*» – uten at jeg har sett begrepet brukt noe sted. Men det er i grunnen et ganske godt begrep, fordi det fanger opp noe av det mest sentrale ved kirkens kall og oppgave i lys av Jesu triumf over djevelen og ondskapen – nemlig at det å vise den samme selvoppofrende kjærlighet i tjeneste for andre mennesker som Jesus viste, er en mektig kraft til å overvinne ondskap i alle dens valører. Djevelen og ondskapen bekjempes ifølge kristen oppfatning ikke gjennom kamp og vold (som i indo-europeisk tenkning), men gjennom tilgivelse, godhet og kjærlighet.

Disse to nevnte konfrontasjonstypene må vel kunne sies å være stuerene i de fleste kristne sammenhenger. Det er den tredje konfrontasjonstypen, «*power encounter*», som er den konfrontasjonspraksis som utgjør «hjertet i den pågående debatt om åndskamp», som Hiebert uttrykker det (2000:251), som nok er

175) Jf. Anderson 1990, 1996, og Anderson og Mylander 1994.

kontroversiell.[176] Jeg ønsker allikevel her å stille meg i rekken av personer som taler for en fornyet gjennomtenkning av teologien bak og praksis knyttet til såkalt «power encounter». Og etter min oppfatning er det ikke bare tilstrekkelig – som Hiebert viser til – å ha denne typen konfrontasjonspraksis som korrektiv til de andre, men den er også *et absolutt nødvendig supplement*.

Ikke minst kan man si at vi trenger denne kraftdimensjonen med oss i formidlingen av evangeliet i dag – da vi (som jeg også tidligere har pekt på) på mange måter kan sies å befinne oss i en ny misjonssituasjon. Oskar Skarsaune påviser blant annet i sin artikkel: Besettelse og åndsutdrivelse i den oldkirkelige og nytestamentlige litteratur (1997:169), at eksorsisme (som jo må kunne sies å være et fenomen innenfor «power encounter») finner «primært sted i kirkens frontlinjer mot hedenskapet (animistisk hedenskap, ville vi kanskje tilføye i dag).» Kraftdimensjonen ved evangelieformidlingen har, som vi vet, også stått sentralt i misjonshistorien helt fra urkirken og fram til i dag.[177]

Det finnes selvfølgelig generelle krav eller kriterier som bør ligge bak og forme den type praksis vi taler om her: (1) Slik praksis bør være kontekstuell – i den forstand at den tar hensyn til kulturelle og stedegne variasjoner og særegenheter. (2) Den bør også være under kirkelig tilsyn – da det spesielt på dette praksisområdet har vist seg at det lett oppstår mange merkverdigheter. (3) Den bør også være under faglig evaluering, da man møter på svært vanskelige skjæringspunkter – spesielt mot psykologi og psykiatri. (4) Uten å gå god for alle typer pinse-karismatisk praksis på området, vil jeg også understreke at det er behov for at vi gjennomtenker Den hellige ånds plass og rolle i vår praksis på dette feltet. (5) Det bør være en praksis som søker å komme menneskers spørsmål og åndelige behov i møte. Med henvisning til tidligere omtalte åndelighetsbølge som skyller over land og strand i dag, må det også understrekes at det er viktig å ta menneskers ulike åndelige erfaringer på alvor. Jeg har lyst til spesielt å nevne Romarheims forslag til kirkelig praksis i forbindelse med hjemsøkte hus, som eksempel på «imøtekommende» kirkelig tenkning og praksis nettopp for å komme menneskers erfarte behov i møte (Romarheim 2008). Og grunntanken her er egentlig verken å bortforklare eller å gi en fullgod forklaring på denne

176) Jf. Kraft 1989, Wimber og Springer 1986.

177) To norske teologer har hver for seg levert viktige bidrag som belyser dette. Jf. Oskar Skarsaunes artikkel: Besettelse og demonutdrivelse i den oldkirkelige og nytestamentlige litteratur, 1997 og Tormod Engelsvikens bok: *Besettelse og åndsutdrivelse i Bibelen, historien og vår egen tid*, 1978. Begge disse teologene har også sammen gitt et bidrag med tittelen: *Spiritual Conflict in the History of the Church*, i sluttrapporten fra Lausannekonferansen, Nairobi, 2000.

type fenomener, men å vise en praksis som formidler Guds nærvær og fred i den spesielle situasjonen og på det aktuelle sted.

Hvordan styrke den kirkelige beredskap på området åndskamp?

I dag er vi vant til å tale om å øke beredskapen i forbindelse med terrortrussel. Og skal vi tro at Paulus taler om realiteter i Efeserbrevet 6,10–20, kan man også si at kirken er utsatt for en «terrortrussel» – riktig nok av åndelig karakter. I den sammenheng bør det også være relevant å stille spørsmålet om hvordan vi kan styrke kirkens beredskap på området «åndskamp» i den situasjon kirken befinner seg i i dag. La meg skissere tre områder jeg tror peker seg ut i denne sammenheng: Det første er at det utvikles og formidles *kunnskap* om temaet og om saken. Jeg har registrert at temaet «åndskamp» så å si er fraværende – ikke bare på teologiske studiesteder, men også i de fleste menigheter i Norge. Antropologen og missiologen David G. Burnett sier i artikkelen: Spiritual conflict and folk religion (2002):

> Undervisning om åndskamp må bli en del av en helhetlig tilnærming til misjon og teologi. Som Lausannebevegelsen på 70-tallet gjorde mye for å forene evangelisering og sosialt engasjement i en mer helhetlig tilnærming til misjonsforståelsen, er det nå behov for å integrere åndskampen i det hele. Det må bli «word, works and wonders». (Min oversettelse).

Det andre som en høyning av kirkens beredskap på dette området innebærer, er, etter min oppfatning, en styrking av *den enkelte kristnes personlige spiritualitet*. Dette kan handle om at man blir trygg i sin tro på at man har del i Jesu seier over alle onde makter. Det kan handle om at man vokser og modnes som kristen, slik at man også blir i stand til på en sunn måte å bedømme fenomener på det området vi taler om her – og at man blir i stand til «å skille mellom åndene», som apostelen Johannes taler om. Og ikke minst handler det om at man blir kjent med og trenet i å bruke de åndelige våpen eller virkemidler som er gitt oss i kampen. I Efeserbrevet 6,17–18 nevner Paulus både Guds ord og bønn som slike våpen eller virkemidler. Og endelig: Skal kirkens beredskap høynes på det området vi taler om her, er det nødvendig at vi gir rom for *mennesker med innsikt og gaver* på området. «Alle kirker/menigheter […] trenger også å trekke på erfaringene til mennesker som har sin tjeneste på dette området», sier Engelsviken (2008:125). Ikke minst vil mennesker med erfaringer fra misjons-

tjeneste i kulturer der man er «vant» med denne type fenomener, være viktige ressurser. Men vi bør i de ulike kirker og menigheter også framelske en kultur der mennesker med sin særegne nådegavegaveutrustning, sine menneskelige forutsetninger og kunnskaper får tjenestegjøre der de mener de passer best inn. Dette gjelder også på det området vi taler om her.

Konklusjon

I dette kapitlet har jeg forsøkt å si noe om åndskamp som teologisk problem og utfordring for kirken. Og jeg mener å ha vist, ved hjelp av Paul Hieberts forståelse av forholdet mellom «worldview» og «spiritual warfare», at den teologiske forståelsen av åndskamp lett påvirkes av verdensbilde og den medfølgende virkelighetsforståelse. Dette har vi sett kan slå ut både i at en kan fornekte fenomenet som ontologisk reelt fenomen – slik Bibelen beskriver det og slik kirken tradisjonelt har tolket det – og ved at fenomenet feiltolkes eller misforstås som teologisk problem og utfordring for kirken. Dette får selvfølgelig også konsekvenser for praksisforståelsen. Fremdeles inspirert av Hiebert, har jeg vist til at en kirkelig praksis på området «åndskamp» bør ta utgangspunkt i en helhetlig teologi, der ikke minst midtfeltet i verdensbildet gjennomtenkes teologisk. Jeg har også påpekt en praksis der spesielt området «power-encounter» gjennomtenkes teologisk og praksistilpasses. Mitt innspill i dette kapitlet kan ses på som en utfordring til å øke kirkens, menighetenes og den enkelte kristnes beredskap på området «åndskamp». Jeg er overbevist om at den åndssituasjonen vi befinner oss i – og som vi vil komme til å befinne oss i som kristen kirke i Vesten –krever dette av oss.

Litteratur

Anderson, N. (1990). *The Bondage Breaker*. Eugene, Ore.: Harvest House.

Anderson, N. (1996). *The Steps to Freedom in Christ*. Ventura, Calif.: Gospel Light.

Anderson, N. og C. Mylander (1994). *Setting Your Church Free: A Biblical Plan to Help Your Church.* Ventura, Calif.: Regal Books.

Arnold, C. E. (1997). 3 *Crucial Questions about Spiritual Warfare,* Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

Austnaberg, H. (2006) *Shepherds and demons: a study of exorcism as practiced and understood by shepherds in the Malagasy Lutheran Church*, Doktoravhandling. Misjonshøgskolen, Stavanger.

Burnett, D.G. (2002). Spiritual Conflict and Folk Religion. I: *Deliver Us from Evil. An Uneasy Frontier in Christian Mission* (ed.): A. Scott Moreau, T. Adeyemo, D.G. Burnett, B.L. Myers and Y. Hwa, California: MARC, World Vision Publications Monrovia.

Dahl, Ø. (2001). *Møter mellom mennesker. Interkulturell kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Dow, G. (1991). *Those Tiresome Intruders: Sharing Experience in the Ministry of Deliverance.* Grove Pastoral Series No. 41, Bramcote/Nottingham: Grove Books Limited.

Dow, G. (2003). *Explaining Deliverance*. Tonbridge/Kent: Sovereign World Ltd.

Eide, Ø. (2003). Sjelesorg i møte med «onde ånder» i Etiopia. Et forsøk på å forstå. I: *Tidsskrift for teologi og kirke,* 3/2003, 74. årgang, Universitetsforlaget.

Engelsviken, T. (1978). *Besettelse og åndsutdrivelse – i Bibelen, historien og vår egen tid*. Oslo: Lunde Forlag i samarbeid med Credo Forlag.

Engelsviken, T. (2008). Spiritual Conflict. A Challenge for the Church in the West with a view to the Future. I: C.E. Van Engen, D. Whiteman, J.D. Woodberry (eds.): *Paradigm Shifts in Christian Witness. Insights from Anthropology, Communication, and Spiritual Power*, Maryknoll, New York: Orbis Books.

Engelsviken, T. og A. Scott Moreau (ed.), (2000) *Spiritual Conflict in Today's Mission. A Report from the Consultation on «Deliver Us From Evil»*. Lausanne Occasional Paper 29, Association of Evangelicals of Africa – Lausanne Committee for World Evangelization.

Engelsviken, T. og O. Skarsaune (2002). Spiritual Conflict in the History of the Church. I: A. Scott Moreau, T. Adeyemo, D.G. Burnett, B.L. Myers and Y. Hwa (eds.). *Deliver Us from Evil. An Uneasy Frontier in Christian Mission.* California: MARC, World Vision Publications Monrovia.

Hagin, K.E. (1978). *Hvordan du kan bli ledet av Guds Ånd*. Hvittingfoss: Agape/Logos

Hart, J.F. (1997). The Gospel and Spiritual Warfare: A Review of Peter Wagner's «Confronting the Powers». I: *Journal of the Grace Evangelical Society,* Spring 1997 – Volume 10:18.

Hiebert, P.G. (1994). *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

Hiebert, P.G. (2000). Spiritual Warfare and Worldview. In: *Evangelical Review of Theology* 24-3, side 240-256.

Hwa, Y. (1997). *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*. Regnum Books International/Paternoster Publishing.

King, P.L. (2004). A Historical Survey of Belief and Practice regarding Deliverance of Demonized Christians. I: *Refleks* 3-1 2004:53-65.

Kraft, C. (1989). *Christianity with Power: Your Worldview and your Experience of the Supernatural.* Ann Arbor, Mich.: Vine Books.

Kraft, C. (1992). *Defeating Dark Angels: Breaking Demonic Oppression in the Believer's Life.* Ann Arbor, Mich.: Vine Books.

Kraft, C. (1993). *Deep Wounds Deep Healing. Discovering the Vital Link between Spiritual Warfare and Inner Healing.* Ann Arbor, Michigan: Servant Publications.

Lausanne-pakten (1974). Opptrykk på norsk: Den norske Lausanne-komité.

Lowe, C. (1998). *Territorial Spirits and World Evangelization. A biblical, historical and missiological critique of Strategic-Level Spiritual Warfare*. OMF International.

Nee, W. (1957). *Sit, Walk, Stand*. London: Victory Press.

Nilsson, F. (1988). *Parakyrkligt. Om business och bön i Sverige.* Stockholm: Verbum.

Nordlander, A. (1984). *Korsets mysterium*. Oslo: Lunde

Peretti, F. (1986). *This present Darkness*. Westchester, Ill.: Crossway.

Peretti, F. (1989). *Piercing the Darkness*. Westchester, Ill.: Crossway.

Råmunddal, L. (1989). *Den tapte dimensjon. Åndskampen i et bibelsk perspektiv*. Oslo: Ansgar Forslag AS.

Romarheim, A. (2004). Åndenes makt. I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi*, nr. 2/2004 – 21. Årgang.

Rommen, E. (ed.), (1995). *Spiritual Power and Missions. Raising the Issues*. Evangelical Missiological Society Series, Number 3, Pasadena, California: William Carey Library.

Roness, A. (1981). *Demonbesettelse. Psykiatriske og teologiske synspunkter*. Oslo: Luther Forlag.

Scott Moreau, A. (2000). Gaining Perspective on Territorial Spirits. Paper framlagt ved Lausanne-konsultasjonen «Deliver us from Evil», Nairobi, 16.-22. august 2000

Skarsaune, O. (1997). Besettelse og demonutdrivelse i den oldkirkelige og nytestamentlige litteratur. I: *Norsk tidsskrift for misjon*, Årgang 51 – 3/97.

Wagner, C.P. (1991). *Engaging the Enemy: How to Fight and Defeat Territorial Spirits*. Ventura, Calif.: Regal Books.

Wagner, C.P. (1996). *Confronting the Powers*. Ventura, California: Regal Books.

Wimber, J. og K. Springer (1986). *Power Evangelism*. London: Hodder and Stoughton.

Del III
MENIGHETSLEDERSKAP OG FORKYNNELSE

KAPITTEL 14

Hva er særegent ved lederskap i en menighetskontekst?

Om menighetsutviklende lederskap i et nytestamentlig og teologisk-normativt perspektiv[178]

Innledning

Det finnes mange eksempler i historien på at kirkers og menigheters tenkning om og praktisering av lederskap i altfor stor grad har latt seg påvirke og styre av sekulære forestillinger om hvordan ledelse bør være og fungere.[179] Og resultatet

178) Denne teksten er brukt i undervisning på masternivå og er gjort tilgjengelig i: *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse. Kompendium for Master i ledelse og menighetsutvikling*, 2014/2019.

179) Jeg bruker her helt bevisst ordene «i alt for stor grad har latt seg påvirke av sekulære forestillinger», fordi det alltid vil være et element av kulturelle og tidsbetingede forestillinger i kirkers og menigheters lederskapstenkning og praksis. Og spørsmålet, i lys av det temaet som dette kapitlet tar opp, vil da være følgende: Hvordan kan det forsvares å bruke teori og ledererfaringer fra sekulært organisasjonsliv når menigheter skal utvikles? Jeg legger to betraktninger til grunn: For det første er det slik at situasjonen for kirken i dag (i hvert fall i den vestlige og «gammel-kristne» del av verden) og den situasjon som de første kristne menighetene befant seg i (i den den romersk-hellenistiske kultur og samfunnsordning), ikke er helt sammenlignbare. Den kristne påvirkningen av det vestlige samfunn og kultur gjennom århundrer har gjort at syn på grunnleggende verdier i samfunnet og kulturen er mer i samsvar med kristent menneskesyn og etikk enn det som var tilfelle i det romersk-hellenistiske samfunnet. Dette har selvfølgelig også konsekvenser for lederskapsforståelse og praksis på den måten at man også her kan spore den humanistiske og kristne påvirkning. For det andre: I dette kapitlet vil det være mye fokus på at kirken er noe spesielt som en teologisk størrelse, men det må også

av dette vil alltid være en «fremmedgjøring» av kirkelig lederskap på den måten at ledere får en identitet og funksjon som ikke samsvarer med den «gjenstand» de skal lede, nemlig kirken/menigheten som Guds folk, Kristi kropp og Åndens fellesskap.[180] Derfor kan det noen ganger være nødvendig å stille det spørsmålet som er i fokus i dette kapitlet: *Hva er egentlig særegent for lederskap i en kirkelig sammenheng*? Grunnen til at det er viktig å stille et slikt spørsmål, er selvfølgelig at det ikke er likegyldig hva som påvirker vår lederskapsforståelse i en kirkelig kontekst – når utgangspunktet er kirkens spesifikke identitet og gudgitte funksjon. Andrew. D. Clarke's forskning de siste årene på hvordan apostelen og menighetsbyggeren Paulus tenkte og tilrettela kirkelig lederskap[181], viser at dersom ikke de nytestamentlige tekstene (og da inklusive Paulus) får påvirke og styre hvordan det tenkes om lederskap i kirkelig sammenheng og i menighetsbyggende arbeid i dag, står vi i fare for å gjøre nettopp det som Paulus kjempet imot at skulle skje. Dette handlet ifølge Clarke om at kirken, de kristne menighetene, adopterer sin egen samtids sekulære lederskapsforståelse uten å ha tilstrekkelig forståelse for den ekklesiologiske konteksten. For oss i dag handler dette om at eneste måten å unngå en unødvendig og uheldig sekularisering av kirkelig lederskapsforståelse på, er å gå til de nytestamentlige tekstene, undersøke hva

---

presiseres at den er et fellesskap av vanlige mennesker som skal fungere sammen og i forhold til å gjennomføre et felles oppdrag. Kunnskap om og innsikt i hvordan menneskelige organisasjoner fungerer også fra et lederperspektiv i dag, vil derfor være til stor nytte. Ja, det vil faktisk være nødvendig om ikke utviklingen og veksten skal stoppe opp. Men det må alltid være snakk om en *kritisk* innhentning av inspirasjon og lærdom fra den sekulære sfære – begrunnet med at kirken eller menigheten også har en spesiell teologisk identitet. Dette er en problematikk som jeg drøfter i flere andre bidrag. Se spesielt: Hva handler menighetsutvikling egentlig om? – kapittel 7. Se også kapittel 11: Hva særpreger menighetsutvikling som praktisk-teologisk fag? I kapittel 15 behandles også denne tematikken: Teologi for menighetsutvikling?

180) Om hva som ut fra NT kan sies å karakterisere kirkens eller menighetens identitet, se artikkelen: Dere er Kristi kropp – kapittel 2.

181) I artikkelen vil jeg spesielt ha fokus på følgende arbeider av A.D. Clarke: Clarke, A.D. (1998). Be Imitators of Me: Paul's Model of Leadership, *Tyndale Bulletin 49* (1998), s.329–60. Clarke, A.D. (1993): *Secular and Christian Leadership in Corinth: a Socio-historical and Exegeitical Study of 1 Corinthians 1–6*, Leiden: E.J. Brill (Arbeidten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 18). Clarke, A.D. (2000). *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers.* (First-Century Christians in the Greaco-Roman World). Grand Rapid: Cambridge: Eerdmans. Clarke, A.D. (2008). *Called to Serve: A Pauline Theology of Church Leadership*. London: T&T Clarke (Library of New Testament Studies). Jeg kommer i første del av kapitlet til å gi en kort sammenfatning av disse Clarke's arbeider.

de sier om lederskap i en ekklesiologisk sammenheng – og så være villig til å la seg veilede av NTs normative tale om kirke og ledelse.

Dermed er det sagt det som er det metodiske hovedgrepet i kapitlet, nemlig at NT ikke primært leses eller utlegges bibelvitenskapelig, men systematisk teologisk. Og hensikten er å få fram hva som er teologisk-normativt for det eller de spørsmål som tas opp. Jeg er klar over at denne tilnærmingsmåten fra en bibelvitenskapelig synsvinkel kan virke noe teologisk «harmoniserende» – da ulikheter og spenninger mellom skrifter, skriftgrupper og personer ikke alltid tydeliggjøres og drøftes.[182] La meg presisere: Når jeg her spør om hva som kan være *normativt* når det gjelder NTs framstilling av menighetslederskap, er jeg ikke bare opptatt av hvordan lederskap ble tenkt og praktisert på nytestamentlig tid, men også av spørsmålet om hvordan man *bør* tenke og praktisere menighetslederskap i dag – om man ønsker å ha en tenkning og praksis som bygger på nytestamentlig forståelse av menighet og lederskap. Det sentrale spørsmålet som stilles i kapitlet er som nevnt: Hva er særegent – sett ut fra et teologisk-normativt ståsted – ved lederskap i en menighetskontekst? Og kapitlets undertittel gir et ekstra moment til problemstillingen – siden begrepet *menighetsutviklende lederskap* nevnes der. Og dette gir grunn til også å spørre: Hva er særegent ved lederskap som skal kunne fungere menighetsutviklende – sett i lys av en kirkelig-normativ lesning av NT?

Noen ord om kapitlets oppbygning: Siden det er NTs normativitet i forhold til lederskapstenkning og -praksis som står i fokus her, vil det være nødvendig å reflektere en del over den metodiske tilnærmingen som handler om å lese NT normativt.[183] En del av den særegne problematikk det da bør tas hensyn til, er det å skulle rekonstruere historien – og her: sentrale sider ved lederskapstenkning og -praksis på nytestamentlig tid. Gjennomgangen av ulike lederskapstermer og -former i NT, har her derfor ikke bare til hensikt å belyse spørsmålet om hva som er særegent ved lederskap på nytestamentlig tid, men også hvordan det kan begrunnes at dette særegne kan være normativt for kirkens forståelse av lederskap til alle tider. Dette er også grunnen til at jeg kommer til å legge mye vekt på å presisere og drøfte det jeg her kaller lederskapsforståelsens ekklesiologiske forankring og karismatiske karakter. I kapitlets siste del vil implikasjoner en slik

182) Denne problematikken drøftes imidlertid på et mer prinsipielt plan i artikkelens første del der det reflekteres over metodologi og normativitetsbegrunnelser.

183) Noen vil kalle dette en kirkelig lesning av NT.

normativ lesning og forståelse av lederskap i en nytestamentlig sammenheng, vil kunne ha for menighetsutviklende lederskapsforståelse.

Refleksjoner om metodologi og normativitetsbegrunnelser

Problemer knyttet til rekonstruksjon av urkirkens lederskapsforståelse

Det finnes en rekke problemer knyttet til det i dag å skulle rekonstruere det man kan kalle urkirkens lederskapsforståelse – eller kanskje rettere: lederskaps-forståelse*r*. Ett problemområde er det som kan kalles kildesituasjonen, det vil si antallet og karakteren av de historiske kilder som kan gjenspeile situasjonen på nytestamentlig tid. Et annet problem knytter seg til det å skulle vurdere holdbarheten i ulike rekonstruksjonsforsøk. Nok et problemområde kan være knyttet til hvordan fortolkerens egne interesser, førforståelse og fordommer slår ut i forhold til vår forståelse og framstilling av den tematikken man er opptatt av.

Når det gjelder det som her altså kalles kildesituasjon, er det for det første klart at kildene til vår forståelse av hvordan de første kristne menighetene organiserte seg og fungerte, er relativt få. Man snakker om 27 skrifter i Det nye testamentet og dessuten noen tidlige, oldkirkelige skrifter som kan si en del om menigheters organisering og lederskapstenkning i etter-apostolisk tid – fra cirka 90–100 etter Kristus. I tillegg er kildene svært varierte. Det er ulike evangelier, ulike typer brever og andre typer skrifter. De ulike skriftene er igjen skrevet av ulike forfattere som har sin egen stil og forståelseshorisont. Men ikke minst er det slik at intensjonen eller formålet med de skriftene det her er snakk om, ikke er å gi detaljkunnskap om menighetsorganisering og lederskap, men å formidle evangeliet – med alt hva det innebærer for menneskers liv og tjeneste.

Dette tatt i betraktning, kan man allikevel si at det finnes «dominant texts» (Clarke 2008:36), både når det gjelder tilgang til kunnskap om den kristne kirkes vesen og hensikt og hvordan lederskap ble sett på og fungerte i urkirken – og hvordan lederskap bør fungere om det skal tjene kirkens og menighetens gudgitte natur og oppgave. De «dominerende tekstene» man her kan snakke om, er den paulinske brevsamling, 13 brev i alt – og som har fått plass i den bibelske

kanon.[184] Ikke uventet er det sitater fra disse brevene eller kildene som ofte dominerer den teologiske framstillingen og debatten om lederskapsforståelse i NT. Det samme gjelder nok framstillingen og drøftingen i her.

Et problem som er knyttet til kildesituasjonen, er vurderingen av de bibelske skriftenes troverdighet som historiske kilder. I NT-forskningen er det ulike standpunkt når det gjelder å vurdere spørsmålet om historisk troverdighet og ekthet. Og standpunktene varierer fra dem som holder på at skriftene i NT har en stor grad av historisk troverdighet – til dem som i sterk grad problematiserer den historiske troverdigheten, noe som igjen vanskeliggjør og kompliserer det å skulle rekonstruere et eller annet historisk bilde av hvordan situasjonen var i urkirken.[185] Utgangspunktet i dette kapitlet at de nytestamentlige skriftene både har en stor grad av historisk troverdighet, og at de er å betrakte som kirkelig autoritative. Jeg er imidlertid klar over at man er utsatt for – som alle andre som forsøker å tolke historiske kilder i en bestemt kirkelig kontekst, og ofte også med en bestemt hensikt – å være påvirket av våre egne interesser, vår førforståelse og fordommer (jf. Clarke 2008:18f.; Gadamer 2007:253–323).

Et annet problem man står overfor i forsøkene på å rekonstruere historien på nytestamentlig tid, er å vurdere holdbarheten av ulike rekonstruksjonsforsøk. Oppgaven man står overfor er altså forsøkene på å tegne et troverdig og mest mulig korrekt bilde av den samfunnsmessige konteksten og de vilkårene som kristne og menigheter levde i og under – både i Jerusalem eller Israel og utover i

184) I dette kapitlet forholder jeg meg til alle 13 paulinske brev som kanoniske – og dermed som autoritative for kirkens liv og lære, og dermed problematiseres ikke det såkalte ekthetsspørsmålet.

185) Ulik vurdering av de nytestamentlige kildene gjenspeiler seg blant annet i forskningen knyttet til forståelse av lederskapsformer og -strukturer i urkirken (jf. Baasland 1993:184). Eldre, liberale teologer, sier Baasland, innordnet ledelsestermene i forhold til en historisk utvikling: Jesus – de tidlig-jødiske menighetene – hellenistiske menigheter – og endelig den tidlig-katolske utviklingen i etter-nytestamentlig tid. Denne tolknings-tradisjonen la vekt på at menighetene fra først av var åpne, frie, demokratiske og organisasjonsløse. Det var de karismatiske ledelsesgavene som var framtredende. Den senere utvikling førte imidlertid til en institusjonell, hierarkisk og embetsstyrt kirke. Denne tolkningsmodellen når det gjelder kirke- og embetsutvikling, har også vært vanlig innenfor mer konservativ, lavkirkelig og gjerne karismatisk teologi. Ikke minst legges det i denne tolkningstradisjonen vekt på overgangen fra nytestamentlig til etter-apostolisk tid og det forfall som skal ha skjedd med konsekvenser både for kirkesyn og ledelsesforståelse. Mer konservative og kirkelig orienterte fortolkere har gått ut fra apostolatet som utgangspunkt for all ledelses- og embetstenkning. De senere titlene skal være avledet av apostolatet. Mest direkte skal apostolatet være videreført gjennom hyrde- eller biskopsembetet.

det romersk-hellenistiske riket der kristne menigheter ble etablert. Beskrivelsen av hvilke lederskapsformer som fantes og hvordan de fungerte både i samfunnet og i kristne menigheter, er selvfølgelig en del av samme problematikk. A.D. Clarke har, som nevnt i innledningen, de siste årene levert flere svært viktige bidrag til forståelsen av urkirkens lederskapspraksis og til spørsmålet om hva som kan være normativt for kirken i dag. I boken *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers* (2000) viser Clarke at det i det gresk-romerske samfunn fantes et fast og hierarkisk sosialt mønster hvor lederens status var den styrende ideologien. Av dette fulgte at en vektla det å gi ledere ærestitler som ble koplet til ulike lederskapsposisjoner. Clarke viser også at menigheter som Paulus skriver til, var påvirket av slik lederskapstenkning (2000:173–208). Men denne samtidige og kulturelt betingende lederskapstenkning var apostelen også opptatt av å korrigere, blant annet ved å unngå de vanlige termene for lederskap – og heller talte om tjeneste («service and ministry») og medarbeiderskap («co-workers») – og ved å undervise om at den kristne menighet (*ekklesía*) forutsetter en annen form for organisasjon og lederskap enn det som var forutsatt i det sivile samfunnet (Clarke 2000:249).

I boken *Secular and Christian Leadership in Corinth* (1993) gjør Clarke en grundig sosiologisk undersøkelse og eksegetisk analyse nettopp av forholdet mellom samtidens gresk-romerske lederskapsideologi og kristen forståelse av lederskap basert på tekstene i Første Korinterbrev 1–6. Paulus' anliggende her, ifølge Clarke, er ikke å bygge lederskapstenkning på status, men på oppgave. Her bruker han ikke minst terminologi fra landbruk og håndverk. Om det som skiller den kristne forståelse av lederskap fra den sekulære – slik dette tydeliggjøres i de paulinske brevene, sier Clarke:

> […] Paul was calling those in Christian communities to make the necessary and deep-seated adjustments from their cultural background. The nature of the church required a pattern of organization which could not immediately be transferred from the culture of the day. (Clarke 2000:251).

I boken *A Pauline Theology for Church Leadership* (2008) og i artikkelen *Be Imitators of Me: Paul's Model of Leadership* (1998) utdyper Clarke Paulus' spesifikke teologiske begrunnelse for lederskap i kristne menigheter, og han beskriver og drøfter også den lederskapspraksis som Paulus tilstreber i de kristne menighetene han hadde etablert og som han veiledet. Jeg kommer i kapitlet gjentatte ganger til

å henvise til disse nevnte grunnleggende og nyere studier av lederskapstenkning og -praksis på nytestamentlig tid.

Når man skal forsøke å danne seg et bilde av både en tenkt historisk utvikling på nytestamentlig tid og av det mangfold av lederskapsformer som må ha eksistert, vil de fleste som studerer den historiske siden ved saken – nikke gjenkjennende til følgende kortfattede oversikt (jf. Dunn 1977/2006:112–134, 253–400; jf. også Schweizer 1961:34–162):

1. Utviklingen av jøde-kristne menigheter i Jerusalem og Israel
   - Første fase: Fra pinsedagen av med spontanitet og ledelse av Ånden (Apg 2 f.)
   - Andre fase: Jakob som leder og med synagogen som mønster (Jakobs brev)

2. Utviklingen av husmenigheter i den romersk-hellenistiske verden
   - Tidlig paulinsk fase: Frie karismatiske menigheter (1 Korinterbrev)
   - Sen-paulinsk fase: Fastere menighetsordning (pastoralbrevene). Begyn-nende institusjonalisering med tilhørende hierarkiske strukturer
   - Tidlig-katolsk fase: Utvikling av episkopatet, det vil si betoning av biskop-funksjonens betydning for kirketenkning og ledelse (jf. 1 Klements brev)

Stort sett finnes det en forskningsmessig konsensus om det bildet av utviklingen i urkirken som er vist i denne oversikten, men Clarke (2000:251-252) er imidlertid kritisk til den utbredte enighet som har ligget bak påstanden om en tiltagende institusjonalisering i sen-paulinsk tid.[186] Clarke viser til at antikke både skriftlige og arkeologiske kilder viser at skillet mellom karismatisk og hierarkisk lederskap ikke var særlig tydelig i det gresk-romerske samfunnet i det første århundret. Dette var et samfunn som var sterkt lagdelt, framhever Clarke, og samme lag-deling ser ut til å ha preget de kristne menighetene i den første tiden – slik også tidlig paulinsk korrespondanse viser. Institusjonaliseringsteorien bygger på den forutsetning, sier Clarke, at lederskap så å si var fraværende i de tidlig-paulinske forsamlingene. Clarks forskning viser imidlertid at så ikke var tilfelle. Det fantes

186) For en innføring i institusjonaliseringsteorien knyttet til de sen-paulinske forsamlingene, se MacDonald (1988).

lederskap, ja, kanskje til og med det en kunne karakterisere som sterkt lederskap, men problemet var bare at det var styrt og formet av samtidens tenkning og praksis – der også sosial status stod sentralt framfor de genuine ekklesiologiske og karismatiske kvalitetene – som altså Paulus ville innarbeide i menighetene.

Konsekvenser for normativitetsspørsmålet

Uansett hvordan de rekonstruerte bildene av situasjonen på nytestamentlig tid ser ut, vil det i kirkelig sammenheng være et spørsmål om hvordan – og i hvilken grad – det historiske kan være normativt for ettertiden. Enda mer presist kan man spørre om hvordan lederskapsformer og –strukturer som var knyttet både til en bestemt kultur og samfunnsmessig kontekst, kan få normativ status (jf. Clarke 2008:41)? I NT-forskningen har man hatt ulike tradisjoner når det gjelder tolkning av hva som kan ses på som normative elementer i den nytestamentlige beskrivelsen av ulike lederskapsformer og –strukturer, sier Baasland (1993:182). Her har jeg inntatt samme standpunkt som Baasland – idet jeg argumenterer for at det normative ikke ligger i de historiske forhold, men i det som har med kirkeforståelse eller ekklesiologi å gjøre. Det er med andre ord teologiske og ekklesiologiske implikasjoner innebygget i de historisk betingede formene. Og det er i disse man må lete dersom man skal finne det som kan sies også å ha normative implikasjoner.

Ikke minst med bakgrunn i det bildet som Clarke tegner av lederskapspraksis i de paulinske menighetene – og som i stor grad var preget av samtidens statustenkning – er jeg enig med dem som påstår at det kan være nytteløst å søke etter normative elementer i de nytestamentlige ledelses*formene* og -strukturene slik disse framstår i sin samtidsform. Disse samtidige lederskapsformene trenger nemlig å bli korrigert og satt inn i en genuin kristen ekklesiologisk sammenheng. Ifølge Clarke er det nettopp dette Paulus kjemper med i forhold til mange av de menighetene han hadde grunnlagt og som han veileder. I dette ser man at spørsmålet om normativitet stikker dypere enn til formene – og handler om hva de nytestamentlige lederskapsformene og -funksjonene har som ekklesiologisk forankring.

Et annet poeng i forhold til det å skulle vurdere spørsmålet om i hvilken forstand nytestamentlige lederskapstermer og -former kan ha normativ status i vår tenkning i dag, er at det på nytestamentlig tid fantes – for å si det med Dunn (1977/2006:407) – «no single normative form of Christianity» – og dermed heller ingen enhetlig form for normativitet man kan forholde seg til i dag. Ifølge Dunn kan man med grunnlag i de historiske kildene snakke om flere og ulike

kristendomstyper – deriblant en med basis i det (opprinnelige) jødiske miljø og en hellenistisk kristendomstype med basis i den paulinske misjon og teologi slik dette er bevitnet i de paulinske brev (jf. Dunn 1977/2006:254f.). Dermed kan man også snakke om en normativitet som spesielt er knyttet til Paulus sine skrifter, en til skriftene etter Johannes, en til Peter og slik videre. Det kan altså være snakk om ulike normativiteter knyttet til ulike deler av den nytestamentlige kanon. Men min påstand her er at disse ulike normativitetene ikke er motstridende, men «avledet» eller tolket normativt forhold til det Dunn (1977/2006:432) kaller «the unifying centre of Christianity» – nemlig det sentrale budskapet om Jesus Kristus (jf. Baasland 1991:203-213). I forhold til tematikken her, vil normativitetsproblematikken jeg drøfter i dette kapitlet handle om ulike varianter både av kirke- og menighetsforståelse og dermed også av lederskapsforståelser, men som allikevel springer ut av det som normativt sett utgjør det «unifying centre». I framstillingen her argumenterer jeg altså for at NTs samlede vitnesbyrd om kirkens- og menighetens gudgitte natur og funksjon utgjør et slikt sentrum.

Det kan være interessant her å trekke en linje til den kartlegging av ulike typer eller nivåer av teologisk normativitet som finnes i artikkelen *Teologiske normativitet og menighetsutvikling*[187] (se kapittel 8). Anvendt på tenkningen i artikkelen, kan man si at *kjernenormativiteten* (som i terminologien i den anførte teksten er normativitet på nivå 1) ligger i det – eller de ulike – bibelske vitnesbyrd om hva som kan sies å være kirken og menighetens gudgitte natur og funksjon. De ulike bibelske forfatteres framstilling av ekklesiologien vil kunne kalles avledet eller tolket normativitet. Det samme vil man kunne kalle det som i anførte tekst er gitt navnet *konfesjonelt avledet normativitet* (det vil si normativitet på nivå 2), ligger i de ulike kirkesamfunns og menigheters tolkninger av det som nettopp ble betegnet som ekklesiologisk kjernenormativitet.[188] Clarke sier (2008:32) at et stort antall NT-forskere holder på at Paulus' brever er autoritative og dermed normative i den kirkelige tradisjon. I de ulike kirkelige tolkningstradisjonene er det heller ikke uvanlig at en vektlegger de ulike nytestamentlige skriftgrupper noe ulikt – idet noen tar ulikt utgangspunkt i forhold til spørsmålet om hvordan den første kristne historien kan ha sett ut. Noen tar her utgangspunkt i de tidlige

187) http://sjlt-journal.com/no3/teologisk-normativitet-og-menighetsutvikling/. (Lest april 2019).

188) Dette stemmer for så vidt godt overens med det Baasland også nevner at det i dag finnes flere eksegeter som ønsker å tolke det historiske vitnesbyrdet om ulike ledelsesformer i NT sammen med den grunnleggende kirke- eller menighetsforståelsen. «Kirkeforståelsen skaper visse mønstre for lederskap,» sier han (Baasland 1993:184).

og tilsynelatende karismatisk frie forsamlingene – med blant andre Første Korinterbrev, kapittel 12 og 14 som kjernetekster. Andre har de sen-paulinske forsamlingene som normativt utgangspunkt – med pastoralbrevene som kjernetekster. Og atter andre betoner den etter-apostoliske utvikling med fokus på biskopens sentrale plass i kirketenkningen – som normativt utgangspunkt – slik tilfellet for eksempel er i den katolske kirke.

Hva kirker og menigheter leser ut av NT som normativt i forhold til menighetsordning og lederskapsforståelse, får selvfølgelig konsekvenser for hvordan man ordner seg i praksis i menighetshverdagen og hvordan man løser de oppgavene som man mener at en menighet er satt til å utføre. Når man for eksempel leser de paulinske brevene, er det tydelig at det er dette nivået Paulus retter inn sin veiledning mot – med tanke på hvordan genuin kristen lederskapspraksis bør se ut. Når det gjelder spørsmålet om hvordan en menighet i praksis er operativ i vår tid, er det mulig å tenke seg en relativt stor grad av kulturell og funksjonell tilpasning (jf. normativitetsnivå 3, som jeg har kalt «nøytralt» felt med parallell til adiaforon-området i etikken). Her kan det også være en relativt stor åpning for å trekke inn tenkning fra moderne organisasjons- og lederskapsteori. Men her er det viktig at både den konfesjonelt tolkede normativiteten og den ekklesiologiske kjernenormativiteten får fungere både identitetsgivende, retningsgivende og korrigerende (se kapittel 8 og 15.) Og som Clarkes studier i paulinsk lederskapstenkning og praksis synes å vise klart, var det nettopp korreksjon og anvisning av konstruktiv lederskapsteologi som også Paulus ville gi i menighetene han veiledet. Og hensikten var, som nevnt, at lederskapstenkningen og -praksisen ble fundert på kristen forståelse av menighetens vesen og egenart – og ikke på en eller annen samfunnsideologi. Bare på denne måten kunne nemlig menighetsledere gis rett identitet knyttet til kristen tjenertenkning og ikke til sosial status (jf. Clarke 2000 og 2008).

Lederskapsbetegnelser og -former i NT

Gruppering av lederskapsbetegnelser og -former

Hvilke lederskapsbetegnelser brukes i NT, hvilke lederskapsformer viser de til, hva forteller disse termene og formene om menighetslederskap på nytestamentlig tid, og hvilke implikasjoner kan dette ha for vår lederskapstenkningog -praksis i dag? Jeg har for oversiktens skyld valgt å plassere disse termene og funksjonene

i tre grupper: Den første gruppen er: *eldste, diakon og tilsynsfunksjon*. Mye tyder på at disse tre lederskapsbetegnelsene og -funksjonene i NT relateres til mer formelle lederfunksjoner, og at de er knyttet til de første menighetenes plass og funksjon i deres sosio-historiske kontekst. Og dette har i stor grad å gjøre med at menighetene var knyttet til hushold (*oikos*), og at det også var en del av den sosiale strukturen som fantes der (jf. Clarke 1993, 2000 og Meeks 1983:74-110).

Den andre gruppen er det som jeg her har valgt å kalle de karismatiske lederskaps-funksjonene: *apostel, profet, evangelist, hyrde og lærer*. Dette er betegnelser som primært er knyttet til kirken og menigheten som teologisk størrelse – og slik sett kan de karakteriseres som ekklesiologiske eller karismatiske lederskapsbetegnelser.[189] Den tredje gruppen er to betegnelser på menighets-lederskap som brukes hos Paulus, nemlig *forstander og styrings-(opp) gave*. Mye tyder på at dette er mer kollektive eller generelle betegnelser som brukes om selve ledelsesfunksjonen, altså om «det å lede». Dessuten vil jeg gi en kort orientering om lederskapstermer fra samtiden som i NT ikke anvendes om menighetslederskap.

I følgende presentasjon av nytestamentlige lederskapsbetegnelser og -former vil det vektlegges en samlet eller helhetlig forståelse basert på den kanoniske skriftsamlingen i NT. Mitt anliggende her er nemlig «kirkelig» – i den forstand at fokus er på hvilken tenkning og praksis man hadde på nytestamentlig tid, og hva denne tenkningen kan lære oss om hva som er genuint og særpreget for lederskap i kirke og menighet.

Eldste, diakon og tilsynsfunksjonen

Tittelen og funksjonen eldste, gresk *presbýteos* (entall) og *presbýteroi* (flertall), er kjent både fra jødisk sammenheng og fra den gresk-romerske verden (jf. Burtchaell 1992:228f.). Men i den nytestamentlige kontekst er selvfølgelig oppgaver og kvalifikasjonskrav knyttet til ledelsesfunksjonen, beskrevet og motivert ut fra den kristne menighets identitet og funksjon. Det ser også ut til at begrepet *presbýteros* i Det nye testamentet brukes som et parallelluttrykk til *episkopos*,

189) I forbindelse med Paulus' presentasjon av disse ekklesiologiske lederskapsfunksjonene i Ef 4,11f., er det et spørsmål om han tenker seg apostel, profet og evangelist knyttet til omkringreisende personer – dvs. mer mobile tjenester – og hyrde og lærer som mer lokale og faste tjenester i menighetene (jf. Fee 1994:707–708). Men Fee åpner for muligheten for at det ikke var snakk om absolutte skiller her, men at alle disse tjenestene også forutsattes tilstedeværende i de lokale forsamlingene. Det siste er også mitt utgangspunkt her.

som har betydningen: en som ser til – eller en som fører tilsyn med.[190] Ordet, som kan oversettes tilsynsmann, var for øvrig også en vanlig tittel og funksjon i den gresk-romerske verden. Betegnelsen brukes i NT også om Kristus selv – som tilsynsmann og hyrde for våre sjeler (1 Pet 2,25). I Filipperbrevet 1,1 finnes ordet også i flertall (*episkopoi)* om lederne i den lokale menighet. Mye kan altså tyde på at *presbýteros* og *episkopos* i NT sikter til samme tjeneste (jf. Bittlinger 1974:30–45). I Apostelgjerningene 20,28 sier Paulus til de eldste i Efesos at det er Den hellige ånd som har satt dem til tilsynsmenn (*episkopos*) i menigheten. Begge ordformene brukes også i Titus 1,5.7 om samme tjeneste. Først ut i det andre århundret skjer det at termene betegner forskjellige tjenester.

Eldste- og tilsynsordningen framstår i NT som en viktig ledelsesfunksjon i menighetene. I Jerusalemsforsamlingen spiller også de eldste en sentral rolle. Dette blir klart blant annet ut fra beskrivelsen av det såkalte apostelmøtet (jf. Apg 15). Her opptrer de eldste sammen med apostlene i en viktig avgjørelsesprosess i menighetens liv. Det er også tydelig at det var en prioritert oppgave for Paulus å innsette eldste som et ansvarlig lederskap i de menigheter han stiftet i den romersk-hellenistiske verden (Apg 14,23; Tit 1,5). Også ut fra beskrivelsen av eldste og tilsynsmenns kvalifikasjoner i kravet til personlige og funksjonsmessige kvalifikasjoner (i 1 Tim 3,1f og Tit 1,6f.) blir det klart at de har hatt en viktig ledelsesfunksjon som *forstandere* (1 Tess 5,12; 1 Tim 3,5) og som *Guds husholdere eller forvaltere* (Tit 1,7). Oppgavene de eldste eller tilsynsmennene hadde i de nytestamentlige forsamlingene, kan oppsummeres på følgende måte: De hadde generelt sett ansvar for å lede den lokale menighet (1 Tess 5,12; 1 Tim 3,5) og de skulle også representere menigheten (Apg 15,4; 21,18). I tillegg til ansvar for forkynnelse, lære og undervisning (1 Tim 3,2; 4,13; 5,17), utøver de personlig sjelesorg og veiledning (2 Tim 2,24-25; Tit 1,9). De skulle også våke over menigheten (Apg 20,28-31; 1 Pet 5,2) og over den enkeltes utvikling og behov (Hebr 13,17). Jakob framhever også at de eldste har som spesiell oppgave å be for syke (Jak 5,14f.).

Det normative i den nytestamentlige beskrivelsen av eldstefunksjonen kan man si ligger på to plan: 1) Menigheten skal ha en formell og ansvarlig ledelse, og 2) det formelle og ansvarlige lederskap skal ha noen grunnleggende funksjoner som har sammenheng med det som er særegent ved det de er satt til å lede, nemlig menigheten. I dette ligger ikke at det er et poeng i dag å kopiere navn

190) Om begrepet *presbyteros*, se Bornkamm 1964:651–680 og om *episkopos*, Beyer 1964:615-622.

eller tittel på denne ledelsesformen. En eldstefunksjon kan utføres av et ansvarlig lederskap uansett benevnelse. Bevisstgjøringen omkring ledelsesfunksjonens mål og hensikt er derimot et poeng. I dag kan eldstefunksjonen få ulike former. En del kirker har eldsteordning i form av eldsteråd som menighetens eller kirkesamfunnets øverste styringsinstans, det vil si et såkalt presbyteriansk system. Pastoren eller presten ses som en del av dette. Noen kirkesamfunn vektlegger den tilsynsmessige siden ved presbyter-tjenesten ved at det er biskoper som blir øverste styringsinstans i kirken. Og det episkopale system har sine røtter i presbyternes episkopale funksjon i den første menighet (jf. Clarke 2008:53f.). Det finnes også kirkesamfunn som har en eldstefunksjon som del av eller som en parallell styringsfunksjon ved siden av et menighetsstyre.[191] Disse ulike formene viser at man i praktiseringen av eldstefunksjonen går noe forskjellige veier, etter hva man vektlegger i det bibelske materiale.

Noen vil også mene at spørsmålet om kjønn er et normativt spørsmål knyttet til denne ledelsesformen. I NT finnes bare menn som fungerende eldste. Spesielt lærefunksjonen, som er knyttet til de eldstes tjeneste, mener noen kun er knyttet til menns tjeneste, spesielt under henvisning til tekster som Første Timoteusbrev 2,11-15 og Første Korinterbrev 14,32f. Det er en mengde tolkningsmessige problemer knyttet til dette punktet som det vil føre for langt å gå inn i her.[192] Spørsmålet er imidlertid viktig tolkningsmessig og bibelsynsmessig, men poenget her er å betone at – uansett om det er mann eller kvinne som i dag utfører denne tjenesten, må hovedsaken være at tjenesten ivaretar de foran beskrevne funksjoner som NT tillegger eldstetjenesten.

I NT finnes det en rekke ord som relaterer til en tenkning om – og en framstilling av – lederskap som *tjenerskap*. Tittelen *diakónos*, diakon, substantivet *diakonía,* tjeneste, og verbet *diakonéo,* å tjene – er en hyppig brukt ordgruppe – spesielt i det paulinske materialet.[193] Ordene knyttes til Jesus selv (Luk 22,27; Fil 2,5), til hans etterfølgere (Matt 20,26), til Paulus (Rom 1,1; Fil 1,1; 2 Kor 4,5) – og til en rekke andre personer i de første kristne menighetene og deres tjeneste, eksempelvis: Timoteus (2 Kor 3,6; 6,4), Apollos (1 Kor 3,5), Føbe (Rom 16,1) og Arkippus (Kol 16,15). Ordet *doúlos* betyr bokstavelig slave,

191) Misjonskirken Norge er et eksempel på dette. Noen menigheter har bare styreordning – med valgte styremedlemmer som menighetens lederskap, mens andre har valgte eldste ved siden av ordinære styremedlemmer.

192) For en innføring i denne problematikken, se Salvesen 2009:13–22; 107–138.

193) Til nevnte ordgruppe, se Beyer 1964: 81–93.

det vil si en som tjener i relasjon til sin Herre.[194] Også dette ordet brukes om Jesus selv i Filipperbrevet 2,5f., der det heter at Jesus tok en tjeners, det vil si en slaves, skikkelse på seg. Også apostelen Paulus betegner seg som en Jesu Kristi slave (Rom 1,1 og Fil 1,1), og han sier at han betrakter seg som en av de mange «tjenere» (bokstavelig: slaver) for «dere», det vil her si for menigheten i Korint (2 Kor 4,5). I dette ligger at det lederskapet som apostelen og hans medarbeidere utgjorde, stod under en kommando og slik sett var bundet til den oppgaven som Herren hadde gitt dem overfor menigheten.

Begrepet *hypêretês* betyr bokstavelig en slave som var lenket til benken for å ro på et slaveskip. Paulus gir korinterne en appell om å betrakte Paulus selv og hans medarbeidere som Kristi tjenere (*hypêretês*) og som forvaltere av Guds hemmeligheter (1 Kor 4,1). Også apostelen Paulus betegner seg altså som Jesu Kristi slave (Rom 1,1; Fil 1,1). Og endelig – ordet *leitourgós* beskriver en tjener eller en «liturg» som er satt til å gjøre sin del av en samlet eller helhetlig oppgave. Ordet brukes blant annet om Kristi yppersteprestlige tjeneste i himmelen (Hebr 8,2), og om Paulus' tjeneste for å bringe folkeslagene evangeliet (Rom 15,15–16).

Til forskjell fra de andre ledelsesbetegnelsene som er gjennomgått, ser de ulike begrepene som har med lederskap som tjenerskap å gjøre, ut til å gå på mer overordnede forhold knyttet til lederskap i kristen sammenheng. I den kirkelige tilrettelegging av lederskapstenkning og praksis, og som man jo ønsker skal stå så nær den bibelske lederskapstenkningen som mulig, er det derfor ikke underlig at en idé om *tjenende lederskap* er blitt en dominerende teori i noen sammenhenger. Clarke drøfter ideen om tjenende lederskap i lys av en mer hierarkisk og en egalitær måte å tolke og forstå nytestamentlig lederskapstenkningog -praksis på (Clarke 2008:79–103). Hans konklusjon er imidlertid at en så ensidig betoning av tjenende lederskap som en kan finne i mange pastorale og kirkelige managementbøker i dag, ikke har full støtte i NT-materialet (og spesielt de paulinske tekstene). Det må nemlig være åpent for at en leder har en høyere status innen et hierarki, men samtidig at vedkommende ikke skal misbruke slik status (jf. 2 Kor 1,24; 1 Pet 5,3; Matt 20,25), (Clarke 2008:103).

Ut over det som her er sagt om ulike ord og begreper som beskriver tjenestesiden ved lederskap, kan det også legges til at tjeneste og diakoni nevnes som en av Åndens gaver (Rom 12,7). Den diakonale tjenesten i de første kristne menighetene ser også ut til å ha etablert seg som en mer institusjonalisert eller «fast» lederoppgave i den første menighet, jf. Første Timoteusbrev 3,8f. som

194) Til begrepet *doúlos*, se Rengstrof 1964:270–280.

har forskrifter for diakonene i menigheten (Bittlinger 1974:46–51). Clarke sier også at diakonen, eller diakonene (der slike fantes), opplagt var involvert i lederskapet av mennesker, og at de har samarbeidet med de eldste eller med tilsynsmannen (Clarke 2008:76). Men de eldste eller tilsynsmennene hadde mer spesifikke oppgaver – som for eksempel det å undervise, framhever Clarke (ibid.). Ettertidens forståelse av diakonenes oppgaver går ofte mot det praktiske og administrative – på bakgrunn av beskrivelsen av etableringen av den diakonale tjeneste i Jerusalems-menigheten (jf. Apg 6,1–6) – har imidlertid liten støtte i det paulinske materialet, framhever Clarke (ibid.). Dette behøver selvfølgelig ikke bety at slike oppgaver ikke kan tillegges diakoner i dag.

Ser man på praksis i ulike menigheter og kirkesamfunn i dag, finner man et nokså entydig vitnesbyrd om at den diakonale tjenesten oppfattes som en fast tjeneste i menigheten. De fleste kirker og menigheter har nemlig en ordnet diakonal tjeneste. Men som Skjevesland påpeker (1992:190-206), er det vel heller ikke tvil om at denne tjenesten kan oppgraderes og styrkes. Og – etter min oppfatning – bør den styrkes ikke bare forstått som en «fast» tjeneste og ledelsesoppgave i en menighet, men som en dimensjon ved alle kristnes tjeneste. For uansett hvilken begrepsmessig og tolkningsmessig innfallsvinkel som måtte ligge til grunn for synet på lederskapets tjeneste i menigheten, kan man si at tjenestedimensjonen er selve prøvesteinen på om lederskapet er fundert på de bibelske verdiene, eller om de bygger på rent menneskelige og samtidspregede forutsetninger.

De karismatiske lederskapsgavene

Her betegnes de fem gavene eller tjenestene som Paulus nevner i Efeserbrevet 4,11 (apostler, profeter, evangelister, hyrder og lærere) som karismatiske lederskapsgaver som er gitt menigheten. Det særegne ved disse er, som også tidligere er påpekt, at de er satt i menigheten for at denne skal kunne ivareta sitt unike særpreg som en Åndsskapt størrelse, og for at den skal kunne fungere etter sitt vesen og gudgitte oppdrag (jf. Fee 1993:342 og 345). De karismatiske ledelsesgavene er altså knyttet til personer som i kraft av sin samlede nådegave- og naturutrustning får *en særegen lederfunksjon* i kirken eller menigheten. Disse tjenestene eller gavene er til stede i de såkalte nådegavelistene (jf. Rom 12,6–8; 1 Kor 12,4–10 og v. 28; 1 Kor 14,26), men de skiller seg fra beskrivelsen av det mer «ordinære» nådegavene – både ved at det i den greske teksten brukes ordet *dorôn* – som betyr gav, (jf. Ef 4,7), og ikke *karismátikon* eller *pneumátikon,* som betyr henholdsvis nådegave og Åndens gave (jf. 1 Kor 12,1f.) – og ved at

gaven identifiseres med personen som vedkommendes tjeneste i menigheten. Jeg kommer her til å gi en begrepsmessig gjennomgang av disse termene med en presisering av hva som sannsynligvis er den ekklesiologiske betydningen av lederfunksjonen.[195] I neste del av kapitlet drøftes ulike tolkninger av disse ekklesiologiske ledelsesfunksjonene.

Apostel (gresk: *apóstolos*) betyr bokstavelig «en som er sendt», og ordet er brukt på to forskjellige måter i Det nye testamentet. 1) Ordet er brukt restriktivt om de personer som var utvalgt og sendt av Kristus selv (som Kristi apostler) for å legge grunnlaget for den kristne kirke (jf. Ef 2,20). Denne formen for aposteltjeneste opphørte selvfølgelig med dem som i NT defineres innenfor denne gruppen. 2) Men ordet er også brukt i NT på en mer generell eller allmenn måte om de personer som er sendt av menigheten (som menighetens apostler) for å etablere virksomhet på nye steder og for å være «kirkens stifinnere» (Jørgensen 1993:79). NT nevner noen slike apostler: Barnabas (Apg 14,4 og 14), Silvanus og Timoteus (1 Tess 2,6–7 sammenholdt med vers 1 i samme kapittel). Det er helt klart at apostelfunksjonen (uansett hvordan denne benevnes i dag) er en avgjørende og viktig tjeneste som menigheten trenger. Er det slik at menigheten som helhet er sendt til verden, trenges ofte aposteltjenesten – ofte i dag i en «misjonærutgave» – for å synliggjøre og tydeliggjøre menighetens sendelsesoppgave og for å bryte nytt land.

Profet (gresk: *profêtês*) er en person som har mottatt et ord fra Herren (en åpenbaring) og som bærer dette fram med den autoritet som ligger i den gitte åpenbaring. Også når det gjelder denne gaven, møter den i to utgaver i NT. 1) En profettjeneste med autoritet på linje med den spesielle aposteltjenesten (Ef 2,20). Her taler Paulus om at kirken er bygd opp *på apostlenes og profetenes grunnvoll*. Denne profettjeneste er det gode grunner til å se på som avsluttet, på linje med den spesielle aposteltjeneste. For oss er det vitnesbyrdet og budskapet som finnes i NT, som representerer den opprinnelige apostoliske og profetiske autoritet – som den kristne kirke også i dag skal bygge på. 2) Men NT taler også om profeter, profetisk tjeneste og profetnådegaver som skal være i funksjon i menighetens liv til alle tider (jf. Apg 13,1; 15,32; 21,10, 1 Kor 12,10; 14,29f.). Den autoritet denne profettjeneste har, kan imidlertid ikke sidestilles verken med profetens autoritet i GT eller den apostolisk-profetiske tjeneste som nettopp er omtalt. Men gaven er gitt menigheten for at den skal fungere som det Gud hadde

195) For en oversiktsmessig gjennomgang av de karismatiske lederskapsgavene, se Guthrie 1981:760–778.

tiltenkt den også i dag. Profeten oppmuntrer, trøster og formaner de kristne, jf. 1 Kor 14,3, og på den måten er også profeten med på å lede kirken/menigheten.

Evangelist (gresk *euangelistês*) er den spesielle tjenesten som går ut på å representere og presentere evangeliet på en slik måte at ikke-troende får hjelp til å krysse grensen mellom ikke-tro og tro på Kristus. At betegnelsen evangelist bare brukes tre ganger i NT (Apg 21,8; Ef 4,11 og 2 Tim 4,5), behøver ikke å si noe om at denne tjenesten skulle være mindre viktig eller mindre sentral enn andre ledelsesgaver. Tvert imot: Ses tjenesten ut fra menighetens situasjon og behov, er dette en ledelsesgave og en tjeneste som den kristne kirke er avhengig av for å vokse. Som ledelsesgave kan evangelisten opptre som en vekkende, motiverende og opplærende funksjon også i forhold til andre lemmer på menighetskroppen. Evangelistene kan med andre ord bidra til å vekke alle menighets-lemmenes ansvar for å bringe evangeliet videre i handling og i vitnesbyrd.

De to siste lederskapsgavene Paulus nevner i sin opplisting (Ef 4,11), er h*yrde* og *lærer* (gresk *poimên* og *didáskalos*). Grunnen til at jeg her behandler de to sistnevnte ledelsesgavene under ett, er at de i den greske teksten står sammenstilt (med felles artikkel i den greske teksten). Det kan her godt være tale om to forskjellige ledelsesfunksjoner, men det kan også se ut til at de overlapper hverandre mer enn de andre tjenestene. *Hyrdegaven* består i det å ha ansvar for og lede menigheten, gi den beskyttelse og gi den næring og omsorg. I NT blir begrepet hyrde knyttet til Kristus selv (Joh 10,11f. 1 Pet 5,4), og til de eldstes tjeneste i menigheten (Apg 20,28, 1 Pet 5,1f.). *Lærerens funksjon* er å gi evangeliets sannheter (Guds ord) videre i undervisningens form – slik at menighetens lemmer vokser i kunnskap og kjennskap til Guds ord og dessuten inspireres til lydighet mot Kristus i tro og handling. Benevnelsen lærer brukes om dem som er ansvarlige for å undervise for at legemet skal bli utrustet (jf. Ef 4,11; Jak 3,1; 2 Tim 1,11). Å være lærer i kirken/menigheten er altså en ledelsesfunksjon. I NT kalles Jesus Kristus selv lærer (*rabbi*, jf. Joh 1,38), apostelen Paulus kaller seg selv en lærer for folkeslagene (1 Tim 2,7) – og Timoteus formanes til å ikke gi opp når han underviser menigheten (2 Tim 4,2f.). Eldste kan også ha en lærergjerning i menigheten (1 Tim 5,17). Sett i lys av NTs vektlegging av læredimensjonens betydning for menighetens oppbygging og vekst, blir det innlysende at læreroppgaven som ledelsesfunksjon blir viktig.

Øvrige ledelsestermer i NT

Det gjenstår å si noe om de andre lederskapstermene som også finnes i Det nye testamentet. er spesielt tre termer som er interessante; nemlig forstander-begrepet

og -funksjonen, det som betegnes som styringsgave, og det relativt omfattende tjener- og tjeneste-begrepet.

Forstander (gresk *proistêmi*) er en term som brukes åtte ganger i NT. Clarke kaller denne «a Collective Title» som i NT blir knyttet både til eldste- og diakonfunksjonen og til tilsynsfunksjonen (jf. Clarke 2008:71). Noen av de stedene termen opptrer i NT, går den på funksjonen å lede en menighet (jf. 1 Tim 3,4 og 17), og et par ganger brukes ordet om det «å lede an» i det å gjøre gode gjerninger (jf. Tit 3,8 og 14). En gang brukes ordet som beskrivelse av en Åndens gave (Rom 12,8). Av dette kan man i hvert fall slutte at «det å lede» eller å være en leder i en menighet har med nådens og Åndens utrustning å gjøre. Denne termen er altså det nærmeste man i NT kommer vårt samlebegrep «lede». Bokstavelig betyr jo ordet «å stå foran». Tankene kan gå til hyrden som leder flokken ved å være «foran». Paulus taler om eldste som er gode menighetsforstandere (1 Tim 5,17). Denne gaven bør ses sammen med betegnelsen styringsgave.

Styringsgave (gresk *kybernêsis*) er et begrep som dukker opp i Første Korinterbrev 12,28. Ordet kan ha med navigasjon av en båt å gjøre, og kan derfor handle om å være styrmann for en skute i farlig farvann. I greske sammenhenger kunne ordet også ha med styring av pengesaker og administrative oppgaver å gjøre. Det er altså her snakk om gave som er gitt enkelte ledere i menigheten, og som uttrykker seg i evne til å stake ut kurs og utøve lederskap. På engelsk oversettes dette ordet med «administration», som altså har med evnen til å organisere og styre å gjøre. Denne spesielle gaven må ses på ikke bare som en selvstendig gave eller tjeneste, men også som en gave som kan inngå i den kompetanse og utrustning som enkelte ledere i menigheten bør besitte.

Samtidige lederskapstermer kobler ikke Paulus og NT til lederskap i en menighet (jf. Clarke 2008:75–76). Begrepet a*rchõn*: opptrer (i Rom 13,3; 1 Kor 2,6 og 8; Ef 2,2) – om herskere over imperier og over luftens herskere. I de synoptiske evangeliene – og spesielt hos Lukas – brukes betegnelsen om lederen av synagogen, over fariseerne. Betegnelsen brukes også om jødiske ledere og demoniske makter. Termen *hêgoumenos* er brukt med referanse til Jesus (Matt 2,6), og kristne ledere (Apg 3.15; 5;31; Hebr 2.10; 12,2). Begrepet brukes også om Paulus (Apg 14,12), men ikke av ham om kristne ledere. I Lukas 22,26 forteller Jesus hva som kreves av en *hegoumenos*. I Septuaginta[196] brukes betegnelsen om mer despotiske ledere eller nasjonale ledere. For øvrig er det interessant å

196) Septuaginta er en oversettelse av Det gamle testamentet og noen beslektede skrifter til gresk, laget en gang mellom 200-tallet og 100-tallet f.Kr. i Alexandria.

merke seg at begrepet «prest» mangler – brukt om ledere i NT. Ordet *prest* er avledet av det greske ordet for eldste – *presbyteros*. Den tids ord for prest (gresk *hiereus*) brukes i NT kun om jødiske og hedenske prester.

Lederskapsforståelsens ekklesiologiske forankring og karismatiske karakter

Den organiske menighetsforståelsens konsekvenser for lederskap

Foregående gjennomgang av lederskapsbegreper brukt i Det nye testamentet har vist at lederskapstitler, -betegnelser og -former i NT både er knyttet til sin samtid og til de ulike kulturene de springer ut av – og til teologiske begreper og forestillinger som setter disse titlene, termene og formene inn i en ny og annen kontekst en den de springer ut av. Den nye konteksten er den kristne menighet. Og som tidligere påpekt, er det i dag stor grad av enighet om at kristen lederskapstenkning og -praksis må springe ut av og baseres på den nytestamentlige ekklesiologi – og ikke på historiske titler og former. Her taler jeg derfor om lederskapsforståelsens ekklesiologiske forankring og karismatiske karakter.[197]

I kapittel 2 er det beskrevet tre viktige sider eller dimensjoner ved menigheten ut fra den paulinske beskrivelsen av menigheten som Kristi kropp. Det er flere viktige tekster her (jf. 1 Kor 12:12f.; Kol 1:17–18; Ef 1:22-23; 3:2f.; 4:15–16; 5:23). Den første dimensjonen handler om forholdet mellom menigheten, Kristi kropp, og hodet for kroppen – som er Kristus. Den andre dimensjonen er forholdet mellom den i tekstene beskrevne enheten i Kristi kropp, i menigheten, og det mangfold av lemmer og funksjoner som finnes. Den tredje dimensjonen er knyttet til forholdet mellom Kristi kropp, menigheten, og verden. Her kommer jeg til å bruke denne tematiske tilnærmingen til måten Kristi kropp-metaforen teologisk sett er anvendt i NT for å beskrive og presisere lederskapets oppgaver som menighetsbyggere (jf. kapittel 2 i denne boken).

197) Anbefalte innføringer i ekklesiologi – med vekt på kirkens/menighetens pneumatologiske og karismatiske dimensjon, se; Küng 1976:147–340; Studebaker 2008; Moltmann 1993; Kärkkäinen 2002.

Den første presiseringen av sentrale ekklesiologiske ledelsesoppgaver sett ut fra den paulinske presentasjonen av menigheten som Kristi kropp, handler om hvilke konsekvenser det bør få for vår forståelse av lederskapets rolle og funksjon at menigheten hos Paulus presenteres som et enhetlig legeme med mange ulike og forskjellig lemmer og funksjoner (jf. Fee 1987:582–624). På denne bakgrunn kan sies at *for ledere som er bevisst på at det er menigheten som Kristi kropp som er konteksten, vil det være en prioritert oppgave å bidra til å oppdage og utvikle de forskjelligartede gavene som er gitt menigheten – nettopp fordi den er en levende organisme – Kristi kropp, med forskjellige lemmer som skal dekke mange forskjellige funksjoner* (jf. Rom 12,3–8; 1 Kor 12 og 14; Ef 4,7–16.) Se også Minear 1960:190–195 og Fee 1987:603–625. Denne siden ved den paulinske presentasjonen av menigheten går altså på forståelsen av menighetslemmenes særegne og forskjelligartede funksjoner sett som en del av et helhetlig fungerende legeme. Oppdagelse og utvikling av nådegaver i menighetssammenheng, vil da måtte bli en prioritert oppgave for lederskapet. Dette henger nøye sammen med følgende punkt:

For ledere som er bevisst på at det er menigheten som Kristi kropp som er konteksten, vil det også være en viktig oppgave å samordne og koordinere de forskjellige gavenes funksjon, slik at de ulike lemmenes virksomhet sammen tjener helheten og enheten i menighetskroppen. Noen av lemmene eller nådegavene har karakter av å være hjelpende og koordinerende gaver – som for eksempel diakoni- og hjelpetjenester. Hyrdegaven vil naturlig framstå som en ledergave blant denne type gaver i menighetskroppen.

Den neste presiseringen av sentrale ekklesiologiske ledelsesoppgaver sett ut fra den paulinske presentasjonen av menigheten som Kristi kropp, handler om hvilke konsekvenser det bør få for forståelsen av lederskapets rolle og funksjon at Kristus er hode for kroppen, for menigheten (Minear 1960:203–210). Ut fra formuleringen som er bruke i Åpenbaringsboken kapittel 2 og 3, *vil det være en sentral funksjon eller tjeneste «å høre hva Ånden sier til menigheten».* De ulike lemmenes sam-funksjon og særfunksjon på legemet er det nemlig teologisk talt viktig å se sammen med den bibelske omtalen av Kristus som hodet for menighetskroppen. Som hode for kroppen gir nemlig Kristus ved sin Ånd de enkelte lemmene og dermed også de ulike ledere impulser til legemet. En side ved dette er også at Kristus ser og har omsorg for den konkrete situasjonen som hans kropp, som hans menighet befinner seg i. Det sistnevnte kan formuleres som viktige anliggender for lederskapet.

Dermed kan man også si at *for ledere som er bevisste på at det er menigheten som Kristi kropp som er konteksten, vil det være en sentral funksjon og tjeneste å identifisere den åndelige situasjonen som menigheten til enhver tid befinner seg i – og formidle Herrens ord og omsorg inn i den aktuelle situasjonen.* Det man kan kalle kunnskapsgaver (som visdoms og kunnskaps tale, profetisk tale) som er gitt menigheten, vil være viktige gaver for å ivareta denne dimensjonen ved beskrivelsen av Kristus som hode for menigheten. Forstandertjeneste, apostelfunksjon og lærerfunksjon er også eksempler på viktige lederskapsgaver som, sammen med andre gaver på dette feltet, bør fungere for at forbindelsen mellom hode og legeme, Kristus og menighet, skal bli ivaretatt. Mye tyder på at Kristus som hode for legemet, involverer spesielt menighetens lederskap i den «tilstandsdiagnose» som det her tales om. Budskapene til sendebrevsmenighetene i Åpenbaringsbokens kapittel 2 og 3 viser dette. Her finnes det nemlig meget sterke oppfordringer til menighetens lederskap om å høre hva Ånden sier til menigheten. Det Ånden sier til menigheten, er nemlig nettopp det Kristus som hode vil si til sin menighet i den aktuelle situasjonen.

Den siste presiseringen av sentrale ekklesiologiske ledelsesoppgaver, sett ut fra den paulinske presentasjonen av menigheten som Kristi kropp, handler om hvilke konsekvenser det bør få for vår forståelse av lederskapets rolle og funksjon at menigheten som Kristi kropp de facto er Guds sendelse til verden. *For ledere som er bevisst på dette faktum, vil det videre være en sentral oppgave å bevisstgjøre hvert enkelt lem på legemet om at menigheten som helhet er Guds sendelse til verden.* Et viktig anliggende her er at det ikke bare er deler av menigheten eller av lemmene som skal ha denne funksjonen. NTs perspektiv er imidlertid at det er hele kirken, menigheten og legemet som er sendt – og som derfor skal fungere inkluderende til frelse (Van Gelder 2000). Her ligger det da også en stor utfordring for lederskapet, nemlig å transformere denne målorienterte bevissthet om menighetens oppgave og gjerning i verden og for verdens frelse, ut i hele menighetskroppen (Guder 1998:183–220). Det vil da også ligge i lederskapets oppgave å avsløre når menigheten blir fristet til å være seg selv nok, og når den begynner å leve for seg selv og sine interne målsettinger. Det en kan kalle kraft- og formidlingsgaver (som: aposteltjenesten, gaver til å helbrede, gaver til mektige gjerninger), er også gitt menigheten for at denne funksjonen ved menighetskroppen skal bli ivaretatt. Evangelistgaven står i denne sammenhengen også sentralt.

For ledere som er bevisst på menighetens gudgitte sendelsesoppdrag, vil det også påligge en stor forpliktelse i å se og etterleve det faktum at menigheten som

Guds sendelse til verden samtidig er hellig og atskilt fra verden. Dette faktum setter spesielt store krav til forståelse av menighetens karakter av å være hellig og atskilt fra verden. Men det setter også krav til alle som tilhører den kristne menighet at de skal leve i pakt med den hellighet de har fått del i. Her er det viktig å understreke at Skriften faktisk setter spesielt store krav til menighetens lederskap om et hellig liv. De kriterier som apostelen Paulus setter opp som krav til den som skal være leder i Guds menighet, må ses i lys av dette (jf. 1 Tim 3,1f. og Tit 1,5f.).

Ut fra foregående presiseringer av det som her er kalt lederskapets ekklesiologiske forankring, *framstår menighetsledere som personer i menighetsfellesskapet som i kraft av sin utrustning ser det som sin primære oppgave å påvirke og lede menigheten slik at den fungerer best mulig i pakt med sin natur og sitt gudgitte oppdrag i dag*. I denne forståelsen av lederskapets ekklesiologiske rolle og funksjon, ligger det at lederskap utøves av «vanlige» personer i menighetsfellesskapet. For å tale teologisk, kan man si at lederskapet står fram av det allmenne prestedømme. Og i denne bibelske og reformatoriske tanken ligger blant annet at lederskap i menighetssammenheng ikke utøves av personer i en egen klasse, om den nå benevnes som «geistlighet», «salvet lederskap» eller noe annet. Dette lederskapet tjener i kraft av sin utrustning, der de naturgitte og Åndsgitte gaver spiller sammen på en integrert måte slik at lederen blir i stand til å gjøre sin oppgave (Volf 1998:2002).

Og menighetslederskapets primæroppgave vil da bestå i å forløse de gudgitte og menneskelige ressurser som ligger i menigheten (Råmunddal 1997). I praksis vil oppdraget altså handle om å hjelpe mennesker til å oppdage og få forløst sine gaver og evner. Som menighetslederskap på nytestamentlig tid var satt til å lede og utvikle menigheter i sin tid og i sin egen sammenheng, er dette også utfordringen for menighetslederskap i dag. Lederskapet må nemlig være til stede i sin tid og i sin tids behov. Men noe av det karakteristiske med lederskapet i en menighetskontekst er imidlertid at det er best i samsvar med tiden og menneskers behov i vår tid om det får lov å fungere ut fra det som er både sitt eget og menighetens – og dermed også lederskapets – genuine vesen og oppdrag.

Hva innebærer det at menighetens lederskap er «karismatisk»?

Når jeg her taler om lederskapets karismatiske karakter, uttaler jeg meg i en teologisk, eller mer presist – i en ekklesiologisk kontekst, og ikke i en sosiologisk eller organisasjonsteoretisk. I ekklesiologisk forstand er det viktig å presisere at alle kristnes og deriblant også lederes tjeneste er *nådegavebasert*. En konsekvens

av dette er at all kristen tjeneste – og dermed også kristent lederskap – utøves på svært snevert grunnlag om det ikke baserer seg på nåden og utrustningen av og ved Guds ånd (jf. Ef 3,7). De ekklesiologiske ledelsesfunksjonene og som jeg her kaller de karismatiske lederskapsgavene (apostel, profet, hyrde, lærer og evangelist (jf. Ef 4,11), karakteriseres etter vår oppfatning av at de på en spesiell måte er ekklesio-logisk begrunnet, og at de dermed også er nådegavebasert.

I kirkens og teologiens historie har imidlertid disse lederskapsfunksjonene blitt tolket og vurdert på vidt forskjellig vis. Oppfatningene svinger – fra dem som mener at tjenestene opphørte med den første kristne menighet – mens biskopstjenesten, presbytertjenesten og diakontjenesten ble værende i kirken, – til dem som opphøyer disse tjenestene som svaret på kirkens problemer i dag. Man betegner da gjerne lederfunksjonene som «åndelige embeter». I såkalt restaurasjonsteologisk tenkning står disse «embetene» sentralt ved at det er ved og gjennom disse tjenestene eller embetene at Herren gjenoppretter en forfallen menighet i endens tid. Og i den sammenhengen gjenopplives disse tjenestene eller embetene – og spesielt aposteltjenesten – sies det av dem som tenker på denne måten (Hodne 1996:8f.).

Jeg oppfatter imidlertid de karismatiske ledelsesgavene som karismatiske hovedtjenester som har vært i kirken fra dens første tid, og som til alle tider i kirkens historie har vært – og er – nødvendige i menighetens liv, lokalt og universalt, for at menigheten skal vokse og utvikles i pakt med sin natur og gudgitte oppdrag. Spesielt for disse tjenestene er at de kan være med på å synliggjøre og tydeliggjøre menighetens natur og dens karakter funksjonelt sett. Derfor er det ikke underlig at disse gavene har dukket opp i foregående gjennomgang av lederskapets oppgaver sett ut fra en forståelse av menigheten som Kristi kropp. Når hensikten her er å få et innblikk av hva det vil innebære for vår lederskapstenkning at menigheten i NT også framstilles som Åndens skapelse og Åndens tempel. At lederskapet i lys av den måten å tenke menighet på – kan karakteriseres som *et Åndens lederskap*, innebærer altså at det er innsatt, utrustet og ledet av Ånden. Det vil altså *i dette perspektivet være riktig å forstå lederskap som et redskap for Ånden – for at Guds tanke og intensjon med menigheten skal kunne oppnås.* Etter min oppfatning er kanskje denne sannheten det som i sin ytterste konsekvens karakteriserer lederskapet som karismatisk. Det er altså – og bør være – en nær sammenheng mellom menighetens karakter som en Åndsskapt størrelse og lederskapets identitet og funksjon.

Siden *menigheten er skapt og formet av Ånden* (jf. Apg 2,1f.; 1Kor 12,13), bør det også framheves at lederskapet er innsatt og «formet» av Ånden. Når apostelen

Paulus møter de eldste i Efesos og taler til dem, sier han: «Ta vare på dere selv og på hele den hjord som Den hellige ånd har satt dere som tilsynsmenn for» (Apg 20,28). Det ligger et dobbelt poeng i dette utsagnet. a) Lederskapet i menigheten er innsatt av Ånden – ikke av noen annen, selv om apostelen kan ha vært «operatør» for selve handlingen. Og innsetter Den hellige ånd mennesker til lederskap i menigheten, må man også regne med at Ånden tar ansvar for å forme og danne lederskapet slik han vil ha det. b) Åndens hensikt med å innsette lederskap, er «tilsynet» med menigheten. Jamfør her hva som tidligere er sagt om tilsynsfunksjonen.

Siden det er slik at menigheten i NT ikke bare framstilles som en Åndens skapelse, men også som *et tempel for Ånden* (jf. 1 Kor 3,16,17; 6,19–20; 2 Kor 2,16–18; Ef 2,20–22; 1 Pet 2,4–8), har dette som konsekvens at lederskapet også er «åndelig». Begrepet åndelig betegner her den genuine dimensjon ved lederskap i en menighetskontekst – som handler om at lederskapet inngår sammen med alle de troende som levende steiner, hellig presteskap i det åndelige tempel som apostelen Peter beskriver i Første Peters brev 2,4f.. Lederskap i menighetssammenheng handler derfor om at en kristen – også som leder – er til stede og med hele sitt liv tjener i dette Åndens tempel – som altså er menigheten – der alt hører Herren til, og der alt er innvidd til Herren. Å tale om at enkelte gjøremål og funksjoner er mindre «åndelige» enn andre – vil ikke gi noen mening.

Siden det er slik at menigheten er en Åndsskapt størrelse, et tempel for Ånden, kan en også si at *menigheten er under Åndens herredømme*. Dermed er det også viktig at lederskapet er under Åndens herredømme, og at det er ledet av Ånden i sin tjeneste i menigheten. I Antiokia-menigheten, der lederskapsgavene tydeligvis beskrives med begrepene «profeter og lærere», talte Den hellige ånd og sa: «Ta ut Barnabas og Saulus for meg, så de kan gå til den oppgaven jeg har kalt dem til» (Apg 13,2). De innvies og sendes av Ånden og menigheten, og er avhengige av å bli ledet av Ånden i sin tjeneste. I Apostelgjerningene 16,6 heter det: «Den hellige ånd hindret dem i å forkynne Ordet i Asia; derfor fortsatte de gjennom Frygia og Galaterlandet.» De var altså avhengige av å bli ledet og styrt av Ånden i den tjeneste Ånden selv hadde kalt dem til. Prinsipielt er det ingen forskjell på denne lederskapets avhengighet av å bli styrt og ledet av Ånden – og det behovet hvert enkelt lem på menighetskroppen har for å bli ledet. I sak er det dette apostelen Paulus skriver om i Galaterbrevet 5,16, der han gir appellen til alle kristne om å «leve et liv i Ånden».

Menigheten er altså det sted som Ånden selv har skapt og det sted der Ånden har tatt bolig – noe som også innebærer at menigheten er *det sted der Ånden*

på en spesiell måte gjør sin gjerning – blant annet i forhold til å levendegjøre Jesu Kristi eget nærvær i sin menighet (jf. Joh 14,16–20; Matt 18,20). Denne sannhet har også noe å gjøre med vårt syn på lederskapets rolle og funksjon i menigheten. Det kan fortelle noe om at lederskapet ikke er til for sin egen del, og det er ikke satt i menigheten for å samle oppmerksomhet rundt seg selv og sine egne ambisjoner, men det er til for å knytte menighetens (med)lemmer til den nærværende og levende Kristus. I Apostelgjerningene 6,1f. er det omtalt en tjeneste i menigheten som antakeligvis lettest kan forstås og forklares ut fra dette perspektivet, det som apostlenes ønsket – nemlig å konsentrere seg om «bønnen og Ordets tjeneste». Bønnen og forkynnelsen av Guds ord er derfor en «apostolisk prioritet» i menigheten, noe som innebærer at dette er en lederskapstjeneste som skal ha prioritet til alle tider i menighetssammenheng. Og lederskapet kalles til side og ut av andre krevende oppgaver for å ta seg av denne tjenesten. Hensikten og målet er å synliggjøre og tydeliggjøre Kristi eget nærvær i sin menighet.

Og til slutt: Siden der er slik at *menigheten også er utrustet og sendt av Ånden* (jf. Matt 28,18–20; Apg 1,4–7; Ef 3,5–6; 2 Kor 5,11f.), må også lederskapet betraktes som utrustet, salvet og sendt av Ånden. Det paulinske vitnesbyrdet i Efeserbrevet 3,7 kan bekrefte dette. Her sier apostelen: «Og jeg ble en tjener for evangeliet *da Gud grep inn med sin kraft og gav meg sin nådegave*.» Som jeg også tidligere har understreket, blir alle – og deriblant menighetens lederskap, tjenere for evangeliet etter samme prinsipp. Dette er helt og fullt et verk av Ånden, ved Åndens kraft og nådegave. Når ordet «salvelse» ofte brukes i denne sammenhengen, bør man imidlertid ikke se på den Åndens salvelse som lederskap i Guds menighet får del i på bakgrunn av GTs beskrivelse av hvordan konger, prester, profeter eller andre personer som Gud brukte på en spesiell måte – ble salvet til sin tjeneste. Ut fra NT er det slik at Kristus ved sitt liv og sin tjeneste i den nye pakt har oppfylt de gammeltestamentlige lederskapsformene (jf. King 1987:41–45). Konsekvensene av dette blir at den salvelse til tjeneste som alle kristne (og deriblant menighetens lederskap) trenger, er den som Ånden gir gjennom Jesus Messias, det vil si til den som Gud selv har salvet og innsatt i sin tjeneste. Den salvelse som Ånden gir, er derfor ikke personlig eksklusiv som i GT, men knyttet til det å tilhøre frelseskongen, Jesus Messias, og det nye salvede gudsfolket, den nytestamentlige menighet. Like fullt må det sies at den salvelse Ånden vil gi til tjeneste, er helt avgjørende for at menighetens lederskap skal fungere etter sin hensikt – se det som tidligere er sagt om lederskapet som innsatt, utrustet og ledet av Ånden.

Implikasjoner for menighetsutviklende lederskap

Jeg har under foregående punkt gitt en definisjon av lederskap ut fra beskrivelsen av den ekklesiologiske sammenhengen som kirkelig lederskap alltid må forstås i – som også kan tjene som definisjon av det jeg her kaller menighetsutviklende lederskap. Menighetsutviklende lederskap forstår jeg da som: *personer i menighetsfellesskapet som i kraft av sin utrustning ser det som sin primære oppgave å påvirke og lede menigheten slik at den fungerer best mulig i pakt med sin natur og sitt gudgitte oppdrag i dag.* Dette er en forståelse av menighetsutviklende lederskap som også støtter opp under Harald Hegstads definisjon av menighetsutvikling – som han definerer som oppgaven med «å sette menigheten i bedre stand til å være det den er kalt til å være og å gjøre det den er kalt til å gjøre» (jf. Hegstad 2003:4). Denne lederutfordringen krever både kunnskaper om kirkens natur og funksjon ut fra den bibelske beskrivelse, og den krever det å beherske visse ferdigheter som også er knyttet til den nytestamentlige beskrivelse av oppgaver og praksiser som er gitt kirken. Å være leder krever også ifølge Det nye testamentet personlig integritet og etiske kvaliteter. Disse temaene skal jeg utdype etter hvert, men først noen ord om det som kan sies å være en nødvendig forutsetning for å kunne fungere som menighetsutviklende leder – nemlig det å ha autoritet til å lede i den spesielle sammenhengen man er satt inn i i en menighet.

Lederens autoritet – en nødvendig forutsetning

Med autoritet forstår jeg her *den egenskap og utrustning som gjør en leder i stand til å påvirke andre mot definerte mål – og til å bistå i oppbyggingen av menigheten i ydmyk tjeneste og med guddommelig myndighet*. Personlig-menneskelige og åndelige faktorer spiller her sammen i det å ha egenskaper og utrustning for å øve denne påvirkning og tjeneste (Jørgensen 2012:7f. Dunn 1975:176–182; Clarke 2008:156f.). [198]

Basis for lederskapets autoritet er den myndighet og autoritet som ligger i det å være en Jesu etterfølger. Lederens autoritet er ikke vesensforskjellig fra denne autoritet, men den kan være tydeligere eller mer synliggjort i utøvelse av påvirkning. Den autoritet det her er tale om, er den som ligger *i det å tilhøre* den oppstandne og levende Jesus Kristus i denne verden. Man kan også si at

198) Se for øvrig: Clarke 2008:104–130 som gir en grundig innføring i tematikken rundt lederes autoritet («the powers of leaders») i lys av de paulinske brevene.

autoriteten ligger i det man kan kalle *en sendelsesautorisasjon*. «Meg er gitt all makt i himmel og på jord. Gå derfor ut...», sier Jesus til sine disipler (Matt 28,18). Heri ligger også den autoriteten en disippel har «*i Jesu navn*», Luk 10,17. Denne autoriteten gjør disippelen i stand til å tjene oppbyggingen av kirken i den åndskamp kirken står i så lenge den er i denne verden (Luk 10,19, Ef 6,10–20). Det er i denne sammenhengen også relevant å tale om den autoriteten som ligger i *å tjene med den gave og den utrustning* som Den hellige ånd har gitt hvert lem på menighetskroppen. Her inngår både Åndens frukt (Gal 5,22) og Åndens gaver som avgjørende bestanddeler i lederens liv og utrustning. «Forskjellen på naturlige ledere og åndelige ledere er Åndens utrustning i form av nådegaver og åndelig myndighet,» sier Knud Jørgensen. Og han fortsetter: «Den naturlige leder kan ha alle de naturlige lederegenskaper han eller hun bare vil, men uten Åndens frukt og Åndens gaver er vedkommende ikke utrustet til lederskap» (Jørgensen 1991:189).

Men hva er så spesielt med den autoritet eller makt som lederskapet i menigheten har?[199] Først og fremst må det understrekes at det er relevant å tale om autoritet og lederskap. I Hebreerbrevet 13,17 heter det: «Vær lydige mot deres ledere og rett dere etter dem!» I en engelsk bibeloversettelse (NIV) heter dette: «Obey your leaders and *submit to their authority*.» Det kan her være interessant å merke seg at når det i NT er snakk om lydighet mot Gud eller mot sivile myndigheter, brukes på gresk et sterkt ord for lydighet, nemlig *peitharcheô* (Apg 5,29.32; Tit 3,1). I Hebreerbrevet, når det er snakk om lydighet under et lederskap i menigheten, brukes et svakere ord for lydighet, nemlig *peithô*. Det kan også se ut som det her er snakk om eksemplets autoritet, se vers 7 i samme kapittel der det heter: «Glem ikke deres ledere, de som talte Guds ord til dere. Tenk tilbake på hvordan de levde og døde, *og ta eksempel* av deres tro!» Betegnende er det også at vers 8 setter et ubetinget fokus på Jesus Kristus, som i går og i dag er den samme, ja til evig tid. I dette kan ligge en antydning om ikke å «overdrive» det med lederautoritet i en menighetskontekst, samtidig som de siterte skriftord klart oppfordrer til å iaktta lederskapets autoritet.

I de to listene med kvalifikasjonskrav til eldste (jf. 1 Tim 3,1f. og Tit 1,5f.), kan det skilles ut noen områder der lederskapets autoritet blir tydeliggjort. Det første er at en leder må ha personlig og moralsk integritet, med den «autoritet» dette gir i hjem og menighet. Dessuten må vedkommende kunne styre sitt eget hus på den måten at barna har naturlig respekt og lydighet. Endelig må vedkommende

199) Til dette spørsmål, jf. også Baasland 1993:194-195.

kunne undervise og rettlede andre etter den sunne lære. Timoteus får også høre: «Dette skal du pålegge og lære» (1 Tim 4,11). Bakgrunnen for den autoritet lederskapet opptrer med i forkynnelse og lære, ligger selvfølgelig ikke hos den aktuelle leder eller lærer, men i læren, i Gudsordets egen autoritet.

Skal lederskapet ha «makt» til å innsette nye ledere – eller sine etterkommere? Spørsmålet er aktuelt både ut fra det nytestamentlige materialet og sett i lys av lederskapsdebatter som jevnlig dukker opp. Spesielt ut fra paulinsk misjonspraksis er det tydelig at lederskap og eldste ble innsatt av apostelen og hans medarbeidere når nye menigheter ble stiftet. Paulus ber også sin medarbeider Titus innsette eldste i menighetene som ble til på Kreta (jf. Tit 1,5). Men det finnes også eksempler på at menighetene *valgte* sine ledere og sine representanter. I Apostelgjerningene 6,1f. er det beskrevet opprettelsen av hjelpetjenesten i menigheten i Jerusalem, og her får menigheten oppfordringen om å *velge* ut syv menn, se vers 3. I kapittel 15 er spørsmålet om hedningenes frelse oppe som sak på lederplan i Jerusalem-menigheten ved at de eldste og apostlene drøfter saken (jf. Apg 15,6). Her framgår det også tydelig av teksten at hele menigheten er involvert i det vedtaket som ble fattet ved at de var med på å *velge* medarbeidere til å representere Jerusalem-menigheten. Som konklusjon heter det at «Den hellige ånd og vi» har besluttet (jf. Apg 15,28). I Andre Korinterbrev 8,19 blir Titus *valgt* av flere menigheter til å reise sammen med Paulus for å overbringe pengegaven til menigheten i Jerusalem.

Man kan altså ikke ut fra NT slutte noe entydig og klart om det er riktig å velge ledere på demokratisk vis i menigheten – eller om eksisterende lederskap har et spesielt ansvar for å rekruttere og engasjere nye ledere. At utpeking av lederskap i de paulinske forsamlingene var vanlig praksis, behøver heller ikke ha noen prinsipiell betydning i dette spørsmålet. Det kan altså diskuteres om ledere fullt ut skal velges på demokratisk vis eller om de skal utpekes og innsettes av eksisterende ledere. Uansett syn på dette spørsmålet vil det alltid være slik at *ledere «synliggjør» seg selv* ved den utrustning og tjeneste som Ånden har gitt dem. Menighetens ansvar er å se dette og sørge for at de ulike ledergavene kommer i funksjon. Her bør også det etablerte lederskapet være så fleksibelt at det gir aksept og rom for nye ledere – uansett valg- eller innsettingssystem.

I bunnen for den åndelige autoritet man kan tale om i forbindelse med lederskap i kirke og menighet, ligger *Ordets autoritet.* Jeg ser det slik at den spesielle autoritet som var knyttet til aposteltjenesten, ikke nødvendigvis videreføres som en spesiell embetsautoritet i kirken, verken i form av en apostolisk suksesjon eller et normativt mønster med eldste og diakoner, men at denne autoritet er

«nedlagt» i det vitnesbyrdet eller den forkynnelse og den undervisning som apostlene har etterlatt seg. *Dette* er menighetens og lederskapets grunnvoll i dag (jf. Ef 2,20; 2 Tim 3,16–17). Det er også denne grunnleggende Ordets autoritet Ånden bekrefter og bygger på i sin anvendelse av lederskap i menigheten i dag.

Til slutt noen presiserende ord om hva åndelig autoritet er og ikke er. Lederskapets autoritet ligger altså ikke i å kunne demonstrere makt for å oppnå sine mål, men i kjærlighet og etterfølgelse av Kristi eksempel. «Åndelig myndighet vokser ut av syndsbekjennelse. Der møter jeg Guds kjærlighet i Kristus Jesus, naglet til et kors, og det er disse korsmerker i mitt liv som gir meg det som andre måtte se i meg av åndelig autoritet» (Jørgensen 1991:86). Åndelig autoritet ligger heller ikke i stillinger og posisjoner, men i praktisk tjeneste og i omsorg og ansvar i hjem og menighet. Og endelig: Åndelig autoritet ligger ikke i makt til å plassere noen innenfor og noen utenfor den rette lære og den rette moralkodeks, men i forvaltningen av evangeliet som forkynner nåde og tilgivelse for alle som tenker og handler i strid med Guds ord og vilje.

Krav til kunnskap og ferdigheter

Skal ledere kunne fungere som utviklere av menigheten – i nytestamentlig forstand, vil det være avgjørende at det hos dem finnes kunnskap og innsikt om hva en menighet faktisk er som Åndens skapelse og Guds redskap i verden. Det er interessant å merke seg at Paulus taler om *behovet for kunnskap* når han (i 1 Kor 12,1f.) taler om nådegavenes funksjon i menigheten – forstått som et fungerende legeme (jf. 1 Kor 12,1f. og 12f.). «Når det gjelder Åndens gaver, brødre, *vil jeg ikke la være å gi dere kunnskap*. Dere vet at da dere var hedninger, ble dere revet med til de stumme avgudene og dratt hit og dit» (jf. 1 Kor 12,1–2). Paulus taler her bokstavelig om at han ikke ønsker at korinterne skal være uvitende (gresk *agnoeín)*. Ordet *agnosis* kan oversettes bokstavelig – ikke-kunnskap eller uvitenhet. Og uvitenheten går på, i følge Paulus, at en ikke forstår seg på hensikt og mening, grenser og normer for det som er gitt av Ånden til menigheten. Slik uvitenhet vil, om man ikke gjør noe med den, føre til kaos og splittelse og til dysfunksjonalitet. Dette er jo også en av grunnene til at Paulus taler om orden når det gjelder bruk av gavene i menigheten (jf. 1 Kor 14,40).

Den type kunnskap som Paulus taler om her, er altså viktig for å forstå hvordan menigheten var tenkt å skulle fungere som Kristi kropp. Nådegavene er – slik Paulus framstiller dem i Første Korinterbrev 12 – lemfunksjoner på menighets-kroppen. Beskrivelsen av nådegavenes karakter og funksjon er derfor intet annet enn beskrivelsen av hvordan menigheten som en levende

organisme var tenkt å skulle fungere. Og det må være opplagt at denne type kunnskap er primær-kunnskap for menighetsledere, som det som det for øvrig må være for alle kristne som ønsker å være fungerende i et menighetsfellesskap. Denne type kunnskap, som kan karakteriseres som ekklesiologisk, utelukker imidlertid ikke kunnskap som har til hensikt å forbedre menighetens tids- og kulturbestemte funksjonalitet. Her kommer etter min oppfatning ledelses- og organisasjonsfagene inn med en hjelpende hånd til alle som ønsker å bygge relevante menigheter i vår tid. Hvordan disse to kunnskapskildene og -typene står i forhold til hverandre, har jeg sagt noe mer presist om båe i kapitlet 11 og 15.

Den kunnskap det her tales om, bærer altså preg av at den er ekklesiologisk fundert – i den forstand at den er knyttet til Det nye testamentets beskrivelse av kirkens eller menighetens natur og oppgave. Samtidig må det understrekes at den skal være kulturelt og tidsmessig aktuell – i den forstand at tilretteleggingen av kirkens eller menighetens oppgaver tilpasses ulike skiftende sosiale, kulturelle og kirkelige kontekster, og til de behov kirken eller menigheten står overfor til enhver tid. Oppgaver som er knyttet til kirkens bibelsk beskrevne natur og funksjon, er kirkens sentrale og nødvendige oppgaver. Disse oppgavene er knyttet til selve hensikten med kirken og menigheten. Under henvisning til Østnor (1978:24–27), sammenfatter Skjevesland (1993:184–185) kirkens sentrale og nødvendige oppgaver i følgende liste:

- Forkynnelse (Luk 24,44–49; Joh 20,21f).
- Dåp (Matt 28,18–20; Rom 6,1f.).
- Nattverd (Matt 26;26–29; 1 Kor 11,23–25; Apg 2,42).
- Undervisning (Matt 28,20; Ef 4,11–13; Hebr 5,11–6,3).
- Utøvelse av nøklemakten: å tilgi synd, eller fastholde den hvor grunnlag for å tilgi ikke finnes (Matt 16,19f. 18,18; Joh 20,23).
- Utøvelse av hyrdeoppdraget gjennom sjelesorg, tilsyn og avvisning av vrang lære (Joh 21,15–19; Apg 20,28; 1 Pet 5,1–4).
- Utøvelse av den helbredende tjeneste (Matt 10,8; Mark 6,13; Apg 3,1–8; Jak 5,14f)

Skjevesland (1993:185) stiller disse oppgavene sammen i en modell av en sirkel med tre deler; *koinonia* (gudstjeneste og felles liv i menigheten), *diakonia* (helbredende og diakonal tjeneste i og ut fra menigheten) og endelig *martyria* (kirkens undervisende, evangeliserende og misjonerende oppdrag). Den beskrivelsen som er gitt ovenfor av menighetens funksjon som Kristi kropp

og nådegavenes funksjon som lemfunksjoner – slik at menigheten skal kunne utføre det den var tenkt til, kan en også si vil dekke kirkens oppdrag forstått som koinonia, diakonia og martyria.

Menighetens intensjonale oppgaver kan man si er faste og uavhengige av tid og sted, men de er samtidig avhengige av at de iverksettes i praktisk handling i ulike sosiale og kulturelle kontekster og til å ivareta de behov som kirken eller menigheten står overfor til enhver tid. Den teologiske beskrivelse og intensjon med menigheten er altså uendret, men de sosiale, organisatoriske og strukturelle forhold endrer seg. Derfor kan man si at de intensjonale oppgavene består, mens måten disse oppgavene utføres på, endres. Den kristne kirke har eksempelvis fått et forkynnelses- og undervisningsoppdrag – og når dette skal virkeliggjøres i ulike sosiale, kulturelle og kirkelige sammenhenger, vil måten oppdraget utføres på, ta seg svært forskjellig ut i de ulike kontekstene. Det er stor forskjell på å drive kristen forkynnelse og undervisning for eksempel i en *seeker-sensitiv* menighetskontekst i Chicago og å gjøre det samme i en stammekultur i Papua New Guinea.

Den lederskapsmessige utfordringen knyttet til denne beskrivelsen av kirkens gitte oppgaver, kan en si handler om tre ting: Først og fremst – og som ovenfor er presisert, handler det om å ha tilstrekkelig ekklesiologisk kunnskap og innsikt slik at en som leder forstår hvilken unik størrelse den kristne menighet er – og også hvor unikt det oppdraget er som kirken, menigheten, har fått. For det andre handler det om å ha tilstrekkelig kulturell og organisatorisk kunnskap og innsikt slik at en som leder forstår seg på de muligheter og eventuelt de hindringer som kan ligge i den aktuelle tid og kultur der kirken eller menigheten er satt til å utføre sitt oppdrag. For det tredje handler lederskapsutfordringen om å ha evne til – på en kreativ måte å sette kirkens gudgitte oppdrag ut i praksis – slik at kirken eller menigheten kan være det den er kalt til å være og gjøre det den er kalt til å gjøre i den aktuelle situasjonen. For at dette skal lykkes, kreves det ikke bare at budskapet kontekstualiseres, men også at oppgavene som kirken eller som menigheten er satt til å utføre inn i nye sammenhenger.[200]

200) Historien om de første kristne menighetene i NT kan også leses som en kontekstualiseringshistorie. Jesu disipler ble gitt oppdraget å forkynne evangeliet og gjøre disipler både i Jerusalem, Judea, Samaria og til jordens ender (Apg 1,8). Dette oppdraget innebar at både budskap og kirkens oppgaver måtte kontekstualiseres inn i nye kulturer og sosiale sammenhenger. I Antiokiamenigheten i Syria (Apg 13,1f.) skjedde dette. Der befestet nemlig den ikke-jødiske og hellenistiske kristendomsform seg med gresk som hovedspråk – som en parallell strømning til den jødisk-kristne med arameisk som hovedspråk og med utgangspunkt

Krav om personlig integritet og etiske kvaliteter

Både kunnskap og ferdigheter er viktige elementer i menighetsutviklende ledelse. Men uten personlig skikkethet og engasjement, vil både kunnskap og ferdigheter ha liten verdi. NT taler mye og ofte om rette og gale verdier og holdninger, både knyttet til det kristne livet i alminnelighet og mer spesifikt til relasjoner og funksjoner i menighetsfellesskapet og til lederskapet. Det er det sistnevnte som jeg er interessert i å belyse her. Hos Jesus og i hans forkynnelse, ser man tydelig at de grunnholdninger og verdier som han forkynte, stod i kontrast både til fariseernes og de skriftlærdes lederstil og til samtidens romerske og hellenistiske idealer (jf. Matt 20,20–26; 23,1–12; Luk 22,24–27; Joh 13,1f.). K. Jørgensen sammenfatter Jesu forkynnelse på følgende måte – basert på teksten i Matteus 23,1–12 (Jørgensen 1993:52–53):

- vers 3: Ord og handling må stemme overens.
- vers 4: Å delegere gir bare mening dersom jeg selv deltar.
- vers 5: Status er ikke en bibelsk verdi.
- vers 6: Det finnes ingen privilegier for kristne ledere.
- vers 7: Stolthet over anerkjennelse hører den falne verden til.
- vers 8: Vær forsiktig med titler. Legg heller vekt på å være søsken.
- vers 9: Relasjonen til Gud som far er grunnsteinen.
- vers 10: Sammen med Guds folk anerkjenner vi bare én mester.
- vers 11: Vi er satt til å tjene hverandres behov.
- vers 12: Ydmykhet i ferd og livsstil er varemerket på en kristen leder.

Ut fra Paulus' undervisning om den kristnes nye identitet og om lederskap i en menighetskontekst, kan man også si at det må stilles samme etiske og holdnings-messige «krav» til ledere som til alle kristne. Et sentralt etisk motiv hos Paulus er at de kristne skal leve et liv i Ånden og som er preget av Åndens frukter (jf. 1 Tess 4,7; Gal 5,22–23; Sandnes 1996:269–296). Peter betoner at alle kristne bør følge Kristus som eksempel og tåle lidelse (jf. 1 Pet 4). Johannes vektlegger viktigheten av «å leve i lyset» (1 Joh 1,6–7) og «å leve i sannheten» (jf. 2 og 3 Joh brev). Som tidligere vist til i dette kapitlet, finnes det hos Paulus også mer spesifikke krav som skulle stilles til ledere i de første menighetene. Se Første

i Jerusalem og Israel (jf. Goppelt 1982:31f.). Sannsynligvis var det også her Paulus fikk oppøvd sin kontekstualiseringskompetanse – som han fikk bruk for i de mange menighetsplantingene som han stod for i den gresk-romerske verden.

Timoteusbrev 3,1–13 som omtaler krav til tilsynsmenn og diakoner, og Titus 1,6–9 som omtaler eldste og tilsynsmenn. Selv om dette er krav til menighetsledere som springer ut av en bestemt tid og som også speiler en sosial og kulturell kontekst, presenterer disse tekstene også krav til ledere vår situasjon i dag. Det er dette en normativ lesning av disse tekstene handler om.

En del av disse kravene (i nevnte tekster) går for eksempel på holdninger og moral. Paulus taler om at en leder skal være uklanderlig, nøktern, besindig, høvisk, én kvinnes mann, ha godt ord på seg blant de utenforstående. Vedkom-mende skal ikke fare med sladder, men være edruelig og pålitelig i alt. En eldste skal det ikke være noe å utsette på, vedkommende skal ikke være egenrådig, bråsint, drikkfeldig, voldsom eller ute etter skammelig vinning. Ledere skal også være «aktede menn som står for sitt ord». Noen av kravene handler mer spesifikt om det som går på ønskede og ikke-ønskede handlinger og funksjoner utført av ledere. En leder skal for eksempel være gjestfri og dyktig til å lære andre. Vedkommende skal også kunne lede sitt eget hus på en god måte. I brevet til Titus betones det at en menighetsleder må holde seg til det troverdige ord i samsvar med læren slik at han både er i stand til å rettlede etter den sunne lære og til å gjendrive påstandene til dem som sier imot.

Noen ord til slutt om en menighetsleders forbildefunksjon. Clarke (2008:159–182) identifiserer to sentrale virkemidler eller verktøy («tools») i Paulus' lederskapspraksis. Det ene verktøyet handler om tale, eller mer konkret om evnen til å overbevise og motivere kristne og medarbeidere (jf. eksempelvis 1 Kor 2–3), og det andre virkemidlet handler om livet, det vil si hans eget liv som han flere steder i brevene holder fram som et forbilde til etterfølgelse (for eksempel 1 Kor 4,16; Fil 3,17; 2 Tess 3,7). Clarke påpeker også at slik lederimitasjon – som kan sies å ha sin rot i datidens familiære kontekst («household») – hos Paulus også settes inn i en ekklesiologisk sammenheng. Derfor er det også i dag grunn til å framholde viktigheten av menighetslederes forbildefunksjon både når det gjelder kristen livsførsel, tjeneste for og i menigheten – og endelig ved det å være og å leve som en etterfølger av Kristus.

Konklusjon

Innledningsvis stilte jeg spørsmålet om hva som kan sies å være særegent ved lederskap i en menighetskontekst i lys av Det nye testamentet. Spørsmålet ble

også spisset – ved at jeg spurte om hva som er særegent ved lederskap som skal kunne fungere menighetsutviklende – sett i lys av NT? På bakgrunn av foregående redegjørelse og drøfting vil det være mulig å sammenfatte svarene på disse spørsmålene på følgende måte:

For det første er det slik at det som kan sies å være særegent ved tenkningen omkring menighetslederskap, ikke handler om at man kopierer lederskapsbetegnelser, -former og -strukturer som finnes i NT inn i en eller annen menighetsutviklende kontekst i dag. Heller ikke handler det om det motsatte – at man overser det Bibelen taler om menighet og lederskap som noe som bare tilhører en annen tid og kultur. Gjennomgangen av det som her kalles normativitetsproblematikken, har vist at vi i forhold til dette temaet står overfor svært komplekse og vanskelige spørsmål som blant annet handler om hvilken karakter kildematerialet har, hvordan man kan tolke utviklingen på nytestamentlig tid, og hvordan man på en troverdig måte skal kunne rekonstruere nytestamentlig lederskapstenkning og -praksis. I tillegg kommer spørsmålet om hvordan man i dag skal kunne vurdere hvilke lærdommer og impulser vi skal kunne hente fra Bibelen, nærmere bestemt NT når det gjelder menighetslederskap. Drøftingen av disse spørsmålene knytter seg til en tenkning om at det egentlig finnes tre ulike normativitetsnivåer (jf. kapittel 8). En slik tenkning tillater å være svært tydelig på viktigheten av at lederskapstenkningen er grunnfestet i det ekklesiologiske kjernefeltet, mens man på et konfesjonelt og operasjonelt plan har en relativt stor frihet til å utvikle et tidsaktuelt lederskap i den menighetsutviklende prosess.

For det andre er det – på bakgrunn av gjennomgangen av ulike lederskapsbetegnelser og -former i NT – grunnlag for å si at «fenomenet» menighetslederskap alltid vil framstå både som historisk samtidsbestemt og ekklesiologisk «tidløst». Kristen lederskapstenkning kan nemlig ikke knyttes til tidsbestemte termer og former – verken i nytestamentlig tid eller i dag. Det essensielle er lederskapstenkningens ekklesiologiske forankring. I kapitlets begrepsmessige gjennomgang har det framkommet at alle termene som brukes om lederskap i NT, er begreper som også var vanlige i samtiden. Basert på Clarkes forskning har jeg imidlertid påpekt at Paulus var svært opptatt med å sette disse betegnelsene inn i en menighetskontekst og fylle dem med kristent innhold. Jeg har også vis at de karismatiske eller ekklesiologiske lederskapsgavene som Paulus nevner i Efeserbrevet 4,11, er nært forbundet med den funksjonsmessige beskrivelsen Paulus gir av menigheten som Kristi kropp.

For det tredje mener jeg å ha grunnlag for å si at det som er særegent ved menighetslederskap sett i lys av NT, er at det må være forankret i den ekklesio-

logiske beskrivelsen av menighetens natur og funksjon som finnes beskrevet i NT. I dette kapitlet har jeg spesielt brukt paulinske tekster om menigheten som Kristi kropp for å vise hvilken genuin karakter lederskap i en menighetskontekst har. Det som går på den enhet og det mangfold av lemmer og gaver som finnes på Kristi kropp, i menigheten, speiles i menighetslederes ansvar for å oppdage, koordinere og utvikle hele spekteret av gaver og tjenester som er gitt menigheten. Siden det er Kristus selv som i det bibelske materialet beskrives som hode for kroppen, for menigheten, må dette speiles i et lederskap som både har kontakt og som mottar impulser fra Kristus – og som er i stand til (som Kristus selv) å kjenne til og møte de behov som finnes i menigheten. Og endelig – siden Kristi kropp, menigheten er Guds sendelse til verden, vil menighetsledere alltid være ansvarlige for å virkeliggjøre dette sendelsesoppdraget samtidig som menighetens sanne identitet bevares. Forutsetningen for at menighetsledere skal kunne virkeliggjøre den paulinske Kristi kropp-visjonen, er at de – som alle kristne – utrustes, formes og ledes av Ånden.

For det fjerde har jeg forsøkt å vise noen implikasjoner for tenkning og tilrettelegging av menighetsutviklende lederskap ut fra den ekklesiologiske forankringen av lederskapstenkningen. Her viser jeg først til at en grunnleggende forutsetning for at ledere i kirke eller menighet skal kunne fungere menighetsutviklende er at de har autoritet. Og siden autoritet er en kompleks sak og noe som har vært misforstått og misbrukt i kirken i alle århundrer, har jeg forsøkt å presisere hva autoritet handler om og ikke handler om, i lys av NT. I tillegg til de nødvendige ferdighetene til å gjøre dette og det som i dette kapitlet kalles personlig skikkethet for lederoppgaver i en menighet, har jeg understreket spesielt hvor viktig kunnskapen om menighetens gudgitte natur og funksjon er for menighetsutviklende lederskap. Dette kunnskapselementet vil ha to sider; en ekklesiologisk som går på innsikt i menigheten gudgitte natur og funksjon – og en samtidsorientert som kan gå på nødvendig sosiologisk og organisatorisk kunnskap for å kunne formidle menighetens budskap og oppdrag inn i den aktuelle situasjon.

Litteratur

Beyer, H.W. (1964). Begrepene *diakónos* og *episkopos*. I: G. Kittel (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. II. Grand Rapids: London: Eerdmans, side 81-93; 615–622.

Bittlinger, A. (1974). *Gifts and Ministries*. London: Hodder and Stoughton.

Bornkamm, G. (1964): Begrepet *presbýteros.* I: G. Kittel (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. Grand Rapids: London: Eerdmans, side 651–680.

Burtchaell, J. Tunstead (1992). *From Synagogue to Church. Public services and offices in the earliest Christian communities*. Cambridge University Press.

Baasland, E. (1991). *Ordet fanger. Bibelen og vår tid.* Oslo: Universitetsforlaget.

Baasland, E. (1994). Ledelsesstrukturer i den eldste kirke. I: *Reform og embete. Festskrift til Andreas Aarflot på 65-årsdagen den 1. Juli 1993*. Oslo: Universitets-forlaget.

Clarke, A.D. (1998). «Be Imitators of Me»: Paul's Model of Leadership. I: *Tyndale Bulletin 49* (1998), side 329–360.

Clarke, A.D. (1993). *Secular and Christian Leadership in Corinth: a Socio-historical and Exegeitical Study of 1 Corinthians 1–6*, Leiden: E.J. Brill (Arbeidten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 18).

Clarke, A.D. (2000). *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers.* (First-Century Christians in the Greaco-Roman World). Grand Rapid: Cambridge: Eerdmans.

Clarke, A.D. (2008). *Called to Serve: A Pauline Theology of Church Leadership*. London: T&T Clarke. (Library of New Testament Studies).

Dunn, J.D.G. (1975). *Jesus and the Spirit. A study of the Religious and Charismatic*

Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament. London: SCM Press LTD.

Dunn, J.D.G (1977). *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquery into the Character of Earliest Christianity*. London: SCM Press LTD.

Fee, G.D. (1987). *The First Epistle to the Corinthians.* Grand Rapids, Michigan/ Willian B. Eerdmans Publishing Company.

Fee, G.D. (1993). Gifts of the Spirit. In: Hawthorne, G.F., R.P. Martin, D.G. Reid. (eds.). *Dictionary of Paul and his Letters*. Downers Grove, Leichester: InterVaristy Press, pp. 339-347.

Fee, G.D. (1994). *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody MA/Hendrickson Publishers, Inc. (Paternoster).

Fee, G.D. (1996). *Paul, the Spirit, and the People of God*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Gadamer, H-G. (2007). *Sandhed og metode. Grundtræk af en filosofisk hermeneutikk*. 2. utg. Århus: Academica.

Goppelt, L. (1982). *Theology of the New Testament, Volume 2. The Variety and Unity of the Apostolic Witness to Christ.* Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company.

Guder, Darrell L. (ed.) (1998). *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Pupliching Co.

Guthrie, D. (1981). *New Testament Theology*, Leicester. Downers Grove: Inter-Varisty Press.

Hegstad, H. (2003): Hva er menighetsutvikling? I: *Halvårsskrift for praktisk teologi*. 20 (1), side 4–9.

Hodne, H. (1999). *Restaurasjonsteologi. En undersøkelse av restaruasjonsteologiens hovedinnhold, historiske røtter og fremvekst, med særlig vekt på England og Norge.* Hovedfagsoppgave i kristendomskunnksap. Oslo: Det teologiske Menighets-fakultet.

Jørgensen, K. (1991). *Visjon og hverdag. Lederskap i misjon og menighet*. Oslo: Verbum.

Jørgensen, K. (2012). *Equipping for Service. Christian Leadership in Church and Society*. Oxford: Regnum Books International.

Kärkkäinen, V.-M. (2002). *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectiveson Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission.* (Edited by Amos Yong). Lanham, Maryland: University Press of America, Inc.

King, P. (1987). *Leadership Explosion: Maximizing Leadership Potential in the Church*, London: Hodder and Stoughton.

Küng, H. (1976). *The Church*. Garden City, New York: Image books/ Doubleday & Company, Inc.

MacDonald, M.Y. (1988). *The Pauline Churches. A Sosio-historical Stydy of Institutionalisation in the Pauline and Deutro-Pauline Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Meeks, W.A. (1983). *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven and London: Yale University Press.

Minear, P.S. (1960). *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia: The Westminster Press.

Moltmann, Jürgen (1993). *The Church in the Power of the Spirit*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Rengstorf, K.H. (1964). Begrepet *dulos*. I: G. Kittel (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. II. Grand Rapids: London: Eerdmans, Side 270-280.

Råmunddal, L. (1997). *Skjulte ressurser. Elementer til en teologi om menighetens oppbygging, fornyelse og vekst*. Oslo: Rex Forlag.

Salvesen, R. (2009). Spørsmålet om kvinners ordinasjon og pastortjeneste – en kort historisk og teologisk plassering. I: *Her er ikke mann eller kvinne. Om kvinnelige pastorer og ledere i evangelikale menigheter.* Oslo: Misjonsforbundet, side 13-22.

Salvesen, R. (2009). Kvinnelige menighetsledere hos Paulus. I: *Her er ikke mann eller kvinne. Om kvinnelige pastorer og ledere i evangelikale menigheter.* Oslo: Misjonsforbundet, side 107-138.

Sandnes, K.O. (1996). *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi,* Oslo: Luther Forlag.

Schweizer, E. (1961). *Church Order in the New Testament*. London: SCM Press Ltd.

Skjevesland, O. (1993). *Huset av levende steiner. En teologi for menighets-oppbygging*, Oslo: Verbum.

Studebaker, J.A. (2008). *The Lord Is the Spirit: The Authority of the Holy Spirit in Contemporary Theology and Church Practice (Evangelical Theological Society Monograph).* Eugene, Oregon: Wipf & Stock.

Van Gelder, C. (2000). *The Essence of the Church: A Community Created by the Spirit,* Gran Rapids, Michigan: Baker Books.

Volf, M. (1998). *After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity,* Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Volf, M. (2002). Community Formation as an Image of the Triune God: A Congregational Model of Church Order and Life. I: *Community Formation – In the Early Church and in the Church Today.* R. N. Longenecker, ed., Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, Inc.

Østnor, L. (1978). *Kirkens tjenester med særlig henblikk på diakonitjenesten*. Oslo: Luther Forlag.

KAPITTEL 15

Teologi for endring?

Endring i menigheter i et helhetlig ekklesiologisk perspektiv

Lars Råmunddal og Reidar Salvesen

Innledning

Endringstiltak i menigheter planlegges og gjennomføres som regel etter prinsipper og føringer organisasjonsteori og sekulær ledelsesforståelse (jf. Jenssen 2016). Dette er både viktig og nødvendig – noe denne artikkelen også vil understreke. Men blir organisasjons- og ledelsesteorien enerådende i arbeidet med endring i kirke og menighet, vil det bli en ensidig og mangelfull tilnærming til endring i denne spesielle konteksten. Hovedhensikten med denne artikkelen er derfor å se på hvor viktig og nødvendig det er å se på endringstiltak i kirke og menighet ut fra et mer helhetlig teologisk og ekklesiologisk perspektiv. Selv om strategisk arbeid, og dermed også endringstiltak, i menigheter alltid vil være «kontekstbetinget» (jf. Sirris 2018), vil det alltid være noen grunnleggende og mer prinsipielle spørsmål av ekklesiologisk karakter som man bør tenke igjennom – uansett hvordan den kirkelige konteksten ser ut. Og det er slike problemstillinger vi søker å drøfte i denne artikkelen.[201]

201) I artikkelen brukes ordet kirke i om den konfesjonelle kirkestørrelsen, mens ordet menighet brukes om kirken på det lokale plan.

Det grunnleggende spørsmålet vi ønsker svar på er følgende: Hvorfor trenger man en *teologi* for endring? De aller fleste vil være enige om at man trenger en organisasjonsstrategisk tilnærming til endring også i menigheter. Men hvilken rolle *teologien* kan spille i en slik sammenheng, har vi sett lite systematisert og faglig reflektert over.[202] Det vi etterlyser – og det vi ønsker å argumentere for i artikkelen – er behovet for en helhetlig ekklesiologisk tilnærming til endring. Dessuten vil vi gi et konstruktivt forslag til hvordan en slik tilnærming kan se ut, og hva konsekvensene kan bli for endringsstrategisk tenkning og praksis i menigheter.

I artikkelen har vi fokus på en *villet* eller *planlagt endring*.[203] Ikke-villet endringer, det vil si endringer som påføres en menighet uten at man verken har planlagt eller ønsket det, må både kristne mennesker og menighetsfellesskap også kunne forholde seg til. Men dette er ikke tema i denne artikkelen. Jenssen (2016:6) definerer *planlagt endring* som: «[…] når ledere eller medarbeidere ser utfordringer, utvikler visjon, mål og strategier med sikte på å møte utfordringene og så implementerer nødvendige tiltak. Denne prosessen kalles intensjonal.» Siden slike intensjonale endringsprosesser i menigheter fort kan bli styrt av organisasjonsfaglige og rent endringsteoretiske perspektiver, er vårt spørsmål hva teologiens eller ekklesiologiens funksjon er i slike intensjonale prosesser.[204]

I artikkelens første del gir vi en teologifaglig begrunnelse for endring. Denne inneholder en sammenfattende og kort gjennomgang av teologisk argumentasjon for det vi kaller endringens uunngåelighet (i betydningen av at endring er en del av livet og at den alltid vil være der) og dens nødvendighet (i betydningen av at kirken bør ha et aktivt og «styrende» forhold til endring). Vi gir både skapelsesteologiske, frelseshistoriske samt teologi- og kirkehistoriske argumenter for endring som aktuell tematikk for kirken. Denne delen av artikkelen gir også en oversikt over ulike strategiske tilnærminger til endring i en kirkelig kontekst. Med bakgrunn i en teologifaglig redegjørelse av endringsforståelse

202) På den populær-faglige fronten finnes det mye litteratur om endring i kirker/menigheter, jf. bøker av typen: Nelson, A. & Appel, G. (2000). *How to Change Your Church (without killing it).* Endringslitteratur av denne typen består gjerne av en fagmetodisk tvilsom mix av personlige erfaringer, bibelsk forkynnelse og noen perspektiver fra organisasjonsteori.

203) Se Jacobsen (2004:20–22) som også beskriver ulike faser i planlagt endring.

204) Problematikken knyttet til spørsmålet om utvikling – og eventuelt endring – av spiritualitetsformer og -typer i menigheter, kan være en viktig del av den tematikken vi tar opp i denne artikkelen. Siden denne problematikken er behandlet i *Menighetsutvikling og spiritualitet*, Råmunddal (2013), er den ikke berørt her.

i kirken og ulike oppfatninger av hvordan man skal tenke seg endringer i en menighetskontekst, drøfter vi i artikkelens del 2 og 3 spesifikt tematikken om hvordan ulike ekklesiologiske faktorer påvirker endring. Spesielt tar vi opp forholdet mellom det vi kaller normative og ikke-normative faktorer. Fokuset her er planlagt endring i en kirkelig kontekst og på et menighetsnivå, ut fra to teoretiske modeller. Den ene hjelper oss til å sette endring i menighet inn i et helhetlig ekklesiologisk perspektiv – og den andre modellen gir hjelp til å vurdere endringspotensiale og endringsbegrensninger i en menighet. Til slutt skisserer vi noen implikasjoner artikkelens anbefalte standpunkt kan ha for praktisk menighetsbyggende arbeid og for videre forskning.

En teologifaglig begrunnelse for endring

Teologiske perspektiver på endringens uunngåelighet og nødvendighet

Gud framstilles i Bibelen som en Gud som vil endring. Dette gjelder både på skaperplan og frelsesplan. Grunnleggende for den kristne skaperforståelsen er at Gud skaper ut av intet, men også fortsatt skaper kontinuerlig (*creatio continua*). Til slutt vil også Gud nyskape himmel og jord. Se jeg gjør alle ting nye, Åpenbaringen 21,1–5. Skapertroen peker på en Gud som er aktivt og dynamisk til stede i sitt skaperverk med sitt skapende og opprettholdende nærvær, Salme 104. Det innebærer blant annet at metaforen Gud som klokkemakeren framstiller skaperverket altfor statisk og mekanisk i forhold til Bibelens dynamiske framstilling. (Henriksen 1994). Skaperverket har innebygget mekanismer som gjør at endringer inngår i et naturlig kretsløp, som liv og død, mørke og lys, skiftende årstider. Det spesielle med Bibelens tidsforståelse er at den forstås ikke som syklisk med stadige gjentakelser av det samme, men som lineær hvor det skjer en utvikling over tid (Schwarz 2000:6–14).

Bibelen framstiller også frelseshistorien som en prosess hvor Gud åpenbarer seg mer og mer. Dette uttrykkes tydelig i Hebreerbrevet 1,1. Gud har mange ganger og på mange måter talt til fedrene, men nå i de siste tider har han talt til oss gjennom Sønnen. Denne progressive åpenbaringshistorien kommer på ulikt vis fram i GT. Vi skal her peke på to momenter innad i GT og kort om forholdet mellom GT og NT. Frelseshistorien slik den framstilles i GT forteller om endringer i forståelsen av hvem Gud er. Det skjer en endring fra

Abrahams kallelse som sannsynlig har vært fra en polyteistisk sammenheng til monolatri (dyrker kun en Gud). Dette kommer til uttrykk i budet: Dere skal ikke ha andre guder enn meg (2 Mos 20,3). Senere uttrykkes det enn tydeligere som en prinsipiell monoteisme (5 Mos 6,4–5, Jes 43 og 44). Denne utviklingen kommer også til uttrykk gjennom forståelsen av gudsnavnet Jahve (2 Mos 6,2–3), (Mettinger 1988:14–48).

Frelseshistorien kan også beskrives som en endringshistorie. Den forteller fra begynnelse til slutt om Guds ulike frelseshandlinger som for eksempel kallelsen av Abraham, utfrielsen av Israel fra Egypt, etableringen av kongeriket. Frelseshistorien er også en historie om dom i forbindelse med Nordrikets og Sørrikets fall. I forbindelse med Sørrikets fangenskap i Babylon beskriver Jesaja en endringshistorie: «Se jeg gjør noe nytt, merker du det ikke.» (Jes 43,19). Frelseshandlingene er ikke bare en gjentakelse av tidligere, men har ulik karakter. Dette uttrykkes også tydelig i løftene om en ny pakt for Guds folk og utgytelse av Den hellige ånd (Joel 3, Jer 31).

Den nye pakt innebærer en radikal endring i forhold til en rekke av den gamle pakts lover og forordninger. Det nye testamentet har et tydelig sentrum i Jesus Kristus som oppfyllelsen av løftene gitt i GT (Matt 5,17). I evangeliene fastholder Jesus en rekke moralske bud, mens andre forskrifter blir satt til side eller skjerpet (Matt 22,37–40, Matt 5,17f.) En radikal endring gjelder spørsmålet om hvem som tilhører Guds folk, menigheten. Det er ikke lenger bare Israels folk, men også hedningene (alle ikke-jøder) får del i frelsen og innlemmes i folket gjennom troen på Jesus Kristus og hans frelsesverk (Ef 2). Denne utvidelsen gjelder også kjønn, sosial status, alder og så videre, (Gal 3,28). Hele menigheten er i tråd med dette likeverdige lemmer på legemet (1 Kor 12).

Noen endringseksempler fra den første kristne menighet

Bibelen inneholder også historien om den tidlige kristne kirke og de første kristne menighetenes liv og utvikling. Det er to hovedtema som går igjen i NT om hvordan menigheten skal forholde seg til den nye situasjonen. Det ene temaet er forholdet mellom den gamle og den nye pakt. Det andre temaet er hvordan man skal forholde seg til den hedenske kultur i og med innlemmelsen av ikke-jøder menigheten. Store deler av brevene i NT omhandler forholdet mellom den gamle pakt og den nye pakt. Dette er tydelig i skrifter som Galaterbrevet, Romerbrevet og ikke minst Hebreerbrevet. Hva er det som man skal fastholde og hva er ikke lenger viktig.

De nytestamentlige skriftene viser også klart hvordan de første kristne må tilpasse seg stadig skiftende tider og nye steder og kulturer, spesielt kommer det fram i Korinterbrevene. Fortellingen i Apostlenes gjerninger kan også leses som en historie om villet endring. Imidlertid er det ikke alltid slik at en endring er villet av de kristne eller lederne i den første kristne menighet, og derfor synes også Lukas å betone at Gud ved sin Ånd griper inn for å pushe fram endring. Det kommer en forfølgelse som sprer de kristne, kapittel 8. De kan være i ferd med å bli en jøde-kristen sekt i Jerusalem. Peter får et syn og blir et redskap for Kornelius' frelse med påfølgende åpenhet for misjon blant hedninger. I Antiokiamenigheten taler Ånden og velger seg ut kandidater til den første misjonsreisen. Paulus får en kallelse til Europa gjennom en drøm (Apg 19). Denne utbredelsen av evangeliet til nye steder og kulturer påvirket og endret også den kristne kirke. Det førte blant til apostelmøtet (Apg 15), som behandlet spørsmålet om forholdet mellom hedningmisjon og de jødekristne.

I historien om den første kristne menigheten fortelles det også om en villet endring ikke bare knyttet til utbredelsen av evangeliet, men også knyttet til åndelige, moralske og læremessige forhold i menigheten. Store deler av Paulus' brev inneholder formaninger om påkrevd endring i menighetens liv og livsførsel. Det unike ved disse formaningene gjelder forholdet mellom hva vi er i Kristus og formaningene om et nytt liv. Et eksempel på dette er: «Dere er jo døde…. Så død da.» (Kol 3,3a og 5a). Kravet om ny livsførsel er forankret i hva vi har fått del i. Dette skillet mellom indikativ og imperativ er sentralt i endringsforkynnelsen (Sandnes 1996).

I sine brev framhever Paulus også viktigheten av høvelig opptreden og oppførsel i den kristne menigheten – for ikke å vekke anstøt som hindrer evangeliets fremme. Dette er tydelig i forholdet mellom kvinner og menn i menigheten (Tit 2,1f.) Dette perspektivet på kvinners og menns opptreden er tydelig i Første Korinterbrev 11 og 14 (Sandnes 1988). Paulus' undervisning om kirken som Kristi kropp og om nådegavenes plass og funksjon er også endringskommunikasjon. Det handler om at felleskapet skal kunne fungere som det var tiltenkt fra Guds side.

Endringen i lys av teologi- og kirkehistorien

Kirkens historie viser også at endring er uunngåelig. Kuhns paradigmeskiftteori kan brukes for å illustrere hvordan det har pågått også radikale endringer i hvordan man ser på teologi og kirke opp gjennom kirkens historie. For eksempel er oldkirken, middelalderen, reformasjonen, opplysningstiden og senmoderniteten

tydelige epokebeskrivelser for teologien (Küng 1995).[205] I de i ulike epokene og i de ulike teologiske tradisjonene som vokser fram er det både ulik teologi og praksis. Det er derfor ikke uten videre det samme hva og hvordan man forstår teologi og menighet i hver av disse epokene. Et tydelig eksempel på dette er de endringer i kirken som skjer på grunn av overgangen fra en forfulgt kirke til en statskirke ved slutten av 300-tallet (Skarsaune 2018).

En grunn til at teologien må fornyes er at vårt verdenbilde og virkelighetsbilde endrer seg – slik vår fortolkningsramme endrer seg. Dette fikk stor betydning for teologien etter opplysningstiden. Et eksempel på endringer i språket som også påvirker teologien er hvordan forståelse av ordet person har endret seg. Den augsburgske bekjennelse (1530), er klar over dette og utrykker det slik i artikkel 1.

«Og ordet «person» nytter de i den samme betydning som kirkefedrene har gjort i denne saken.» (Brunvoll 1989:44). Man er klar over at det har skjedd en dreining i betydning av ordet fra bruken i oldkirken og fram til reformasjonen. Dette er også viktig i dag når ordet person forstås mye tydeligere som et klart selvstendig individ, altså et selvstendig vesen. Dette påvirker betydningen av den klassiske formuleringen av treenighetslæren – tre personer i et vesen. Det blir da et tydeligere paradoks, mens det var opprinnelig tydeligere skjelning mellom betydningene av person og vesen.

Teologien må fornyes fordi vår kultur hjelper oss å se nytt i de gamle tekstene. Lausannepaktens artikkel 2 uttrykker dette forholdet mellom en uforanderlig åpenbaring og vår forståelse av denne.

> For Guds åpenbaring i Kristus og i Skriften er uforanderlig. Gjennom den taler Den Hellige Ånd også i dag. Han opplyser Guds folk i enhver kultur, slik at det med egne øyne på ny kan oppfatte Ordets sannhet. På den måten avdekkes stadig mer av Guds mangesidige visdom for hele kirken.[206]

Disse enkle eksemplene viser at endring kommer både ved impulser innenfra og utenfra. Spørsmålet er hva menigheter gjør når de har innsett at det finnes behov både innenfra og utenfra for endring. Kanskje vel så viktig er det å tale om endringens nødvendighet når en menighet ikke erkjenner behov for forandringer. Laodikea-menigheten kan være et eksempel på dette (Åp 3).

---

205) Küng 1995 har utmyntet dette i ulike epoker, men også ulike paradigmer innen teologien.

206) https://www.lausanne.org/nb/lausannepakten/lausannepakten. (Lest 30.12.19).

Ulike strategiske tilnærminger til endring

En kompliserende faktor når man skal snakke om endring i en menighet er at det finnes svært ulike tilnærminger til saken. Med utgangspunkt i spørsmålet om hvordan kirker, menigheter og kristne tilpasser seg i samfunnet og kulturen har den amerikanske religionssosiologen og teologen Jackson W. Carroll (2000) formulert tre grunnleggende strategiske tilnærminger som vi kommer til å vise til i vår tekst videre. Men først en kort innføring i Carrolls tenkning (jf. Råmunddal 2015).

Med eksempler fra den amerikanske kirkevirkeligheten viser Carroll til tre hovedstrategier hva gjelder holdning til dagens kultur og tradisjon: motstand (*resistance*), tilpasning (*accommodation*) og både motstand og tilpasning (Carroll 2000:29–53). Motstandsstrategien går ut på at man vil bevare de gamle tradisjonene og formene og motstå detradisjonaliseringen[207]. Tilpasningsstrategien går ut på at man helt og fullt tilpasser seg detradisjonalseringsprosessen i samfunnet. Den tredje strategien handler om at man kombinerer begge de foregående ved at man – ofte ut fra et konservativt teologisk standpunkt – motstår liberalisering av teologi og etikk, men ved at man tilpasser ulike kirkelige former og praksiser til sin egen tids behov.

I den følgende drøfting av de endringsstrategiske konsekvenser som kan ligge i en helhetlig tilnærming til endring i en menighet – og av hvor potensialet og begrensningene kan ligge – vil vi referere til Carrolls tre endringsstrategier. Vi kommer også til å argumentere, som Carroll, for den tredje strategien, som kombinerer motstand og tilpasning og til samtidskulturen.

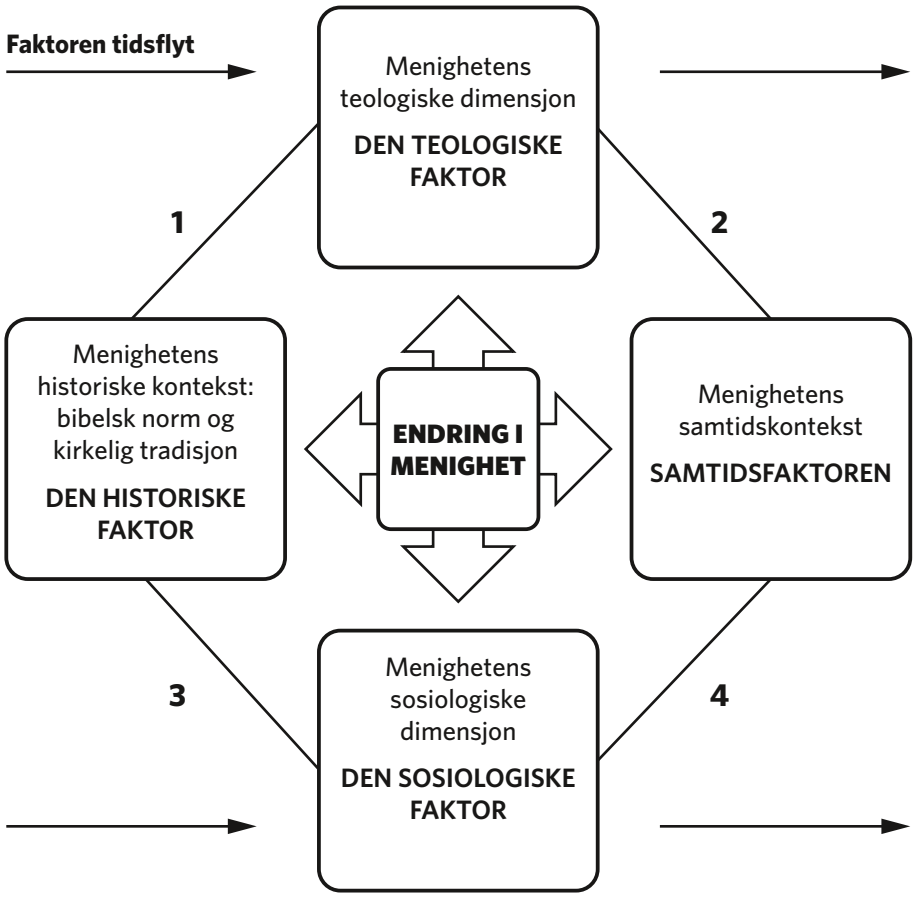
Endring i et helhetlig ekklesiologisk perspektiv

Ekklesiologiske faktorer som påvirker endring

I modellen nedenfor (se figur 1) snakker vi om kirkens eller menighetens to dimensjoner og dens doble kontekst. Dette viser at det er flere faktorer – normative og ikke-normative – vi må ta hensyn til når vi driver menighetsutviklende

207) Detradisjonalisering definerer Carroll som en prosess som innebærer skifte i autoritet fra noe som er «der ute» – utenfor oss, f.eks. fra kirkelig eller annen autoritet, til en autoritet som kommer «innenfra», fra egen kunnskap og erfaring. Carroll (2000:15f.).

arbeid og når vi skal tenke endring inn i dette.[208] Når også faktoren tidsflyt medregnes, opererer vi her med fem ekklesiologiske faktorer som påvirker endring.



Figur 1: Menighetens to dimensjoner og doble kontekst. Nummereringen av de skråstilte linjene fra 1 til 4 markerer at det er en indre relasjon mellom faktorene.

Hvordan kan man si at de ekklesiologiske faktorene nevnt i modellen påvirker endringsforståelsen?

208) Redegjørelse for modellens framstilling av kirkens/menighetens doble kontekst og dens to dimensjoner, gis i artikkelen: *Hva handler menighetsutvikling egentlig om* (Råmunddal 2015).

(1) Den teologiske faktor (jf. menighetens teologiske dimensjon, figur 1), handler om at kirken eller menigheten har en teologisk identitet som Guds folk, Kristi kropp og Åndens fellesskap. Denne faktoren påvirker i stor grad *hvordan kirkens eller menighetens teologiske identitet og funksjon forstås, ivaretas og uttrykkes* i endringsprosesser. Det kan skje i endringsarbeid i menigheter at den organisatoriske teoretiske endringsforståelsen og «framgangsmåten» er så dominerende, at den teologiske identitetssiden så å si blir borte. Men det motsatte kan like gjerne skje, at snakk om kirkens «åndelige» dimensjon – eksempelvis med et sterkt fokus på Åndens kraft og underfulle gjerning – overdøver alle innspill om at det er behov for å tenke strategi og endring. Poenget er at endringsprosesser som igangsettes i en menighet alltid må ha som intensjon å synliggjøre og «iverksette» menighetens teologiske identitet og dens gudgitte oppdrag – dersom dette er blitt utydelig eller nedtonet underveis i det menighetsbyggende arbeidet. Dette poenget ønsker vi å tydeliggjøre i vår drøfting her.

(2) Den sosiologiske faktor (jf. menighetens sosiologiske og organisatoriske dimensjon, figur 1) handler om at kirken eller menigheten er et sosialt-menneskelig fellesskap som krever å bli behandlet som alle andre sosiale, menneskelige fellesskap. Det innebærer også at det utvikles gode strukturer og arbeidsformer som samsvarer med tidens behov og krav. Her kan man altså si at det er *hvordan menigheten som sosialt-menneskelig fellesskap forstås, ivaretas og uttrykkes* som påvirker endring. Som tilfellet er med den teologiske faktor, kan det også skje at den sosiologiske og organisatoriske dimensjon kan bli overbetonet eller nedtonet. Blir den overbetonet, går det gjerne ut over den teologiske forståelsen av kirkens identitet og oppdrag. Blir den nedtonet, kan det gå ut over den organisatoriske og relasjonelle funksjonaliteten. Poenget er at endringsprosesser i en menighet også bør ha som uttrykt intensjon å ivareta og tydeliggjøre menigheten som et menneskelig fellesskap – uten at dette reduserer betydningen av hva som teologisk uttrykker menighetens identitet og gudgitte oppdrag i verden.

(3) Den historiske faktor (jf. menighetens historiske kontekst, figur 1), handler om at kirken eller menigheten har en opprinnelse og tradisjon med normative implikasjoner også for ekklesiologien og for menighetsutvikling. Her er det forholdet mellom bibelsk norm og kirkelig tradisjon, eller mellom Skrift og tradisjon, som står i fokus. Med tanke på endring, er spørsmålet om *hvordan Skriften og tradisjonen med sine normative implikasjoner bør påvirke endringstenkningen og -gjennomføringen.* Her vil det også være ulike måter å tenke på i ulike kirkelige

kontekster og tradisjoner. Generelt kan man si at jo sterkere man betoner den bibelske og kirkelige normativitet, dess mindre rom og muligheter finnes det for å gjøre endringer i en menighet (Råmunddal 2018).

(4) Samtidsfaktoren (jf. menighetens samtidskontekst, figur 1) handler om at menigheten er tilstedeværende i samtiden og i en bestemt kultur. I forhold til endring handler denne faktoren om *hvordan kirken eller menigheten velger å forholde seg til og tilpasse seg samtiden og kulturen.* Som vi har sett at Carroll uttrykker det, finnes det tre hovedstrategier: 1) at man gjør motstand mot tilpasning til samtidskulturen, 2) at man tilpasser både form og innhold – og 3) at man velger både motstand og tilpasning. Det siste vil innebære en endringstenkning som forsøker å skille mellom form og innhold. Man vil altså måtte være åpen for å åpne opp for nye kommunikasjonsformer, nye sang- og musikkstiler, nye relasjonsformer, og så videre – uten at man trenger å kompromisse med budskapets sentrale innhold (Warren 1995).[209]

(5) Faktoren tidsflyt (jf. horisontale piler i figur 1) handler om at kirken eller menigheten kontinuerlig utsettes for endring – både teologisk og organisatorisk forstått. Denne faktoren *påvirker den grunnleggende forståelse av endringsbehov og evne og vilje til omstilling og tilpasning*. Om menigheten betraktes i et teologisk perspektiv, kan dette kalles *en eskatologisk faktor* som signaliserer at den alltid er på vei mot en fullendelse, nemlig det fullkomne Gudsriket. Et slikt perspektiv vil alltid handle om at kirken eller menigheten allerede her i tiden foregriper Gudsrikets goder og velsignelser, men at troens folk samtidig lever i håpet om en framtidig fullendelse (Sandnes 1996:109–110). Som eskatologisk størrelse at kirken/menigheten er *misjonal*, noe som handler om at menigheten som Gudsrikets representant i verden er sendt av Gud for å være til stede i sin egen tid og kultur med evangeliet om Jesus Kristus (Guder 1998:11–12). Skal menigheten være tro mot sin eskatologiske og misjonale identitet, må den alltid anstrenge seg for å være til stede i og tilpasse seg den tiden og kulturen den lever i. I tillegg: I et historisk utviklingsperspektiv, eller sosiologisk og organisatorisk forstått, kan man si at faktoren tidsflyt setter kirkens og menighetens evne og vilje til *endring* eller *forandring* for at den ikke skal stivne til i historisk betingende former og uttrykk (Jenssen 2016).

209) Til spørsmålet om samtidstilpasning og kulturrelevans, se: Barbosa da Silva og Råmunddal (2019) og Fjeld (2018).

Følgende tabell kan skjematisk sammenfatte hva vi ovenfor har fokusert på. Betegnelsen menighet omfatter både kirke og menighet.

Faktorer som påvirker endring	Handler om?	Påvirker hva?
(1) Den teologiske faktor	At kirken/menigheten har en teologisk identitet som Guds folk, Kristi kropp og Åndens fellesskap	Hvordan kirkens/menighetens teologiske identitet og funksjon forstås, ivaretas og uttrykkes
(2) Den sosiologiske faktor	At kirken/menigheten er sosialt-menneskelig fellesskap	Hvordan kirken/menigheten som sosialt-menneskelig fellesskap forstås, ivaretas og uttrykkes
(3) Den historiske faktor	At kirken/menigheten har en opprinnelse og tradisjon med normative implikasjoner også for ekklesiologien (jf. Skrift og tradisjon)	Hvordan Skriften og tradisjonen med sine normative implikasjoner bør påvirke endringstenkningen
(4) Samtidsfaktoren	At kirken/menigheten er tilstedeværende i samtiden og i dens kultur	Hvordan kirken/menigheten velger å forholde seg til og tilpasse seg samtiden og kulturen
(5) Tidsflyt-faktoren	At kirkens/menighetens kontinuerlig utsettes for endring – både teologisk forstått og organisatorisk	Den grunnleggende forståelse av endringsbehov og evne og vilje til omstilling og tilpasning

Tabell 1 Oversikt over ekklesiologiske faktorer som påvirker endring

Den ekklesiologiske helhetsforståelses betydning

Det ekklesiologiske helhetsperspektiv på endring i en menighet som her er skissert, bør kunne hjelpe oss til å ha en formening om hva en ekklesiologisk endringsforståelse handler om. Her er noen synspunkter på dette: I artikkelen argumenterer vi for at endring bør sees i det vi her kaller et ekklesiologisk helthetlig perspektiv. Det framgår av vår foregående gjennomgang av ekklesiologiske faktorer som alle påvirker endring. Den ekklesiologiske endringsforståelsen er det grunnleggende paradigmet for endringstenkning og -tiltak i en menighet. Noen ganger kan man få inntrykk av at den organisasjonsteoretiske endringstenkningen kan bli så sterk og dominerende at det er denne som blir det grunnleggende tenkemåte som endring i menighet sees i lys av. I en kirkelig kontekst, og konkret når det gjelder endringstenkning og -praksis i lokale menigheter, har vi tidligere sagt at organisasjonsperspektivet er viktig og nødvendig å arbeide med. Men dersom organisasjonsperspektivet blir enerådende eller for dominerende slik at den ekklesiologiske helhetsforståelsen blir skadelidende, er det på tide få presisert hva den unike og spesielle konteksten egentlig handler om.

Dette kan nemlig motvirke tendenser til en dualistisk tenkning på området – der menigheten kommer til å bestå av en åndelig del og en menneskelig del som egentlig har lite med hverandre å gjøre. Den åndelige eller teologiske delen av menighetstenkningen kan da ende opp med bare å bli den ideologiske eller innholdsmessige «fyllmasse» som enhver organisatorisk tilnærming til virkeligheten må ha. Teologien og ekklesiologien blir hørende hjemme i en verden som ikke egentlig berører oss og det vi driver med. Med andre ord kommer ekklesiologien bare til å utgjøre den ideologiske overbygningen for menigheten som organisasjon.

I en helhetlig ekklesiologisk tilnærming til endring er den åndelige og teologiske dimensjonen – og den menneskelige og organisatoriske dimensjonen – ved menighetsvirkeligheten integrert. I et slikt integreringssyn vil det i prinsippet ikke være noen motsetning mellom den teologiske og den organisatoriske forståelsen av menigheten. De to dimensjonene vil nemlig begge være svært sentrale og viktige i en helhetlig strategisk tilnærming til menighetsutvikling. Disse to forstås ikke som to «virkeligheter» som menigheten lever i (for eksempel en overnaturlig og en naturlig), men som to dimensjoner ved den samme virkeligheten (jf. Råmunddal 2015). Mer om dette i det følgende.

Organisasjonsteoretisk og ekklesiologisk endringsforståelse – konflikt eller mulighet?

Organisasjons- og ledelsesfagene har det siste århundret utviklet kunnskap om hvordan organisasjoner av ulike typer kan bygges og ledes for å betjene organisasjonens formål på en god måte. Inkludert i disse fagene ligger også den endringsteoretiske tilnærmingen. Fagområdene gir ikke bare svar på hvordan organisasjoner skal struktureres og ledes, men bidrar også med et begrepsapparat og et sett med ulike teoretiske perspektiver som setter oss bedre i stand til å forstå vår egen organisasjon, og hvordan vi kan strukturere og lede den ut fra dens egenart og den situasjonen den befinner seg i. Nå vil begrepsbruken i en teologisk og i en organisatorisk tilnærming til menigheten være ganske forskjellig og må derfor gjennomtenkes og «samordnes» (Jenssen 2019).

Også den epistemologiske siden må gjennomtenkes. Teologien og organisasjonstilnærmingen beskriver nemlig ikke bare menighetsvirkeligheten på forskjellig måte. Den typen kunnskap de to fagtradisjonene formidler, er også ulik – om enn ikke nødvendigvis i konflikt (Råmunddal 2015; Askeland 2003:57). Sammenfattende kan man si at en menighet bør ikke sees på som to virkeligheter (en åndelig og en menneskelig), og med to typer språk og terminologi som

beskriver hver sin del (den dualistiske måten å tenke på), men som én virkelighet med to dimensjoner med tilhørende språk og terminologi som belyser hver sin del av denne virkeligheten.

La oss presisere: Det organisatoriske perspektivet på endring henter fagterminologi fra organisasjonsteorien og den empiriske virkelighet. Hensikten er gjennom en empirisk beskrivende og forklarende språkbruk å gi innsikt i ulike sider ved menigheten som et menneskelig-sosiologisk fellesskap og dets organisatoriske struktur. Dette gir selvfølgelig rimelig presis og viktig kunnskap om menighetens organisatoriske, sosiologiske og dens kulturelt betingede situasjon og funksjon. I et teologisk perspektiv vil det være ord og begreper både fra den bibelske verden og fra kirkens lange og teologisk reflekterende tradisjon. Disse blir et viktig verktøy for å beskrive den virkeligheten som menigheten utgjør. Som kjent er det også dette språket vi må ty til når vi er ute etter spesifikk kunnskap om menigheten som teologisk størrelse. Dette er spesifikk kunnskap om menighetens identitet og gudgitte oppdrag i verden.

En organisatorisk tilnærming til menighetsvirkeligheten – med dens fagterminologi og forståelse av den empiriske virkelighet – skal tjene til å forbedre vår forståelse av menigheten som menneskelig, sosiologisk og organisatorisk fellesskap og menighetens funksjonalitet i samtiden og kulturen. Det ekklesiologiske helhetsperspektivet skal tjene til å sette menighetens eller kirkens praksis og endringsforståelse inn i sin rette kontekst. Det vil si kirken forstått som Kristi kropp, kirken som representant for Guds rike, Det vi ser, er altså at organisatorisk og teologisk terminologi gir ulik tilnærming til virkeligheten og kan fungere som ulike verktøy både for å håndtere den teologiske og den organisatoriske delen av menighetsvirkeligheten.

Vi mener altså at den teologiske og organisatoriske tilnærmingen til menighetsvirkeligheten kan sammenholdes innenfor en helhetlig ekklesiologisk tenkning. Og saken er ikke bare at disse to ulike tilnærmingene kan sammenholdes – uten konflikt – men at de faktisk *utfyller hverandre* og at de *begge er nødvendige* i et helhetlig ekklesiologisk perspektiv. Konflikt mellom tilnærmingene oppstår først dersom henholdsvis organisatorisk og teologisk beskrivelse av kirken eller menigheten handler om hver sin virkelighet (jf. igjen den dualistiske tilnærmingen som for eksempel språkbruken «overnaturlig» kontra «naturlig kan gjenspeile).

Endringspotensiale og endringsbegrensninger i menighet

Om hvordan teologisk normativitet forholder seg til kirkens tro og praksis

I den følgende del av artikkelen vil vi ta opp en problematikk som ligger i forholdet mellom normative og ikke-normative faktorer – som vi i den helhetlige ekklesiologiske modellen har redegjort for og drøftet. Normative faktorer i modellen (figur 1) er både det vi kaller bibelsk norm, representert i de kanoniske bibelskrifter – og den kirkelige tradisjon, representert i de mange og ulike konfesjonelle tradisjoner. Det som i modellen kalles den teologiske faktor, eller dimensjon ved kirken, sammenfatter på mange måter det som er normativt for kirkens lære og liv. Den teologiske normativitet forteller oss også hva som er særegent for kirkens natur og vesen og dens oppdrag i verden. Spørsmålet melder seg i sammenheng med det vi drøfter her: Hva er forholdet mellom denne teologiske normativitet og de andre faktorene i modellen – som ikke kan sies å være normative, men som allikevel er viktige faktorer som påvirker både menighets- og endringsforståelse. Vi tenker her på faktorer som i modellen betegnes som samtidsfaktoren – som har å gjøre med spørsmålet om i hvilken grad kirken bør være tilpasset sin samtid, den sosiologiske faktoren – som blant annet har å gjøre med de rent menneskelige og organisatoriske forhold i kirken, samt faktoren tidsflyt – som har med de konstante endringsvilkår som den kristne kirke er utsatt for så lenge den er på jorden.

Det vi er opptatt av i denne delen av artikkelen, er hvordan den teologiske normativiteten faktisk setter begrensninger på endringstenkning og -praksis i en menighetskontekst. Ved å klargjøre dette, mener vi at vi samtidig kan tydeliggjøre hvor endringspotensialet eller endringsmulighetene faktisk ligger. Som utgangspunkt for denne drøftingen bruker vi det vi kaller en trefeltsmodell, figurativt framstilt ved hjelp av tre sirkler med felles sentrum (jf. Råmunddal og Barbosa da Silva 2016). De tre feltene det opereres med i modellen er det teologiske kjernefeltet (innerste sirkelen), det konfesjonelle normative feltet (midterste sirkelen) og det vi her kaller praksisfeltet (ytterste sirkelen). Intensjonen med denne modellen er å vise hvordan teologisk normativitet og empiri alltid vil virke gjensidig inn på hverandre i en menighetsutviklende sammenheng. I kirkers og menigheters liv og virksomhet vil det være de ulike typer praksiser som er den primære arenaen for bekreftelse og formidling av de

kristne trossannhetene. Men ikke alle praksiser er like «mettet» med normativt innhold. Det er for eksempel stor forskjell på sakramentale praksiser – som dåp og nattverd – og mer praktiske tjenester som arbeidet med lyd og lys i moderne kirkebygg. Men allikevel er det slik at alle praksiser i kirken skal tjene til å bekrefte og videreformidle grunnsannhetene som kirken forvalter. Det vi i modellen kaller kjernenormativiteten og den konfesjonelle normativiteten, gjelder altså i høyeste grad også i praksisfeltet, men slår altså ut i forskjellig grad.

Hvordan vurdere en menighets endringspotensiale og endringsbegrensninger?

Hva de tre normativitetsfeltene handler om, hvordan de forholder seg til hverandre, og hva endring handler om i lys av disse tre normativitetsfeltene, kan stikkordsmessig fanges opp av tabell 2.

Områder, felt	**(1) Det teologiske kjernefeltet**	**(2) Det konfesjonelle normative feltet**	**(3) Praksisfeltet**
Handler om	Basis trossannheter uttrykt i Skriften og i bekjennelsesskrifter. Felles for de fleste kristne	En konfesjons tolkning av grunnsannhetene og dens anvendelse og tilpasning av disse i kirkens liv	Hva en menighet gjør av trospraksiser og tiltak for å oppfylle sin intensjon og sitt oppdrag
Endring	Forstått som kristne basis-sannheter bør ikke dette feltet regnes for et område for endring i en menighet.	Avhenger av type kirke-samfunn. Endring kan i noen tilfeller skje og være påkrevd.	Det området der de fleste menigheter er mest frie til utvikling og endring.
Forhold til de andre feltene	Gir både identitet, retning og også nødvendig korreksjon til (2) og (3)	Bygger på (1) og gir rammer og særpreg til (3)	En menighets praksiser speiler og formidler både (1) og (2). Opererer innenfor (1) og (2) kan også være begrenset av disse.

Tabell 2: Endring i lys av trefeltsmodellen

Litt mer om de tre ulike feltene i brukte modell (figur 2), om forholdet mellom dem og om forholdet mellom normativitetet og endring: Den teologiske kjernenormativiteten består av det sentrale bibelske budskapet eller kerygma om Jesus Kristus – det Dunn betegner som «the unifying centre of Christianity» (Dunn 1977/2006:203–213). En måte å uttrykke denne kjernenormativiteten på er eksempelvis de tre oldkirkelige bekjennelsesskriftene, Apostolicum, Nicenum og

Athanasium – med bred økumenisk tilslutning. Den type normative sannheter som uttrykkes i Skriften og sammenfattet i de oldkirkelige bekjennelsesskriftene – som gir både identitet, retning og nødvendig korreksjon til kirkelig tenkning og praksis (jf. det konfesjonelle normative feltet og praksisfeltet i tabell 2).

I ekklesiologisk sammenheng vil NTs samlede vitnesbyrd om kirkens eller menighetens bibelsk beskrevne natur og funksjon også være en viktig del av det vi her kaller kjernenormativiteten. Vi tenker da ikke på de konfesjonelle særuttrykkene av kirken, men på de bibelsk beskrevne sannhetene om hva kirken og dens oppdrag er. De aller fleste vil også være enige om at det primært er i det teologiske kjernefeltet at endringsbegrensningene ligger. Nå må det imidlertid sies at kjernefeltet også er utsatt for tolkning og «endring» i et historisk lys, men dette trenger ikke å innebære at «de uoppgivelige sannhetene» kjernefeltet søker å ivareta endres eller benektes. Disse sannhetene kan imidlertid forstås og uttrykkes på forskjellig måte i forskjellige tidsepoker og kontekster.

Det konfesjonelle normative feltet er imidlertid et område man må kunne si er noe mer åpent for endring enn kjernefeltet. Det konfesjonelle normativitetsfeltet handler om en konfesjons tolkning av grunnsannhetene og dens anvendelse og etterlevelse av disse i kirkens liv. Det er altså snakk om sannheter som uttrykkes i Skriften, men som i sin utforming og anvendelse er betinget av bestemte historiske og kulturelle forhold. Slike konfesjonelle trosuttrykk kan også vært med på å sette sitt spesielle preg på ulike kirker og menigheter, slik at de faktisk kan framstå som nokså forskjellige. Den konfesjonelle teologiske normativiteten bygger altså på det vi her kaller kjernenormativiteten – og den er med på å gi rammer og særpreg for hvordan kirkelig praksis blir seende ut.

På det konfesjonelt betingede området skjer også endring. Historisk har vi sett at når det oppleves en konflikt mellom visse elementer i kjernenormativiteten og den konfesjonelle oppfattelsen eller tolkningen av denne, kan tiden være moden for endring. Reformatorenes opprør mot den romersk-katolske formulering og praktisering av troen på 1500-tallet kan stå som eksempel på nettopp dette. Mer nærliggende eksempel kan være kirkesamfunn som har hatt tradisjonelt konservativt syn på det såkalte kvinneprest-spørsmålet og som endrer syn slik at både kvinner og menn kan ordineres til pastor- eller presteyrket – uten at man mener dette handler om at man oppgir den teologiske kjernenormativiteten på det aktuelle området. Dette gjelder jo spesielt kirker som står i en protestantisk tradisjon. Det skjer altså en nytolkning, men på en slik måte at man mener seg fremdeles å stå på de felles kristne grunnsannhetene.

Det største endringspotensialet for mange menigheter ligger nok primært i det området som her kalles praksisfeltet. Det handler her om hva en menighet ser som nødvendig å prioritere av aktiviteter og praksisformer til enhver tid om man skal være i kontakt med samtiden. Det er også på dette feltet menigheter ofte ser at det er mest påkrevd å tenke og gjennomføre endringer, og det kan være at det er på dette området at de fleste menigheter også er mest frie til å utvikle og endre. Men her vil den kirkelige tradisjonen og tilhørigheten en menighet har, ofte være styrende – og kanskje i enkelte tilfeller være begrensende på endringstiltak. Og det man ser, er at i menigheter som tilhører historiske og tradisjonstunge kirkesamfunn, kan historiske tradisjoner og liturgiske former styre hvordan praksisfeltet blir seende ut. Mens menigheter uten tilsvarende sterke tradisjonsbindinger ofte er friere til tilpasning og endring (Råmunddal 2017).

Hva skjer når vi feilbedømmer endringspotensialet og endringsbegrensningene i menigheter og kirkesamfunn?

Tenkning om endring i en kirkelig kontekst som feilbedømmer spørsmålet om endringspotensiale og endringsbegrensninger kan finnes i mange utgaver. Her vil vi spesielt ha fokus på to av dem som vi kaller «minimumsutgaven» og «maksimumsutgaven». I minimumsutgaven vil man alltid tilstrebe minst mulig endring. Og med endring menes her *villet* endring – som man mener vil være nødvendig å foreta for at kirken eller menigheten skal kunne utføre sin tjeneste og oppgave. Med maksimumsutgaven mener vi en endringstenkning og -praksis som overskrider sitt «mandat» – slik at man står i fare for å gjøre endringer også for eksempel i de grunnleggende trossannhetene, det vi her kaller kjernenormativiteten. I Carrolls (2000) terminologi tilsvarer dette *accomodation*, altså en grenseoverskridende tilpasning. Noen vil påstå at en slik «maksimal» tilpasning er svært problematisk på grunn av at den svekker det bibelske normgrunnlaget for menighetstenkning og -praksis.

I minimumsutgaven er ofte praksisfeltet styrt av kirkelige og teologiske føringer – fra katolsk «guddommelig lov», (latin: *jus divinum*), til ytterliggående teologisk konservative og fundamentalistiske standpunkter som gir sterke føringer for hva som er tillatt og ikke tillatt når det gjelder endring og tilpasning til samtiden. Det sistnevnte tilsvarer det Carroll kaller *resistance*, motstand mot endring og tilpasning. Motstandsstrategien handler om at man fra kristent ståsted responderer på samtidas og framtidas kulturelle og religiøse utfordringer og utvikling med en grunnholdning av motstand. Dette vil i vår kulturkrets stort

sett handle om – ikke bare motstand mot en stadig økende grad av liberalisering på så å si alle sosiale og kulturelle områder (noe som man stort sett tolker som religiøst og etisk forfall), men også at man reagerer med motstand mot fornyelse og revitalisering av menighetsarbeid og kirkelige former.

En måte å tenke endring på – og som unngår å havne i minimumsutgavens og maksimumsutgavens tenkemåte – har sammenheng med Carrolls tredje strategi, *resistance and accomodation*. Den gir rom både for motstand og tilpasning. Den tenkning om endringspotensial og -begrensninger som presenteres i denne artikkelen, er styrt av spørsmålet om hvilke «område» man fokuserer på når det gjelder menighetstenkning og drift. Med Carrolls terminologi kan man da si at det er viktig å gjøre *motstand* mot endring som er en trussel mot de uoppgivelige sannhetene som den kristne kirke representerer og ha vilje og evne til å *tilpasse* formidlings- og arbeidsformer til stadig skiftende omstendigheter.

Implikasjoner for endringspraksis og videre forskning

Noen konsekvenser for endringstenkning og -praksis i menigheter

På bakgrunn av det vi her har redegjort for og drøftet om endring i en kirkelig kontekst, mener vi det kan være viktig å peke på noen konsekvenser for endringspraksis i menigheter. Og det vil være naturlig ut fra foregående drøfting å sette fokus på et par områder eller temaer. Det første går på behovet for relevant endringskompetanse. Det andre er faren for ensidighet i endringstenkning og -praksis.

Det er et anliggende, ut fra den tematikk som artikkelen tar opp, er at endringskompetanse ikke bare handler om endringsteoretisk og organisatorisk kunnskap og ferdigheter slik at man kan håndtere endringsprosesser på en organisasjonsmessig god og «riktig» måte også i menigheter. Denne typen kompetanse er selvfølgelig viktig og relevant og bør inngå i opplæring og trening av prester, pastorer og involverte menighetsarbeidere. Men det er en tilleggsdimensjon i endringskompetansen gitt ut fra den spesifikke konteksten som vi tar opp her – som vi mener lett kan komme i bakgrunnen og ikke få tilstrekkelig oppmerksomhet. Ut fra artikkelens redegjørelse og drøfting vil vi peke på følgende temaer som er sentrale i det vi her kaller ekklesiologisk endringskompetanse:

1) Teologisk innsikt i endringens uunngåelighet og nødvendighet. I artikkelens første del ga vi en sammenfattende og kort gjennomgang av teologisk argumentasjon for det vi kaller endringens uunngåelighet: endring er en del av livet, og den alltid vil være der – og for dens nødvendighet: kirken bør ha et aktivt og «styrende» forhold til endring. Saken er nemlig at dersom det aktive og bevisste forhold til kirkens eller menighetens egen samtidige situasjon – og de endringsbehov som alltid er til stede – mangler, tar den stadig pågående endringen oss, ikke vi endringen. Det som skjer når «endringen tar oss», er at forhold utenfor det vi rasjonelt sett kan ha oversikt over, blir styrende for den utvikling menigheten får. Selv om det alltid er mange forhold som påvirker menigheter og som lederskap og menighetsmedlemmer ikke har full oversikt over eller «kontroll» på, vil det alltid være et lederskaps ansvar å innse nødvendigheten av og behovet for endring i den situasjonen man måtte befinne seg.

Lederskapet har ansvar sammen med menigheten å stake ut kursen – både ut fra en teologisk forståelse av hva menigheten er til for og ut fra de behov og utfordringer menigheten står overfor i den kontekst og tid man befinner seg. En måte å «gjenvinne» kontrollen over endringsfeltet på, er med andre ord å arbeide bevisst og rasjonelt med strategiske prosesser der planlagt endring alltid vil være en del (Jenssen 2016, Sirris 2018).[210] Fordi man ikke forstår hvor nødvendig det er å ha et aktivt – og det vi her kaller et rasjonelt – forhold til endring i menigheter, står man i fare for å bli passiv eller likegyldig til nødvendige endringstiltak. Ja, man kan sågar bli motstander av ethvert initiativ for endring.[211]

2) *Innsikt i og forståelse for hvordan både teologisk normative faktorer og ikke-normative faktorer sammen virker inn på endringstenkning og gjennomføring.* I utvikling av endringskompetanse har vi sagt at det ikke bare er den endringsteoretiske og organisasjonsfaglige innsikt som er viktig og relevant, men

---

210) Den empiriske endringsstudien *Konsept og endring* (Råmunddal 2011a) kan eksemplifisere hvordan menigheter av ulike konfesjonell type arbeider med planlagte endringsprosesser. Denne studien har spesielt fokus på hva som skjer med den lokale ekklesiologien i en norsk folkekirkemenighet og en norsk frikirkemenighet når man gjennomfører endringsprosesser inspirert av importerte konsepter som Naturlig menighetsutvikling og materiale fra megakirkene Saddelback Community Church og Willow Creek Community Church i USA. For den frikirkelige menighetens vedkommende i nevnte studie, Grimstad Misjonskirke, er det videre planlagte endringsarbeid etter at nevnte forskningsprosjekt var avsluttet 2007, dokumentert i en masteravhandling av Kjell Birkeland (2013).

211) I studien *Konsept og endring* (Råmunddal 2011a:107–114) finnes en beskrivelse av ulike holdninger og innstillinger til de endringsprosessene som er igangsatt i de to kasusmenighetene.

også i aller høyeste grad kunnskap om den kirkelige konteksten og den teologiske identitet endringsobjektet (menigheten) har. I denne artikkelen har vi spesielt satt søkelys på ekklesiologiske faktorer som: den teologiske, den sosiologiske, den historiske, samt samtidsfaktoren og tidsflytfaktoren – som man kan si på ulikt vis påvirker menighetsutvikling og endringsarbeid. Av nevnte faktorer er den historiske med kirkens læregrunnlag (Bibelen) og kirkens tradisjon (representert i ulike konfesjonelle tradisjoner) som på en spesiell måte kan sies å være normative faktorer. Det vi i vår framstilling betegner som den teologiske faktor, vil da naturligvis inneholde og representere dette normative grunnlaget. De andre faktorene som: tidsflyt, samtidsfaktoren og den sosiologiske faktoren vil på ulikt vis bli påvirket av denne normativitet.

Nettopp forholdet mellom normative og ikke-normative faktorer er i vår framstilling gjenstand for spesiell oppmerksomhet. Og grunnen til dette er at nettopp det forhold at kirken ikke er satt til å etterleve en autoritet eller norm som den ikke har tatt seg til selv som en selvvalgt ideologi, gjør at spørsmålet om nettopp spørsmålet om forholdet mellom normative og ikke-normative faktorer i menighetsutvikling og ekklesial endringspraksis blir så aktuelt. Her har vi spesielt hatt fokus på hvordan man bør vurdere endringspotensialet og endringsbegrensningene i menigheter. Kort oppsummert kan man si at det som i endringstenkning og -praksis måtte fjerne – eller redusere – betydningen av kjernenormativiteten (de grunnleggende kristne trossannhetene) vil være problematisk. I maksimumutgaven av endringsforståelse er det nettopp dette som skjer. Endrings- eller tilpasningsiveren blir så stor at den ikke bare endrer praksis – og eventuelt gjør nødvendige endringer på det konfesjonelle feltet – men også den teologisk normative basis som alle kirker og menigheter er kalt til å stå på. I Carrolls terminologi vil det være tilpasningstenkningen som er framtredende. I minimumsutgaven av endringsforståelse skjer det motsatte. Endringsfeltet eller endringspotensialet blir innsnevret og «lite». Etablerte kirkelige og teologiske standpunkter og holdninger kan legge hindringer for – det som noen kan mene er – nødvendige og påkrevde endringer. I Carrolls terminologi vil det være at motstanden mot endring er dominerende.

3) Kunnskap for å kunne ta et bevisst valg i forhold til de tre hovedtilnærmingene til endring som Carroll (2000) skisserer. Kombinasjonsstrategien, som altså handler om at man kombinerer både motstand mot og tilpasning til samtidskulturen som hovedstrategisk tilnærming også i endringsprosesser, er krevende ikke bare faglig og teologisk, men også som lederskapsutfordring i menigheter. Både den «overdrevne motstandsstrategien» og den «grenseløse tilpasningsstrategien»

er enklere å håndtere i så måte, men er allikevel ikke tilnærminger til endring som vi anbefaler – noe Carroll heller ikke gjør. Og vår begrunnelse for denne anbefalingen er at det sannsynligvis er denne strategiske tilnærmingen som samsvarer best med kompleksiteten som både tenkningen, som her er presentert, om hvordan ulike ekklesiologiske faktorer påvirker endring i menigheter – og med viktigheten av å forstå samspillet mellom normative og ikke-normative faktorers innvirkning.

Ut fra det ståstedet vi har både teologisk og menighetsstrategisk, mener vi at utfordringen kristne menigheter står overfor i dag, er (som det alltid har vært) å sammenholde det sanne og uforanderlige bibelske frelsesbudskap med anstrengelsen for å kunne kommunisere og relatere til sin egen samtid. Den type menigheter som Carroll betegner som «New Style Churches» (Carroll 2000), gjør nettopp dette ved at den fasthet de praktiserer i å etterleve de evangeliske og bibelske grunnsannhetene, samtidig som de viser stor frihet i valg av virkemidler og former i sin tilpasning til samtiden og kulturen. I en slik tilpasning vil man da alltid måtte være klar på at det finnes grenser for tilpasning til kulturen. Og motstand kan også handle om vilje til ikke å kompromisse i forhold til en forståelse og formidling av evangeliet som bryter med den felles økumeniske kristne trosbekjennelse (jf. Barbosa da Silva og Råmunddal 2019). Dersom man ikke er bevisst nok på hva som er legitimt å endre i en menighetssammenheng og hva som ikke er det, står man i fare for å havne i Carrolls kategori, «motstand» – og da ikke bare mot enhver tilpasning til samtidskulturen, men også mot enhver teologisk nytenkning eller tilpasning. Og motsatt: Man kan også havne i Carrolls kategori «tilpasning» – og da ikke bare i forhold til samtidskulturen, men også med full tilpasning av teologien i forhold hva samtidskulturen bejaer.

Knyttet til omtalen av menighetens to dimensjoner, den teologiske og den sosiologiske, beskriver vi også faren for ensidighet i forståelsen av disse. På den ene siden er det mulig å overbetone menighetens spirituelle-teologiske dimensjon, og på den andre siden den sosiologiske og organisatoriske side (jr. Råmunddal 2015). I det førstnevnte tilfellet kan fort strategisk endringsarbeid av organisatorisk type oppfattes som unødvendig og noen ganger stemples som «lite åndelig». Det er Ånden som skal ordne opp i alt, sier man gjerne. I det siste tilfellet kan endringsarbeid i menigheter ende opp i rasjonelle strategiske prosesser med liten eller ingen kontakt med den teologiske og spirituelle dimensjonen av menigheten. Begge endringssituasjoner er like uheldige og kan skape misforståelser om hva endring i menigheter egentlig handler om. Slike

endringssituasjoner kan i tillegg skape en uheldig fremmedgjøring i forhold til endring som en «normaltilstand» også i menigheter.

Men ensidighet kan oppstå ikke bare når vi skal forsøke å etterleve kirkens to dimensjoner, men også i vår forståelse og tilrettelegging av det vi kan kalle kirkens doble kontekst, den historiske og den samtidige (den horisontale aksen i figur 1). Den historiske kontekst handler i denne sammenhengen om hvordan vi i vår egen kirkelige kontekst og i menighetsbyggende praksis gjør kirkelige tradisjoner til et positivt innslag og element også i endringsarbeidet. Som det meste, kan fokus på tradisjoner også overdrives, og da står vi overfor ensidighet igjen. Motsatt kan verdien og potensialet i kirkelige tradisjoner underkjennes og kanskje til og med sees på som en hindring for endringsprosesser. Er man ensidig opptatt av å ivareta tilpasningen til sin samtid, vil man fort havne i en slik situasjon (Råmunddal 2017).

Det er flere grunner til at alle typer av ensidig tilnærming til menighetsutvikling og endringsarbeid i menigheter utgjør en utfordring. Ensidighet kan ha noe å gjøre med virkelighetsforståelse. Det er klart at dersom man betrakter menigheten ikke som én virkelighet med to dimensjoner – én teologisk og én sosiologisk, men som to virkeligheter – én som man kanskje vil kalle åndelig eller «overnaturlig» og en «naturlig» eller menneskelig. Og om man i tillegg er av den oppfatning at den overnaturlige er den viktigste av disse to virkelighetene og er det stedet der Gud egentlig åpenbarer seg, så vil slike oppfatninger og holdninger prege forståelsen av endring. Bakenfor dette ligger egentlig den grunnleggende forståelse av hvordan Gud handler i verden og i sin kirke. Handler Gud bare gjennom ekstraordinære inngrep fra en virkelighet utenfor vår verden, eller er han til stede og handler gjennom naturlige prosesser og hendelser. Aktuelt for oss her er spørsmålet om Gud også kan handle gjennom rasjonelt planlagte endringsprosesser.

Fremmedgjøring er et problem knyttet til endringsprosesser i en menighet – og da kanskje spesielt til endringsforståelse og -tiltak som har preg av ensidighet. Et lederskap som ikke tar hensyn til fremmedgjøring som fenomen i endringsprosesser, står i fare for å forsterke motstanden mot endring – en motstand som egentlig kunne vært unngått med litt klokskap og smidighet. Og klokskapen og smidigheten i denne sammenhengen hentes fra en dyp innsikt i menighetens natur og vesen, i en utdypet og helhetlig forståelse av de ekklesiologiske mekanismene som er i gang når menigheter endres. Skal vi oppnå den «gode deltakelsen» fra menighetsmedlemmer – som ikke bare sees på som brikker i en organisatorisk preget endringsprosess, men som lemmer

på Kristi kropp, utrustet med nådegaver til å gjøre – og endre – menigheten til det den var tenkt som – Guds misjonale redskap i verden.

Implikasjoner for videre forskning

Artikkelen tar opp relativt komplisert, mangesidig og til dels kontroversiell tematikk når den berører forholdet mellom bibelsk og tradisjonstilknyttet teologisk normativitet og endring og det konstante behovet kirker og menigheter har for fornyelse og tilpasning til samtiden. Dette aktualiserer det klassiske spørsmålet om også teologien kan og bør endre seg? Skal kirken tilpasse seg tiden og forandre på sine bekjennelser og læresetninger? I kirkehistorien er det flere advarsler og utsagn imot dette. «Den som gifter seg med tidsånden er enke i den neste» sier et slagord. Ifølge flere teologier i kirkens historie må man fastholde Vincent of Lerins berømte regel fra oldkirken hvor han definerte den ortodokse og katolske tro som «det som overalt, som alltid og som av alle er trodd» (latin *Quid ubique, quod semper, quod ab omnibus credittum est*). Denne vincentiske kanon var spesielt knyttet til kampen mot gnostiske heresier og fortolkninger (McGrath 1998). Men er det slik at alt nytt er identisk med avvik – og dermed er feil? På hvilken måte er det legitimt for teologi å fornye seg? Ut fra denne artikkelens fokus på forholdet mellom teologisk normativitet og endring, kan det være av spesiell interesse i videre forskning å drøfte spørsmålet: Hvordan kan man argumentere for innovasjon og nyformuleringer av lære i teologien samtidig som man vil fastholde Bibelen som autoritet for lære og liv? Hvordan kan man argumentere for teologisk innovasjon samtidig som man vil fastholde at åpenbaringen, som er bevitnet i Bibelen, er uforanderlig?

Spesielt knyttet til denne artikkelens fokus på endringstenkning og endringspraksis i lokale menigheter, er det et stort behov for empiriske studier, både av kvantitativ og kvalitativ type, og som stiller spørsmål om hvilken status teologisk – eller mer presist: ekklesiologisk helhetstenkning – faktisk har i endringstenkning og endringspraksis i menigheter. Artikkelen har problematisert (den mulige) dominansen den organisasjonsfaglige tilnærmingen lett kan få på dette feltet i menigheter. Nettopp derfor peker vi på behovet for teologisk refleksjon og ekklesiologisk helhetstenkning. Hvordan dette forholder seg i den empiriske virkelighet, burde vi vite noe mer om. Hvilken rolle og funksjon et større fokus på en helhetlig ekklesiologisk tilnærming faktisk kan ha. Dette kunne også være en interessant problemstilling å forske videre på.

Sammenfatning og konklusjon

Det spørsmål vi har søkt svar på i denne artikkelen, er hvorfor det er så viktig å ha – ikke bare en organisasjonsmessig begrunnelse for endring i menigheter, men også en teologisk – eller mer presist: en ekklesiologisk. Vi argumenterer for det vi kaller en helhetlig ekklesiologisk endringsforståelse der vi spesielt drøfter forholdet mellom normative og ikke-normative faktorers innvirkning på menighetsutvikling og endring. Vårt fokus er ikke på kirkesamfunnsnivå, men på det lokale menighetsnivå. Vi er vi klar over at lokale menigheter kan være svært forskjellige – og at endringsarbeid derfor alltid må tilpasses den konteksten det utføres i. Men samtidig vil det alltid være noen grunnleggende og mer prinsipielle spørsmål av ekklesiologisk karakter som man bør tenke igjennom – uansett hvordan den kirkelige konteksten ser ut. I artikkelen gir vi en teologisk begrunnelse for det vi har kalt endringens nødvendighet, og vi argumenterer derfor for at endring og endringsvilje alltid må stå på agendaen i en menighet. Fokus i artikkelen er på planlagt – også kalt «intensjonal» – endring i menigheter. Poenget med denne endringstypen er at man til en viss grad kan ha kontroll med hva som skjer i endringsprosessen.

I artikkelens første del begrunner vi – både ut fra skapelsesteologien, den bibelske frelseshistorie og kirke- og misjonshistorien – det vi kaller endringens uunngåelighet og nødvendighet. Vi har lagt vekt på å gi eksempler på villet eller initiert endringsarbeid i den første kirke slik Det nye testamentet vitner om dette. I del to av artikkelen er det den helhetlige ekklesiologiske forståelsen av endring og hvordan ulike ekklesiologiske faktorer, både normative og ikke-normative, påvirker endringsforståelsen som står i fokus. Etter at vi først har beskrevet hvordan vi mener at de fem ulike faktorene (den teologiske, den sosiologiske, den historiske, samt samtidsfaktoren og tidsflytfaktoren) kan påvirke endring i en menighetskontekst, argumenterer vi for viktigheten av at vi nettopp i en kirkelig kontekst opererer ut fra en helhetlig ekklesiologisk forståelse av konteksten når vi tenker og gjennomfører endring. En ekklesiologisk og en organisatorisk tilnærming til endring vil nemlig ha relativt forskjellig inngang til menighetskonteksten både sett ut fra den begrepsmessig beskrivende siden av saken og ut fra den epistemologiske. Vi argumenterer for at teologien og organisasjonsteorien ikke bare beskriver menighetsvirkeligheten på forskjellig måte, men også at den typen kunnskap de to fagtradisjonene formidler, også er ulik – om enn ikke nødvendigvis i konflikt. Begge tilnærmingene er nemlig både relevante og nødvendige.

I artikkelens del tre er det utdyper vi problematikken knyttet til forholdet mellom normative og ikke-normative ekklesiologiske faktorer som påvirker menighetsutvikling og endring. Generelt sett kan man si at det som i endringstenkning og -praksis vil fjerne – eller redusere – betydning av det som kalles kjernenormativiteten (de grunnleggende kristne trossannhetene) vil være problematisk. I det vi i teksten kaller maksimumutgaven av endringsforståelse, er det nettopp dette som skjer. Endrings- eller tilpasningsiveren blir så stor at den ikke bare endrer praksis – og eventuelt tiltrengte endringer på det konfesjonelle feltet, men også den teologisk normative basis som alle kirker og menigheter har behov for å stå på. I Carrolls terminologi vil det være tilpasningstenkningen som er framtredende. I det vi kaller minimumsutgaven av endringsforståelse, er det det motsatte som skjer. Endringsfeltet eller endringspotensialet blir innsnevret og «lite», da etablerte kirkelige og teologiske standpunkter og holdninger kan legge hindringer for – det noen kunne tenkes å mene er – nødvendige og påkrevde endringer. I Carrolls terminologi vil det da være motstanden mot endring som er dominerende.

I artikkelens siste del viser vi til implikasjoner som går både på måten endringsarbeid utføres på (jf. den helhetlige ekklesiologiske tilnærmingen kontra faren for ensidighet i endringsarbeid i menigheter) og på behovet for at den helhetlige ekklesiologiske endringstenkningen blir en del av den endringskompetansen som menighetsledere, prester og pastorer bør forutsettes å ha når de skal lede slike prosesser. Her er det nemlig ikke tilstrekkelig med den organisasjonsfaglige og strategiske metodikken. Vi viser også til behovet for videre studier både av mer systematisk-teologisk og empirisk karakter.

Litteratur

Askeland, H. (2003). Kirken i samfunnet – samfunnet i kirken. Organisasjons-sosiologiske perspektiver på menighetsutvikling og endring. I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* (1), 56–66.

Barbosa da Silva, A. og Råmunddal, L. (2019). Sannhet, relativisme og menighetsutvikling. En drøfting av teologiens erkjennelsesteoretiske fundament i møte med samtidskulturens relativisme – med spesielt tanke på kirkens misjonale oppdrag. I: *Bygge kirke. Bidrag til en teologi for menighetsutvikling.* (Kommende publikasjon 2020).

Birkeland, K. (2012). *Herfra og videre. I hvilke områder av menighetens liv finnes det drivkrefter som kan påvirke en menighetsutviklende prosess i Grimstad Misjonsmenighet?* Masteravhandling, Ansgar Teologiske Høgskole.

Brunvoll, A. (1989). *Den norske kirkes bekjennelsesskrifter*. Oslo: Lunde forlag.

Carroll, J.W. (2000). *Mainline to the Future. Congregations for the 21st Century*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Dunn, J.D.G. (1977/2006). *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity.* London: SCM Press (Third Edition).

Fjeld, B.Ø. (2016). Kulturrelevans og menighetsutvikling, En analyse av spenningen mellom Kristus og kultur, og betydningen av kulturrelevans for menighetsutvikling. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology* 3 (2016).

Jacobsen, D.I. (2004). *Organisasjonsendringer og endringsledelse*. Kristiansand: Fagbokforlaget.

Jenssen, J.I. (2016). Hvordan bør menigheter arbeide med endring? En drøfting av relevansen av organisasjonsteoretiske perspektiver for endringstiltak i menigheter. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology,* 3 (2016).

Jenssen, J.I. (2019). How Can Strategic Leadership be Applied to the Development of the Local Church? A Discussion of Content and Process. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology* 6 (2019).

Guder, D.L. (red.) (1998). *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company.

Henriksen, J.O. (1994). *Guds virkelighet. Kristen dogmatikk*. Oslo: Luther forlag.

Küng, H. (1995). *Christianity: Essence, History, Future*. New York.: Continuum.

McGrath, A.E. (1998). *Historical theology. An introduction to the history of Christian Thought*. Oxford: Blackwell Publishers.

Mettinger T.N.D. (1988). *In search of God. The meaning and Message of the everlasting names*. Philadelphia: Fortress Press.

Nelson, A. & Appel, G. (2000). *How to Change Your Church (without killing it).* Nashville, Tennessee: W Publishing Group.

Råmunddal, L. (2011). *Konsept og endring: En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag/KIFO Perspektiv/Church Research Perspectives nr. 22.

Råmunddal, L. (2013). Menighetsutvikling og spiritualitet. Om utvikling av menighetsspiritualitet i lys av Urban Holms' spiritualitetstypologi og Miroslav Volfs ekklesiologi. I: H.M.T. Schuff, R. Salvesen og H. Hagelia (red.): *Forankring og fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913–2013*. Kristiansand: Portal Forlag.

Råmunddal, L. (2015). Hva handler menighetsutvikling egentlig om? En drøfting av ulike strategiske tilnærminger til menighetsutvikling i lys av en helhetlig ekklesiologisk modell. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 2/2015.

Råmunddal, L. (2016). Teologisk normativitet og menighetsutvikling. Om den teologiske normativitetens betydning for menighetsutviklende tenkning og praksis.. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, nr. 3/2016.

Råmunddal, L. (2017). Konfesjonelle tradisjoner – problem eller mulighet? Om konfesjonelle tradisjoners betydning for menighetsutvikling. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 4/2017.

Sandnes, K.O. (1996). *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther Forlag.

Sandnes, K.O. (1988). «- et liv som vinner respekt»; et sentralt perspektiv på 1 Tim 2:11–15. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 59(2), 97-108.

Schwarz, H. (2000). *Eschatology*. Grand Rapids, MI: Wm.B.Eerdmans Co.

Sirris, S. (2018). Marionetter eller dirigenter? Strategiarbeid, utvikling og ledelse i og av religiøse organisasjoner. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 5/2018.

Skarsune, O. (2018). *Etterlyst: Bergprekenens Jesus*. Oslo: Luther forlag.

Warren, R. (1995). *Purpose-Driven Church: Growth Without Compromising Your Message and Mission*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

KAPITTEL 16

Hva gjør forkynnelsen menighetsbyggende?

En drøfting av forkynnelsens funksjon i en menighetsutviklende kontekst[212]

Innledning

Menighetsbygging og forkynnelse henger sammen. Ja, bygging og utvikling av menigheter er faktisk utenkelig uten forkynnelse. Dersom den genuine kristne forkynnelsen ikke får ligge under og drive det menighetsbyggende arbeidet, står man nemlig i fare for å utvikle noe annet enn en kristen menighet. Og det er egentlig det dette kapitlet handler om. Med begrepet menighetsbyggende forkynnelse mener jeg her forkynnelse som har menighetens utvikling og vekst som formål og siktepunkt.[213] Slik forkynnelse vil i sak handle om å bevisstgjøre

212) Denne teksten har vært brukt i masterundervisning og har vært gjort tilgjengelig i: *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse. Kompendium for Master i ledelse og menighetsutvikling*, 2013/2019.

213) Begrepene menighetsbygging og menighetsutvikling brukes her tilnærmet som synonymer. Nyanseforskjellene i begrepsbruken kan for eksempel handle om at begrepet menighets*utvikling* kan assosieres i retning av organisasjonsutvikling, mens menighets*bygging* i sterkere grad fanger opp NTs ord *oikodomé*. I sin konkrete betydning handler ordet *oikodomé* om fysisk husbygging, og i overført betydning fanger begrepet opp oppbygningen av kirken/menigheten som tempel for Den hellig ånd og huset av levende steiner (jf. Ef 2,21; 1 Pet 2,4f.) I 1 Kor 3,10-17 gjør Paulus det klart at kirken/menigheten er et byggverk som han er med på å legge grunnmuren til, mens andre medarbeidere – og vi alle – bygger videre på dette huset (jf. Skjevesland 1993:16).

og istandsette menigheten til «å være det den er kalt til å være» – og motivere den til «å gjøre hva den er kalt til å gjøre», for å sitere Harald Hegstads definisjon av hva menighetsutvikling handler om (jf. Hegstad 2003:6). En slik bestemmelse av hvilken hensikt forkynnelsen i en menighetsutviklende kontekst skal tjene, kan hjelpe oss til å se hva målet er, men det gir oss ikke et klart svar på *hva det faktisk er som gjør forkynnelsen menighetsbyggende*. Derfor spør jeg i dette kapitlet om nettopp det. Jeg er med andre ord ute etter å finne ut av hva som kan sies å være særegent ved forkynnelse som bygger og utvikler menigheten.

Når spørsmålet stilles på denne måten, ligger det under at ikke all kristen forkynnelse nødvendigvis er menighetsbyggende. Noen eksempler kan vise hva som menes med dette: For det første viser historien at forkynnelsen kan bli så teologisk utvannet eller fordreid at den egentlig handler om noe annet enn forkynnelse basert på Bibelens ord og budskap. Forkynnelse uten den genuine bibelske substans kan nok menneskelig sett virke «utviklende», men altså ikke *menighets*utviklende. For det andre viser historien at forkynnelse kan bli så intern eller innsnevret at den primært blir knyttet til ulike typer kirkelige tradisjoner og vedlikehold av disse. Forkynnelsen blir dermed også svært lite relevant sett i lys av folks hverdagsliv og reelle behov (både innenfor og utenfor menigheten). Også dette kan bli et svært snevert perspektiv for forkynnelsen, og den vil sannsynligvis ikke virke menighetsbyggende. For det tredje viser spesielt den vestlige kirkens historie i moderne tid at kristen forkynnelse har hatt – og har – et nokså ensidig individrettet fokus. Dette har igjen gått ut over forståelsen av menigheten som et fellesskap med et gudgitt oppdrag i verden. Og endelig – og for det fjerde: Historien viser også at forkynnelsen kan bli noe som tjener forkynnerens egne ambisjoner – mer enn menighetens «kollektive» oppbygning. Enkeltforkynnere har også brukt – og har mulighet til å bruke – forkynnelsens arena til selvutvikling og egen vinning. Fra slik forkynnelse kan det nok falle noen «smuler» som kan mette noen menneskers behov for en liten periode, men den vil aldri kunne fungere langsiktig fellesskapsbyggende.

For å få svar på spørsmålet om hva det er som gjør forkynnelsen menighetsbyggende, vil det være nødvendig å drøfte problemstillingen både i lys av menighetsliv og forkynnelsespraksis i NT – og i lys av de utfordringer og behov vi vil stå overfor i menighetsutviklende prosesser i dag – spesielt i den vestlige verden, og i den type menigheter som er i fokus i denne boken. Grunnen til at disse to områdene er valgt for å få svar på vårt spørsmål, er at det er nettopp i spenningen mellom budskapet og menighetslivet slik det presenteres i Bibelen

og samtidens ulike utfordringer, at forkynnelsen kan vise seg å være – eller bli – menighetsbyggende i genuin forstand.

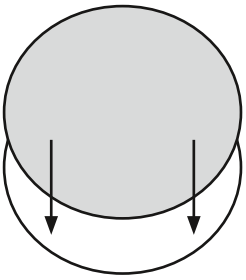
Menighetsbyggende forkynnelse mellom urkirkens menighetsliv og dagens virkelighet

Presentasjon og drøfting av tre modeller

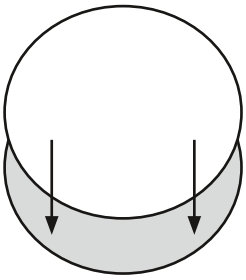
Jeg vil i det følgende presentere tre ulike måter å tenke på når det gjelder forholdet mellom urkirkens menighetsliv – slik man kan lese om dette i NT – og den situasjon som den aktuelle kirke eller menighet befinner seg i i dag. Den første måten å tenke på kalles her *den biblisistiske*. Og det typiske for denne er at Bibelens budskap overføres mer eller mindre direkte på dagens virkelighet. Man leser Bibelen bokstavelig, og man ønsker også å praktisere kristenliv og menighetsliv – slik det står skrevet. Relativt typisk er slagord som «bibelsk menighetsordning», «på bibelsk vis», og andre som handler om at man har som mål å etterleve nytestamentlig menighetsliv mest mulig slik man leser at de ordnet seg og levde i menighetene på nytestamentlig tid (jf. Råmunddal 1991).

I figur 1 er dette illustrert ved en sirkel med farge, som representerer nytestamentlig menighetsliv og Bibelens budskapsverden. Sirkel uten farge representerer vår virkelighet eller situasjon i dag. Pilene illustrerer hvilken retning påvirkningen går. Hovedsaken er altså at vår menighetsvirkelighet i dag i størst mulig grad skal ligne de første menighetene som man leser om i NT. Sagt på en annen måte er intensjonen i størst mulig grad å overføre nytestamentlige menighetsordninger og begrepsbruk til dagens situasjon. Det er her snakk om en relativt ukritisk «overføring» fra bibelsk eller nytestamentlig tid – til dagens situasjon. Det bildet som den biblisistiske lesemåten gir av nytestamentlig menighetsliv, er i stor grad entydig idealiserende. Særlig sterkt framme i det idealiserte bildet står for eksempel samholdet i den første menigheten i Jerusalems (Apg 2), ekspansjonen og livskraften i de første menighetene – samt det frie nådegaveliv (jf. Korintermenigheten, 1 Kor 12/14). En slik idealiserende lesning av situasjonen i de første menighetene overser helt klart konfliktene og problemene som også fantes den

gang når kristne fellesskap skulle etableres og utvikles.[214] En styrke likefullt ved denne måten å tenke på er at bibelordet blir tatt på alvor – ingen tvil om det. Men en svakhet er selvfølgelig den samme som for all bibelforståelse og -anvendelse som blir for bokstavelig, at Bibelens ord og budskap ikke blir kontekstualisert eller integrert i nye tider og nye kulturelle situasjoner. Forståelsen av samtiden og den aktuelle kulturelle situasjonen blir også svak – eller kanskje borte – ved denne måten å tenke på.



Figur 1: Den biblisistiske modellen



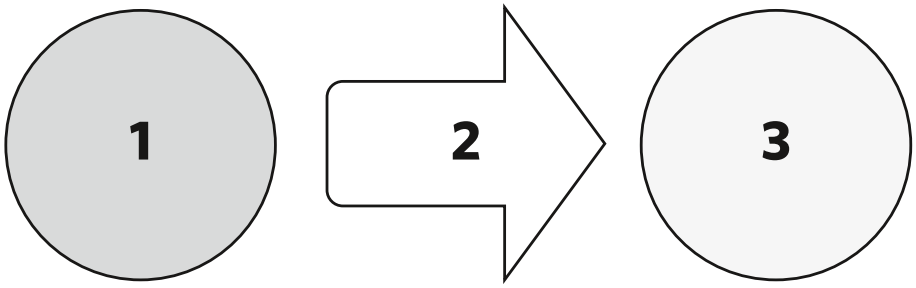
Figur 2: Den situasjonsbestemte modellen

Den andre modellen kan kalles *den situasjonsbestemte*. Mens hovedfokus i den biblisistiske modellen var urkirkens menighetsliv, kan man si at hovedfokus i den situasjonsbestemte måten å tenke på er dagens situasjon. Her brukes bibelmaterialet slik man måtte mene at det passer inn i den aktuelle situasjonen og behovet i menighet eller kirke. Mens hovedsaken i den biblisistiske modellen kan sies å være – gjerne bokstavelig – etterlevelse av bibelordet, er hovedsaken i den situasjonsbestemte modellen tilpasning av Bibelens budskap og menighetstenkning til vår kulturavhengige måte å tenke på og gjøre ting på. I den situasjonsbestemte modellen (se figur 2 over) representerer sirkel med gråsjattering, Bibelens budskap eller Bibelens «verden», mens sirkel uten sjattering representerer vår virkelighet eller situasjon i dag. Pilene illustrerer «påvirkningsretning». Det er klart at fordelene med den siste modellen er friheten den gir til å tilpasse menighetsliv og fellesskapstenkning til den rådende kulturelle situasjonen. Faren med denne måten å tenke på er at man kan komme

214) Eksempel på slike konflikter og problemer kan være de ulike typer konflikter som ifølge Første Korinterbrev eksisterte i korintermenigheten og forholdet mellom Paulus «lovfrie» evangelium og judaistene, jf. Galaterbrevet.

til å ta for lett på bibelsk normativ teologi – og her også den nytestamentlige ekklesiologi – og miste forkynnelsens menighetsbyggende hensikt av syne.

Den tredje modellen kan kalles *den kontekstualiserende*, jf. figur 3 nedenfor, der sirkel 1 illustrerer urkirkens menighetsliv (slik NT framstiller det), sirkel 3 illustrer dagens menighetsvirkelighet – mens pilen 2 illustrerer den kontekstualiserende tenkning og praksis.



Figur 3: Den kontekstualiserende modellen

De to førstnevnte modellene preges av at kontekstualiserende tenkning og prosess er så å si fraværende. I alle fall må det kunne sies at kontekstualiseringen er *ukritisk* – eller at den blir *avvist*, for å bruke Paul Hieberts begreper (jf. Hiebert 1985:184–192). Hiebert poengterer at kontekstualiseringen må være *kritisk*. Slik kritisk kontekstualisering vil metodisk sett og uavhengig av hva man er ute etter å kontekstualisere, handle om tre ting (jf. Baasland 1993:120–122): For det første må spørsmålet om hva Bibelen sier om det aktuelle spørsmål undersøkes ved å forstå Bibelens ord i sin opprinnelige og historiske kontekst. Og dette er en eksegetisk oppgave. I modellen (figur 3) representerer sirkel 1 denne oppgaven. For det andre er det nødvendig å analysere sin egen kultur – a) for å avdekke hvordan det aktuelle bibelske budskapet faktisk oppfattes eller forstås, b) for å avdekke hvilke kulturelle forhold eller tankeføringer det er som gjør at man eventuelt misoppfatter budskapet – og c) for å kunne identifisere og – i vår tid og vår kultur – formulere og anvende det bibelske budskapet uten at det er forvrengt eller redusert. Dette er en hermeneutisk oppgave. I figur 3 ovenfor representerer sirkel 3 dette mål for kulturanalysen på det aktuelle feltet.

Pilen i figur 3 representerer det man kan kalle den kontekstualiserende prosess. Denne handler, slik det framgår av det foregående, om et samvittighetsfullt historisk og faglig arbeid med bibeltekstene, og det handler om en like

samvittighetsfull analyse av egen samtid og kultur – og det handler om «å trekke linjene sammen» (Baasland 1993:121). Og målet er ifølge Baasland intet mindre enn «å virkeliggjøre det bibelske budskap i vår tid og vår kultur» – slik at «vi tror, tenker, tilber og handler på samme måte som den gang, selv om form og språk endres noe» (Baasland 1993:121). Sentralt i denne modellen, er at Bibelen leses normativt – ikke bare når det gjelder de store sannhetene om Gud, verden og mennesket og om Guds frelsesgjerninger i historien med Jesus Kristus og evangeliet som et klimaks, men også når det gjelder Bibelens framstilling av kirkens eller menighetens identitet og gudgitte oppdrag (jf. Stott 1993:109–115). Nettopp det sistnevnte er det som er målet og hensikten med den type kontekstualiseringsarbeid som det snakkes om i dette kapitlet. Nemlig – på grunnlag av NTs samlede vitnesbyrd, fortellinger og utsagn om hva som er kirkens eller menighetens sanne vesen og gudgitte oppdrag, å kunne formulere eller uttrykke (og her spesielt: gjennom forkynnelsen) hva som er menighetens identitet og funksjon i dag. Mer om dette nedenfor.

I de to siste delene av dette kapitlet vil jeg med utgangspunkt i den metodiske tilnærmingen som ligger i den presenterte kontekstualiseringsmodellen, gjøre en kortfattet analyse av den menighetsbyggende forkynnelsens former og kjennetegn slik jeg tolker disse ut fra NT. Dessuten vil jeg gå inn i noen av samtidens utfordringer – både når det gjelder kultur og det moderne verdensbilde, for også å forsøke fra det perspektivet å svare på spørsmålet om hva det er som gjør forkynnelsen menighetsbyggende.

Forkynnelse som fostrer ekklesial identitet, spiritualitet og funksjonalitet

Med bakgrunn i foregående presentasjon av ulike modeller, kan det trekkes den slutning at forkynnelsen ikke blir menighetsbyggende i dag bare ved å repetere bibelske sannheter – i dette tilfelle om urkirkens menighetsliv (jf. den biblisistiske måten å tenke på). Heller ikke blir forkynnelsen menighetsbyggende ved å forsøke å legitimere det man måtte mene vil være god kirkelig praksis i dag, med bibelord som man mener måtte passe inn (jf. den situasjonsbestemte måten å tenke på). Nei, forkynnelsen blir menighetsbyggende når den bygger bro[215] mellom den bibelske (normative) ekklesiologi og våre samtidige utfordringer i menighetsutviklende tenkning og praksis. Og denne broens hensikt og mål er å

215) Olav Skjevesland fanger opp nettopp denne brobyggende intensjonen med forkynnelsen i tittelen på sin bok fra 1981: *Broen over 2000 år. Bidrag til prekenlæren*.

«transportere» det som her kalles ekklesial identitet, spiritualitet og funksjonalitet inn i vår menighetsutviklende tenkning og praksis i dag.[216]

Formuleringen «ekklesial» identitet, spiritualitet og funksjonalitet, som brukes her, er egentlig inspirert av Sally A. Brown som har skrevet en tankevekkende artikkel om *Preaching That Fosters «Ecclesial» Identity* (Brown 2002:14).[217] Browns anliggende er spesielt «ecclesial» identitet og spiritualitet som en utfordring i en individualistisk rettet vestlig kultur og kirkelig situasjon i dag. Hennes forslag til fokus i forkynnelsen for å gjøre menighetstenkning og praksis mer ekklesial og mer orientert om fellesskapet, og mindre på det individuelle. Hun vil fokusere på det hun kaller «[…] *mystagogical catechesis*, or preaching on the sacraments» (ibid.)

Browns anliggende om å utfordre den sterkt individualistiske tenkningen som preger kristne menigheter i Vesten i dag – ved gjennom forkynnelsen å fostre en sterkere ekklesial identitet – er etter min oppfatning også selve saken i den kontekstualiserende prosess som det her er fokus på. Det kritiske spørsmålet her er nemlig, om man – ut fra lesningen og et eksegetisk og hermeneutisk arbeid med bibeltekstene – greier å fange opp hva disse tekstene sier om hva kirken eller menigheten faktisk *er*, dens sanne identitet, og hva dens oppdrag i verden er. Og selvfølgelig – utfordringen er også å kunne videreformidle dette slik at det fostrer og former dem som lytter til evangeliet i dag.

Som Brown påpeker, har den individualistiske kulturen påvirket vår oppfatning og praktisering også av spiritualitet, slik at det personlige utviklingsfokuset er blitt overdimensjonert i forhold til spiritualitetsutvikling på fellesskapsplan. Fostring av en dypere ekklesial identitet vil, etter min oppfatning, også resultere i en tilsvarende ekklesial spiritualitet. Slik ekklesial spiritualitet kan defineres som måten en menighet som et fellesskap av enkeltkristne erfarer, ivaretar og lever ut troen på den treenige Gud på (jf. Råmunddal 2013). Etter min oppfatning vil fostring av ekklesial identitet og spiritualitet også få konsekvenser for hvordan man tenker at menigheten som fellesskap, som Kristi kropp, skal fungere i dag – med de utfordringer og behov som finnes. Spørsmålet om menighetens funksjonalitet ligger nemlig på et dypere plan enn spørsmålet om menigheten

216) Willian E. Hull bruker begrepet *Strategic Preaching* om den forkynnelsen som «is *disigned to guide a congregation in the fulfillment of its mission*». Hull 2006:2.

217) Ordet *ekklesial* er et adjektiv som er avledet av substantivet *ekklesia,* som betyr forsamling eller menighet.

er organisatorisk sett er velfungerenende. Er menigheten *de facto* Kristi kropp, er det også som Kristi kropp den må fostres til å fungere i dag, se kapittel 2.

Brown framhever viktigheten av at vi i forkynnelsen inkluderer sakramentenes eller nådemidlenes karakter og betydning i fellesskapet. Og at nådemidlene er viktige i det å skape ekklesial identitet, kan det vel ikke være tvil om. Men hvor stor vekt slik forkynnelse skal ha, og hvilken læremessig basis slik forkynnelse skal bygge på, er det nok ulike syn på. En ekklesial identitetsskapende faktor som ofte blir underkjent, er fortellingene om hva Gud gjør gjennom den kristne forkynnelsen og gjennom den kristne forsamling. I de første kristne menighetene – som det fortelles om blant annet i Apostlenes gjerninger, var disse fortellingene framtredende og skapende. Nils Astrup Dahl (1966) argumenterer dermed for at slike ekklesiale og identitetsskapende narrativer inngikk som en naturlig del av formidlingen av det opprinnelige kerygmaet, det egentlige frelsesbudskapet, i de første menighetene. Og slik har jo fortellingene om Ordets virkningsside fungert gjennom hele kirkens historie, til tro og en større forståelse av hva kirken eller menigheten egentlig er, og hva Gud kan gjøre i verden gjennom den (Green 2003; Andersson 2014; Aakerlund 2014).

Uansett om man velger å knytte forkynnelsen til sakramental teologi og praksis, betoning av fellesfortellinger med en identitetsskapende funksjon – eller noe annet – som «virkemidler» for å fostre ekklesial identitet, vil det å skape slik identitet i stor grad også handle om å skape et felles språk og en felles forståelse av hvem vi er, og hva vårt oppdrag som menighet er. Og siden det er slik at språket i stor grad definerer identiteten, og identiteten igjen definerer språket, vil det i menighetssammenheng virke splittende om ulike personer og grupperinger i menigheten får anledning til å utvikle sine egne språk og sine egne forståelser av hvem de oppfatter at «vi» er og hva det betyr det «vi» holder på med. Er dette situasjonen, vil det være vanskelig å utvikle en felles ekklesial identitet. Det vil nemlig være ulike gruppeidentiteter knyttet enten til påvirkende personer, teologiske eller konfesjonelle tradisjoner – eller ulike menighetsutviklende motebølger – som dominerer arenaen. Her ligger det en stor utfordring i det å utvikle et forkynnelsesspråk som både skaper identitet ut over eventuelle fraksjoner, og som skaper en felles menighetsidentitet knyttet til bibelsk ekklesiologi og til den kristne kirkes – og den aktuelle kirkes eller menighets felles fortellinger.

Sammenfatning: Noen konsekvenser for menighetsbyggende forkynnelse (1)

På bakgrunn av foregående gjennomgang av kontekstualiserende tenkning og praksis i relasjon til tematikken i dette kapitlet, kan følgende sies sammenfattet i forhold til det innledende spørsmålet:

1) *Forkynnelsen blir menighetsutviklende når den bygger bro mellom Bibelens budskapsverden og vår verden eller virkelighet i dag – slik «at vi tror, tenker, tilber og handler på samme måte som den gang, selv om form og språk endres noe»,* for igjen å si det med Baasland (1993:121). Velger man den biblisistiske måten å gjøre dette på, er det store muligheter for at forkynnelsen mister sin aktualitet inn i dagens menighetsbyggende hverdag. Velges ensidig den situasjonsbestemte framgangsmåten, kan forkynnelsen bli tappet for bibelsk innhold.

2) *Forkynnelsen blir menighetsbyggende i den grad den er i stand til å skape eller fostre ekklesial identitet, spiritualitet og funksjonalitet i dag.* Kristen forkynnelse vil alltid ha et personlig siktemål, men den vestlige og sterkt individualistiske kultur har gjort individet og den enkeltes frelse og ulike behov – til forkynnelsens hovedintensjon. Og da blir hovedspørsmålene for oss hva troen betyr for meg, hvordan jeg skal få mest mulig ut av det åndelige liv, hva det passer meg å gjøre tjeneste med, og slik videre. En av forkynnelsens hovedutfordringer i vår tid er derfor å gjenoppdage de mulighetene som kristen forkynnelse har til å fostre ekklesial vekst, det vil si en felles eller en korporativ identitet, spiritualitet og funksjonalitet.

Den menighetsbyggende forkynnelsens former og kjennetegn i lys av Det nye testamentet

Guds ord som den primære menighetsbygger

Det er blitt sagt at Jesus ikke ga sine disipler, sin kirke, i oppdrag å bygge institusjoner, men å forkynne evangeliet. Og det er jo helt rett, men det betyr ikke at det å bygge institusjoner er galt i seg selv. Galt blir det bare dersom det meste av oppmerksomheten i menighetsutviklende tenkning og praksis ensidig rettes mot å bygge institusjoner og velfungerende organisasjoner. Befalingene Jesus ga sine

disipler, slik disse kan leses i evangeliene, er klare og tydelige. I Markus 16,15 heter det: «Gå ut i hele verden og *forkynn* evangeliet for alle mennesker!» Og i Lukas 24,46f. «[…] og i hans navn skal omvendelse og tilgivelse for syndene *forkynnes* for alle folkeslag […]». Derfor vil det være rett å si at kirkens primæroppgave ikke er institusjonsbygging, men forkynnelse av evangeliet (jf. Matt 28,19–20)

Dette får selvfølgelig som konsekvens at forkynnelsen må prioriteres i menighetsutviklende tenkning og praksis. Apostelhistorien og hele kirke- og misjonshistorien, som jo også er forkynnelsens historie, viser dette. Et kort studium av begrepet «Ordets vekst» og hvordan det brukes i Apostlenes gjerninger (jf. Dahl 1966), kan vise hvor viktig forkynnelsen av Ordet, evangeliet, har vært og er. Man kan faktisk si at forkynnelsens historie egentlig er historien om Ordets vekst – helt fra aposteltiden av. Og det er Ordets, det vil si evangeliets, transformative kraft og makt som demonstreres. Men det som også blir tydelig, er at dette forkynte Guds ord – med denne transformative kraft – også er et budskap som hele tiden må tilpasses nye kulturomstendigheter, gjerne i form av nytt språk og nye forestillingsverdener. Forkynnelsens «forflytning» fra det arameisk-jødiske til det gresk-romerske språk- og kulturområdet, handler om dette (jf. Apg 13f.). Men Apostlenes gjerninger viser også at slik kulturtilpasning ikke ga forkynnelsen mindre transformativ gjennomslagskraft. Og dette viser at forkynnelsen er knyttet til «levende» Guds ord (Andersen 2006:156f.).

Når det her settes fokus på forkynnelsens betydning for den kristne kirke generelt, og for menighetsbyggende virksomhet spesielt, er det Guds ord, det vil si bibelordet, som kommer i sentrum. «Ordet er den primære menighetsbygger», sier Skjevesland (1995:38). Med Ordet – siktes det her selvfølgelig til Skriftens ord, bibelordet. Og poenget er at Skriften eller Bibelens ord og budskap ikke bare er den læremessige autoritet som kirken bygger på, men at dette ordet og budskapet også har en oppbyggelses- og vekstkraft «i seg selv» når det videreformidles. I den vestlige kristne kirke har vi tradisjon for å tenke nokså ensidig individuelt eller personlig oppbyggelse knyttet til vår omgang med Guds ord. Som jeg også tidligere har påpekt, er perspektivet i dag gjerne individualistisk, og det er «høreren» i entall, bestemt form, som representerer adressaten, sier Skjevesland. Og han legger til: «Menigheten som korporativ mottaker av forkynnelse til utvikling og vekst av felleslivet er et synspunkt som er blitt marginalisert» (Skjevesland 1995:38–39).

Ordets vekstkraft framheves spesielt i Apostlenes gjerninger – som gjentatte ganger taler om at «Guds ord vokste» (jf. 6,7; 12,24; 19,20) – at det «ble utbredt» (13,49) – som noe ensbetydende til at «mange sjeler ble lagt til menigheten»

(2,41.47; 16,5; 5,14; 11,24) og at mennesker «kom til troen» (4,4; 9,35.42). Ordets vekst har to sider, sier Dahl (1966:41), nemlig at ordet ble forkynt vidt utover, og at mange kom til troen på ordet. «For Actas forfatter er forkynnelsen det vesentlige, det som skjer i det som skjer. Det er den som skaper historien» (Dahl 1966:41). Virkningssiden ved Ordets forkynnelse understrekes i Apostlenes gjerninger også gjennom ulike omvendelsesfortellinger (jf. 8,26–39; 10,1–48; 16,12–15.25–34; m.fl.) – der fortellingen om Paulus' omvendelse ser ut til å ha vært ekstra populær siden den gjengis tre ganger (i 9,1–19; i 22,3–21 og i 26,9–20).

Underberetningene tilhører også det som her kalles virkningssiden av Ordets forkynnelse. Undrene framstilles som bevis på makten av Jesu navn (3; 9,32–42; 14,8f,; 20,7-12 m.fl.). Straffeundere viser Ordets makt (8,9.24; 13,8–12; 19,13–16, m.fl.), og hjelpeunder skjer for at Ordets forkynnere skal få fram sitt budskap (5,19.23; 12,5.17; 16,25–34 m.fl.). I tillegg finnes det i Apostlenes gjerninger beretninger om hvordan Gud ved sin Ånd ledet apostlene ved syner, profetier og på andre mektige måter (8,26.40; 9,10–18; 10,1–22 m.fl.) og det finnes i dette bibelskriftet også noen fortellinger som viser hvordan Ordets vekst også førte med seg menighetens organisering (1,15–26; 6,1.6; 11,22f. 13,1–3), (Dahl 1966:43). «Bildet av det åndsfylte liv i menigheten er et bevis på Ordets kraft», sier Dahl (1966:42). Til dette, se spesielt: Apg 1,13f. 2,42–47; 4,32–35; 5,41f.; 9,31.

Beretninger om Ordets vekst ser i de første kristne menighetene ut til å ha etablert seg som et slags «andre kerygma», det vil si som en tilleggsdimensjon ved forkynnelsen av det egentlige kerygmaet – evangeliet om Jesus Kristus og hans frelsesverk. Dahl kaller beretningene om hva som skjer når Ordet formidles, for «indirekte forkynnelse» (Dahl 1966:44). Og det «mønster» som avtegner seg i lys av vår korte gjennomgang av Ordets vekstmotivet i Apostlenes gjerninger angående forkynnelsens form og innhold i de første kristne menighetene, kan se ut til å ha hatt i hvert fall to ulike bestanddeler. Først og fremst den om forkynnelsen av evangeliet om Jesus Kristus, hans liv, lidelse, død og oppstandelse som et frelsesbudskap for alle mennesker. Hovedordet i NT for denne forkynnelsen er verbet *kerysso* som betyr å kunngjøre eller rope ut som herold – med substantiv-formen *kérygma,* som betyr budskap.

Men i tillegg til denne «primær»-forkynnelsen, har det altså utviklet seg en type forkynnelse med vekt på fortellinger om hva som faktisk skjedde når evangeliet ble forkynt – med fokus på virkningssiden. Slike fortellinger handler både om mennesker som tok imot budskapet og omvendte seg, og om de tegn og under som fulgte med når evangeliet ble forkynt. Men Dahl sier også at fortellingene om virkningen (omvendelser, tegn og under) av evangelieforkynnelsen alltid var

underordnet forkynnelsen av Ordet – eller av selve kerygmaet (jf. Dahl 1966:42). Her har det selvfølgelig alltid ligget en utfordring for menigheter og forkynnere – at en ikke betoner verken tallmessig vekstvirkning eller det underfulle som følger med evangelieforkynnelsen, på en måte som tar oppmerksomheten bort fra selve kerygmaet.

Forkynnelse som *kérygma, didaché* og *paráklese*

Om man betrakter liv og praksis i urkirken, er det ikke uvanlig å tale om tre grunnleggende formidlingsformer – eller tre hovedtyper forkynnelse – nemlig forkynnelse som proklamasjon av frelsesbudskapet (*kérygma*), som undervisning (*didaché*) og som formaning og trøst (*paráklese*), (jf. Skjevesland 1995:45–50). Skjevesland referer for øvrig til den britiske bibelforskeren C.H. Dodd som påviste at man i urkirken skjelnet mellom to hovedtyper forkynnelse, nemlig den utadrettede proklamasjon av evangeliet eller misjonsforkynnelsen (*kérygma*), og den mer innadrettede mot menighetene med vekt på lære (*didaché*), samtidig som det må sies at disse to typene forkynnelse i sterk grad berører og utfyller hverandre (ibid.). I nær tilknytning til den lærende dimensjon ved forkynnelsen, påpeker Skjevesland (1995:48–49) at den parakletiske, det vil si den oppmuntrende og formanende siden ved forkynnelsen har utviklet seg. Nedenfor vil jeg gi en kort beskrivelse av disse tre sidene eller formene for kristen forkynnelse. Jeg ønsker å vise at disse tre formene også utgjør tre viktige dimensjoner ved det som her kalles menighetsbyggende forkynnelse.

Forkynnelse som proklamasjon av evangeliet *(kérygma)*

Ordet *kérygma* forekommer i NT åtte ganger, to ganger i den generelle betydning forkynnelse (Matt 12,41 = Luk 11,32) og seks ganger i betydningen godt budskap eller ordet (1 Kor 1,21; 2,4; 15,14; Rom 16,25; 2 Tim 4,17; Tit 1,3). I moderne bibelvitenskap og teologi brukes begrepet ofte som teknisk term med noe forskjellig betydning. Men i hovedsak kan man si at begrepet handler om de historisk overleverte innholdselementene i urkirkens evangelieforkynnelse.[218] I Første Korinterbrev 15,1–5 tydeliggjøres dette idet Paulus her sier:

> Jeg kunngjør for dere, brødre, det evangelium jeg forkynte dere, det dere har mottatt og står på. Gjennom det blir dere frelst, hvis dere

218) Se G. Kittel (ed.) TDNT III (1965):703–717 om bruk av verbet *kerýssein* og substantivet *kérygma* i NT. Jf. også Mounce (1993):735–737.

> holder fast på det ordet jeg forkynte – så sant dere ikke forgjeves er kommet til tro. For først og fremst overgav jeg dere det jeg selv har tatt imot, at Kristus døde for våre synder etter skriftene, at han ble begravet, at han stod opp den tredje dag etter skriftene, og at han viste seg for Kefas og deretter for de tolv.

Det paulinske uttrykket «ordet om korset» (1 Kor 2,5) er kanskje det uttrykket i NT som best sammenfatter og tydeliggjør det det her handler om. Det er imidlertid flere ord i NT som også er med på å beskrive hva denne kerygmatiske evangelieforkynnelsen handler om, som for eksempel «bringe et godt budskap» (gresk *evangelízomai*), å bringe bud (om noe gledelig) (gresk *katangéllo*) og endelig å *vitne (*gresk *martyréo)*, som primært går på å vitne ut fra personlig erfaring. Og så har gjennomgangen av begrepet «Ordets vekst» i Apostlenes gjerninger vist, at det tidlig ble vanlig å se på beretningene om hvordan forkynnelsen av Jesus Kristus og hans frelsesverk fikk gjennomslag og tilslutning av mennesker, som en del av selve kerygmaet.

Sammenfattende kan man si at den kerygmatiske forkynnelsen handler om ulike måter å proklamere og formidle evangeliet som et frelsesbudskap for alle mennesker på. Dersom menighetsbygging også handler om det å nå nye mennesker med evangeliet – for å inkludere dem i menighetsfellesskapet, vil den kerygmatiske forkynnelsen absolutt være et viktig verktøy. Ikke minst må det kunne framheves at i en tid – da krefter både internt i menighetene og på utsiden av menighetene vil gjøre oss innadvendte og mest opptatt med oss selv – må det være gode grunner til å «gjenoppdage» den utadvendte og evangeliserende forkynnelsesformen.

Om man spør hva som er truslene mot forkynnelse forstått som *kérygma* (her forstått både som den primære forkynnelse av Jesu Kristi person og frelses-gjerninger og som fortellingene om virkekraften i apostlenes forkynnelse) i dag, er det helt klart at det å prioritere en mer terapeutisk forkynnelse framfor den mer proklamatoriske, vil på sikt svekke menighetenes misjonale hensikt. Andre trusler mot forkynnelse (som kerygma), kan selvfølgelig være at det bibelske innholdet i forkynnelsen svekkes til fordel for en type forkynnelse som både begrepsmessig og innholdsmessig tilpasser seg det moderne verdensbildet. Tapet av bibelsk innhold i forkynnelsen kan også gå på at det historiske fundamentet frelsessannhetene hviler på, svekkes. På mange måter var det dette Paulus kjempet mot, jamfør teksten som ble siterter ovenfor fra Første Korinterbrev 15,1–5. Slik

svekkelse av selve de historiske frelsessannhetene var – og er fremdeles – den mest alvorlige trusselen mot den kerygmatiske forkynnelsen.

Forkynnelse som formidling av lære *(didaché)*

Det nye testamentets og vårt lærebegrep er forskjellig, påpeker Skjevesland (1995:63f.). Vi tenker i hovedsak teoretisk om det å lære, mens NT setter læren i sterkere grad inn i en «livssammenheng» og måten kristne lever på. Lære i bibelsk sammenheng handler om «å holde» de bud, formaninger og ord som Herren har gitt oss. Dette er et sentralt aspekt både i GT og NT. Ordet *didaché* brukes i NT om hele Jesu forkynnelse (Matt 7,28), også om den forkynnelse Paulus presenterte (Rom 6,17). Samtidig kan vi se at læren representerte et bestemt område eller del i menighetens liv (jf. Apg 2,42 som taler om «apostlenes lære»). Det handler nemlig ikke bare om å tro på budskapet og bli frelst (Rom 10,8–10), men også at troen skal utvikles og bli sterk og moden. NT setter lære inn i et slikt vekst- og modningsperspektiv (Kol 1,9f.; Fil 1,9f., Hebr 5,11–6,3; 1 Kor 3,1).[219]

Ut fra denne korte oversikten over lærebegrepet som brukes i NT, må det kunne sies at den didaktiske (det vil si den læreorienterte) forkynnelsen stod sentralt i de første kristne menighetene og i den apostoliske praksis. Og grunnen til dette er selvfølgelig at det var «læren» de kristne skulle ivareta, og videreformidle det historisk forankrede, Åndsinspirerte og sanne ord om betydningen av Jesu frelsesverk. Hvilket rom og hvilken betydning læreundervisning og -forkynnelse har hatt i kirkers og menigheters liv opp gjennom historien, har variert fra overbetoning og ensidighet – til nedtoning og utydelighet. Kirker og menigheter har vært utsatt både for skolastisk og ortodoks dogmatikk og for liberalteologiens avhistorisering av budskapet. Enda tettere på oss i dag kan man også snakke om både modernismens rasjonalitet og postmoderne sannhetsrelativisme – som tankestrømninger som hver på sin måte utfordrer vår forståelse av lærens betydning og plass i menighetsutviklende tenkning og praksis.

I det som er sagt ovenfor, ligger også noen av de truslene som den didaktiske forkynnelsen er utsatt for i dag. I en sum handler trusselen om at dersom forståelsen av den kristne lærens plass og betydning i kirkers og menigheters liv og utvikling gjøres avhengig av ulike kulturelle og teologiske historiske svingninger, vil vi også i dag slite med å plassere både læren og vår formidling av

219) Se G. Kittel (ed.) TDNT II (1964):138–148; 163–165, om bruk av verbet *didaskein* og substantivet *didaché* i NT.

den på rett vis. Historisk sett har det vist seg at den konfesjonelle innsnevringen av læreforkynnelsen selvfølgelig også er en trussel mot rett plassering av læren og formidlingen av den. Det som i slike tilfeller skjer, er at bibelsk og såkalt «rett» lære knyttes til en eller annen konfesjon eller bestemt kristen bekjennelse. Andre kristne, tilhørende andre kirkesamfunn eller menigheter, kan dermed lett gjøres både til lite troende og til vranglærere.

Frykten for nettopp å havne i den situasjonen at man på feilaktig grunnlag dømmer andre som «vranglærere», kan også føre til at vi står overfor en annen trussel, nemlig at læren og læreforkynnelsen nedprioriteres. Men det bør ikke være slik at det faktum at mennesker opp gjennom kirkens historie i nidkjærhet for rett lære og sann teologi har begått den feil på uviselig måte og på feilaktig grunnlag å dømme medkristne som vranglærere, fratar oss viljen til å ta arbeidet med lære, til å ta teologien alvorlig i dag og til å gi den forkynnende læren sitt rettmessige rom i menighetsutviklende tenkning og praksis.

Andre trusler mot læreforkynnelse – som er høyst reelle i dag, er når læreforkynnelse og undervisning nedprioriteres til fordel for forkynnelse og menighetsaktiviteter som har større underholdningsverdi. Det samme er tilfelle når forkynnelsesformer som betoner den spektakulære og mirakuløse siden ved kristentroen, er det som framheves. Uansett handler dette om at forkynnelse som er trofast mot bibelordets sunnhet og sannhet, ikke gis det rom og den plass den skal ha fordi den ikke er populær, den samler ikke like mye folk som andre aktiviteter som er mer «in».

Så til slutt kan det være på sin plass å stille spørsmålet: Hvorfor er egentlig læreforkynnelsen viktig sett i et menighetsbyggende perspektiv? Først og fremst må det sies at det å ta læresiden ved den kristne tro på alvor, har noe å gjøre med viljen til å tro på sannheten og til å leve i den (jf. 2 Joh 1–4). For det andre: Skal vi, slik det også tidligere i kapitlet er sagt en del om, være i stand til å skape menighetsidentitet og bevissthet om det oppdraget som menigheten har, er det nettopp gjennom det å lytte til den bibelske fortelling og læreformidling om kirken eller menigheten, som kan hjelpe oss til å både å formidle og formulere dette «læreinnholdet» i dag. For det tredje: Skal vi i dag framstå som troverdige representanter for det den kristne tro egentlig handler om og står for, er det viktig å ikke miste selve innholdet. Det er jo nettopp troens innhold som læren forsøker å ivareta og videreformidle.

Forkynnelse som formaning, oppmuntring og trøst (*paráklese*)

Skjevesland (1995:72f.) henviser til såmannslignelsen og Jesu ord i Matteus 13,23: «Men den som blir sådd i den gode jord, er den som hører Ordet og forstå det. Han bærer frukt: hundre foll, seksti foll og tretti fold.» Og Skjevesland sier videre:

> Vi skjematiserer, men ikke utillatelig, når vi påpeker at disse tre gjerningsord korresponderer med de tre tyngdepunkter i beskrivelsen av prekenens oppgave: Forkynnelsens mål er å få mennesker til å høre frelsesbudskapet (*kerygma*), så det vekker mottagelse og tro. Videre er det prekenens mål å hjelpe mennesker til å forstå de læremessige implikasjoner av budskapet (*didache)*. Og endelig er det prekenens mål å anspore mennesker til å bære frukt i et liv som er i samsvar med evangeliet (*paraklese*). Å bære frukt er i bibelsk språkbruk et omfattende uttrykk for det gode liv, formet etter Guds plan og vilje (jf. Matt 3,8; Joh 15,1f.; Rom 7,4; Gal 5,22). (Skjevesland 1995:73).

Det greske verbet *parakaléå* har, slik det brukes i NT, en vid betydning. Det kan bety formane, irettesette, oppmuntre, tilskynde. I tillegg kan det ha betydningen trøste (jf. 2 Kor 1,3f.; 7,6; 1 Tess 3,2; 4,18).[220] Derav to sentrale dimensjoner ved denne type forkynnelse: både formaningen og trøsten (Skjevesland 1995:74f.). Formaningens funksjon kan sies å være å lede og oppmuntre enkeltkristne og menigheter til å leve et liv i pakt med det liv som de faktisk har fått. Ikke minst hos Paulus finnes dette aspektet sterk framme (jf. Hanssen 1973). Mye tyder på at det er riktig ut fra NT å se på denne form for forkynnelse som en «forlengelse» – eller kanskje som en «dimensjon» – både ved den lærende forkynnelsen og den mer proklamatoriske. Adressaten for denne type forkynnelse vil alltid være både den enkelte troende og det kristne fellesskapet, menigheten. Formanings- eller trøstebudskapet har som oftest en fellesadresse. Og når adressen er en enkelttroende, er det ikke problematisk for andre kristne å identifisere seg med budskapet. Derfor er denne dimensjon, det vil si den parakletiske, viktig i forkynnelsen sett i et menighetsbyggende perspektiv i dag.

Først og fremst kan man si at den parakletiske forkynnelsen er viktig fordi det står mye på spill. Det er intet mindre enn menneskets frelse det er snakk om – og som står på spill. Den troendes vandring betraktet som pilgrimsreise, har

220) Se G. Fridrich (ed.) TDNT V (1967):793–799 om bruk av verbet *parakaléå* og substantivet *paráklesis* i NT.

en begynnelse, en fortsettelse og en avslutning. På denne veien hører paraklesen hjemme. Noen ganger må den troende formanes, andre ganger oppmuntres og også trøstes. Dette «mønsteret» er overførbart også til et kollektivt plan (jf. sendebrevene i Åp 2–3 og formaningene i brevlitteraturen). Som enkelttroende og fellesskap står vi i en kamp – ja, til og med med en dimensjon ut over den menneskelige (jf. Ef 6,10f.). Derfor trenger kristne å få øynene opp for hvilke virkemidler vi rår over i denne kampen (Ef. 6,13–20). Derfor må kristne også både advares, men også oppmuntres til å stå fast og ikke gi opp i denne kampen (jf. 1 Tess 4,1f.; Fil 4,9; 1 Joh 3,7f.; Gal 5,19–23; Ef 5,5f.; Matt 25,13; Rom 13,11). For det andre kan man si at den parakletiske forkynnelsen vil være viktig for å påvirke retning og kurs, både når det gjelder den enkelte troende og fellesskapet. En av forkynnelsens hovedoppgaver er jo å peke på det som er Guds vilje og plan både for den enkelte troende og for menighetsfellesskapet.

Hva skjer når den formanende og sjelesørgeriske dimensjonen i forkynnelsen nedprioriteres – og hva skjer når den overbetones? Det er helt klart at en bestemt utgave av parakletisk forkynnelse kan gjøre nåden billig, mens andre kan gjøre den for dyr og uoppnåelig. I kirkens og forkynnelsens historie finnes eksempler på begge grøfter. Nåden kan bli billig dersom formaningsdimensjonen ved forkynnelsen ikke tas på alvor. Og den kan bli dyr og uoppnåelig dersom formaningen overdrives eller blir brukt på gal måte. Da blir nemlig forkynnelsen lovisk, som det er vanlig å si. I dag ser man ofte eksempler på at forkynnelsen går i en terapeutisk eller psykologiserende retning – av grunner som jeg skal komme tilbake til senere i kapitlet. Terapeutisk orientert forkynnelse er ofte velmenende, men kan samtidig bli ensidig og lide under mangel både på evangelisk og læremessig innhold.

De tre forannevnte forkynnelsesformene har altså vært i bruk i urkirken. Den lærdom man kan trekke ut av dette, er å se på disse forkynnelsesformene som tre viktige dimensjoner ved kristen forkynnelse – som bør praktiseres i menighetsutviklende forkynnelse også i dag. Da sees disse forkynnelsesformene ikke på som adskilte «kategorier», men som tre dimensjoner eller anvendelsesområder av forkynnelsen. Og det bør ikke være slik at vi kan velge mellom disse tre for å finne en favoritt – en som vi eventuelt liker best, eller som måtte passe oss best.

De utfyller nemlig hverandre i forhold til troens og det kristne vitneoppdrags vesen og karakter.

Profetisk tale som menighetsbyggende forkynnelse

Sett i lys av mange av våre nåtidige forkynnelsespraksiser og former, kan overskriften virke noe fremmed og karismatisk topptung. Men sett i lys av nytestamentlig menighetsliv, og kanskje aller helst i lys av det Paulus skriver om i Første Korinterbrev 14, er overskriften ikke så merkelig. I kapittel 12 og 14 i dette brevet drøfter nemlig Paulus nådegavenes plass og betydning i menigheten i lys av en mektig visjon av hva menigheten er og hvordan den var tenkt å skulle fungere – som Kristi kropp (jf. 1 Kor 12,14f.).[221] Og i kapittel 14 i samme brev begrunner Paulus hvorfor den profetiske gave og tale bør ha prioritet i en menighetsbyggende sammenheng. Gordon Fee argumenterer overbevisende for at Paulus' hovedanliggende i det han i kapittel 14 sier om profetgavens plass og rolle i forsamlingen, er *tydelighet* i formidlingen og forkynnelsen av evangeliet – både i forhold til de troende (jf. kapittel 14,1–19), og overfor ikke-troende (kap. 14,20–25), jf. også Fee 1987:652–713.

På denne bakgrunn er det grunnlag for å si at *forkynnelsen vil være profetisk (tale) i den forstand – eller i den grad – den taler klart og tydelig om Guds frelsesplan og hans vei og vilje i menneskers liv – både i forhold til de troende og ikke-troende – og både med en individuell og en kollektiv adresse.* På mange måter er apostelen Peters tale på pinsedag (Apg 2,14–36), et mønster eller forbilde for forkynnelse som er profetisk i den forstand at den taler klart og tydelig om evangeliet – eller om Jesus om man vil. Dette kan vises ved følgende sammendrag:

221) Til profetigavens karakter og bruk i nytestamentlige menigheter, se: Grudem 1988a/2000; 1988b; Hill 1979;94–160; Aune 1983:189–346.

- Klar og tydelig tale om Jesus er forankret i den historiske faktaside knyttet til Jesu liv, død og oppstandelse (jf. Apg 2,22–24).
- Klar og tydelig tale om Jesus bygger på og bekrefter de gammeltestamentlige skriftenes tale om hvem Gud har gjort til Herre (allhersker) og til Messias (frelseskonge) for alle mennesker (jf. Apg 2,25–36).
- Klar og tydelig tale om Jesus «stikker i hjertet», den vekker samvittigheten, uroer menneskenes hjerter, og gjør at mennesket begynner å spørre om hvordan de skal bli frelst (jf. Apg 2,37–39).
- Klar og tydelig tale om Jesus viser hvordan mennesket skal bli frelst – og den leder mennesker til frelse ved å tale klart om troens og omvendelsens nødvendighet, om dåpens viktighet og om løftet om Åndens gave og kraft (jf. Apg 2,37–39).
- Klar og tydelig tale om Jesus har som konsekvens at det oppstår et skille mellom dem som tar imot og dem som motstår vitnesbyrdet (jf. Apg 2,41).
- Klar og tydelig tale om Jesus leder og hjelper mennesker inn i det kristne fellesskap (jf. Apg 2,44–47).

Samtidig som denne siden ved profetisk formidling løftes fram, må det også sies ut fra NTs framstilling av den profetiske gave og tales karakter og bruk, at det handler om noe mer enn «bare» kristen forkynnelse. «Alle» kan tale profetisk, sier Paulus (jf. 14, 31). Og det kan jo «alle» troende som har fått del i Ånden, og er blitt en del av det profetiske gudsfolk, som er den kristne menighet (jf. 1 Kor 12,13). Profetgaven trer også ofte fram spontant, ved at «en får en åpenbaring mens han sitter der», som Paulus sier i 1 Kor 14,30, og da skal de andre tilpasse seg det. Og Paulus' hovedintensjon med det han skriver i Første Korinterbrev 14, ved siden av å argumentere for at de troendes tale må være tydelig slik at menigheten kan bygges opp, er å skape orden i praktisering av nådegavene i menighetssamlingen (Robeck 1993:755–762).

I debatter som jevnlig dukker opp om profeti og profetisk tale, finnes det svært ofte en spenning mellom dem som vektlegger at det i dag bare er forkynnelsen som representerer den profetiske tale og dem som hevder at profetisk gave eller tale primært handler om at enkeltpersoner kan bli utrustet «spesielt» med profetisk gave eller profetisk tale – som disse personene inspireres til å bruke mer spontant. Som jeg tidligere har vist, behøver det imidlertid ikke å være noen motsetning mellom det syn at kristen forkynnelse bør og skal være profetisk

i den forstand at den taler klart og tydelig om evangeliet – og det faktum at Herren også i dag utruster enkeltpersoner (både forkynnere og andre) i det kristne fellesskap med profetiske gaver til tjeneste. Men i begge tilfeller gjelder Bibelens utfordring om at profeti skal prøves (jf. 1 Kor 12,10; 14,29).

Dette innebærer at alle som har kall og tjeneste til å forkynne, må selv prøve – og også la andre prøve – forkynnelsen på spørsmålet om den er profetisk – i betydningen av om den er et klart og tydelig ord fra Herren inn i menneskers og menigheters liv. Tilsvarende må den som mener seg å ha utrustning og tjeneste til å bringe profetiske ord og budskap inn i konkrete situasjoner, også prøve både seg selv og det budskapet som skal formidles (jf. Rom 12,7). I begge tilfeller må kriteriet en prøver den profetiske gave og tjeneste på, være at man skal formidle klar og tydelig tale som et ord fra Herren inn i menneskers og menigheters liv i dag. Dermed kan også sies at det ikke bare er forkynneren selv som står ansvarlig for at forkynnelsen blir klar og tydelig tale om Guds universelle frelsesplan og hans vei og vilje for enkeltmennesker og menigheter, slik at enkeltmennesker og felleskap kan bygges. Alle de troende i menighetsfellesskapet har nemlig et ansvar for å prøve og å evaluere forkynnelsen om den faktisk oppfyller denne hovedintensjon.

Hvis forkynnelsen – både i dens proklamatoriske, dens lærende og dens formanende og oppmuntrende form, og i form av profetiske tiltale – skal fungere slik at menigheten bygges opp, skjer det både ved at enkeltpersoner blir «truffet» og oppbygget av forkynnelsen, og ved at menigheten i kollektiv eller korporativ forstand, blir oppbygget. Det vil altså skje en oppbyggelse både ved en istandsetting av de enkelte lemmer på menighetskroppen – og en funksjonell samordning slik at menighetskroppen som helhetlig «kropp» kan fungere. Jeg mener dette er en av de sentrale tankene i Paulus' presentasjon av menigheten som Kristi kropp (se 1 Kor 12,13f.). Budskapene til sendebrevsmenighetene i Åpenbaringen 2–3 kan også leses på denne måten (jf. Råmunddal 1995). Forkynnelsen må derfor ikke bare rettes til enkeltpersoner i menighetsfellesskapet, men til fellesskapet som sådant, slik at budskapet kan forene og binde sammen, framkalle kollektiv bevissthet, ekklesial identitet og menighetsspiritualitet.

Sammenfatning: Noen konsekvenser for menighetsbyggende forkynnelse (2)

1) Dersom det som her er sagt om forkynnelsens prioritet i menighetsutviklende tenkning og praksis, og om bruken av begrepet «Ordets vekst» i Apostlenes

gjerninger – til spørsmålet som det søkes svar på i dette kapitlet, vil svaret enkelt og klart bli: *Det er Guds ord – og ikke våre tanker og ideer – som gjør forkynnelsen menighetsbyggende!* Guds ord – som den kristne kirke altså tror finnes i Bibelen – er nemlig virkekraftige ord, fordi det skjer det som forkynnes (jf. Apg 10,44; 14,3). Men siden det er slik, som også innledningsvis ble poengtert, at ikke all forkynnelse automatisk er menighetsbyggende, og at forkynnelsen ikke nødvendigvis eller alltid har den virkekraft som det her snakkes om, vil det være ekstra viktig å presisere at det er Guds ord som gjør at forkynnelsen får vekstkraft (jf. Hebr 4,12-13; 1 Tess 1,5; 2,13).

2) I forhold til de tre hovedformene av kristen forkynnelse (den kerygmatiske, den didaktiske og den parakletiske) har jeg tidligere poengtert at den ene typen nødvendigvis ikke er noe mer menighetsbyggende enn den andre, det er bare snakk om tre ulike dimensjoner eller perspektiver ved forkynnelsen, som er ment å skulle utfylle hverandre. På denne bakgrunnen kan det sies at *det vil være slik at dersom disse forkynnelsesformene holdes sammen, og at de får utfylle hverandre, at forkynnelsen blir menighetsbyggende*. I menighetsbyggende tenkning og praksis er selvfølgelig den proklamatoriske forkynnelsen uunnværlig. Hvordan skal kristne menigheter kunne innta nytt land og nå nye mennesker med evangeliet om proklamasjonen av evangeliet ble borte? Og hvordan skal vi som menigheter kunne formidle troens innhold og utruste mennesker om læren (i betydning av de kristne grunnsannhetene) blir borte? Derfor kan man også si at den didaktiske forkynnelsen er uunnværlig. Og endelig: Hvordan skal mennesker bli bevart i troen og i oppdraget dersom vi lar være å formane og oppmuntre, slik at de troende ikke gir opp? Derfor vil selvfølgelig også den parakletiske forkynnelsen være uunnværlig. I praksis vil det ikke bare være slik at disse forkynnelsesformene overlapper og utfyller hverandre, men også at det vil være ulike tjenester – som apostel, som evangelist, hyrde, lærer, som profet (jf. Ef. 4,11–13), og som diakon (jf. 1 Tim 3,8f.; Rom 12,7) – med tilhørende variasjon og kombinasjon av ulike nådegaver (jf. 1 Kor 12,7f.; Rom 12,3–8), som setter sitt preg på den menighetsbyggende forkynnelsen.

3) Og endelig: Det er ovenfor argumentert for at *forkynnelsen er menighetsbyggende i den forstand, eller i den grad, den er klar og tydelig tale om Guds frelsesplan og hans vei og vilje i menneskers liv – både i forhold til de troende og ikke-troende – og i forhold til enkeltkristne og menighetsfellesskapet*. Men

det er også blitt påpekt at profetisk gave og profetisk tale handler om mer enn forkynnelsen. Enkeltpersoner som ikke kan sies å ha forkynnelsesoppgaver, kan også være utrustet med en profetisk tjeneste og må skaffes rom i fellesskapet slik at Ånden ikke hindres (jf. 1 Tess 5,19–20). Slik sett vil «profetisk» forkynnelse i betydning klar og tydelig tale om evangeliet, bli bekreftet og «utfylt» av mennesker i menighetsfellesskapet med profetisk gave og utrustning.

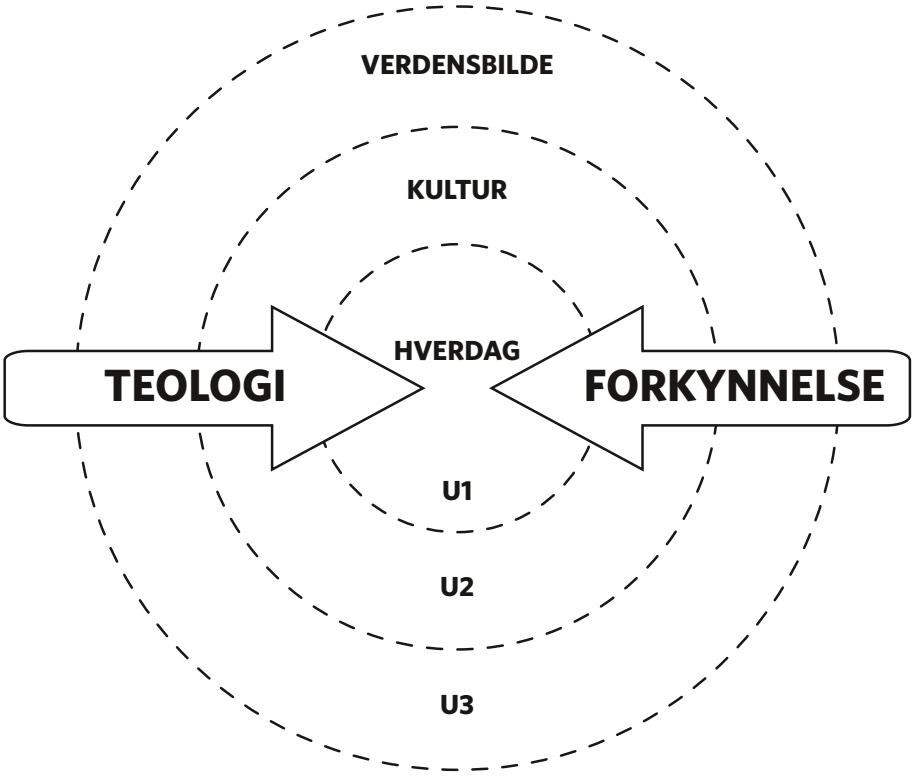
Hvordan håndtere samtidens utfordringer i forkynnelsen?

Ulike typer utfordringer forkynnelsen står overfor: Et helhetsbilde

Begrepet «samtidens utfordringer» kan være vanskelig å forholde seg til, siden det kan forstås så altomfattende. En avgrensning må derfor gjøres. Og da må det først presiseres at jeg i dette kapitlet forsøker å se samtidsutfordringene i et menighetsperspektiv. Mer presist kan det sies: at det er forhold i samtiden som eventuelt skulle kunne hindre – og eventuelt skulle kunne fremme – utvikling og vekst i menigheten, som er i fokus. Og enda mer avgrenset kan sies: at det ikke er alle forhold som får innvirkning på menighetsutvikling som er aktuelle å berøre, men bare de som kan få innvirkning på det som her kaller menighetsbyggende forkynnelse. En hjelp til å forstå en relativt komplisert og sammensatt problematikk, finner man i teksten til figur 4 – som er en illustrasjon av de ulike feltene eller nivåene som både kristen teologi og forkynnelse i en menighets-kontekst kommer i kontakt med.

Figuren er tenkt til å være en hjelp til å sortere og skille mellom ulike typer utfordringer som menigheter står overfor i dag. Den innerste sirkelen – jamfør figur 4 – som betegnes som **U1,** handler om det som her kalles hverdagens utfordringer i en menighet. Med tanke på tematikken i dette kapitlet vil dette spesielt handle om de utfordringene forkynnelsen står overfor i den menighetsutviklende situasjon. **U2** på figuren illustrerer de utfordringene som samtidskulturen utgjør for menighetsutviklende tenkning og praksis – og her spesielt de utfordringer forkynnelsen konfronteres med i møte med kulturen. **U3** angir

de utfordringene som det moderne verdensbildet, eller den moderne virkelighetsforståelsen, representerer i forhold til menighetsbyggende forkynnelse.



Figur 4: Teologiens og forkynnelsens utfordringer (=U på figuren) – på feltene «hverdag» (U1), «kultur» (U2) og «verdensbilde» (U3)

Pilenes funksjon i figur 4 er å illustrere at både vår teologi og vår forkynnelse påvirkes og utfordres på de tre nivåene som figuren illustrerer. Med teologi mener jeg begrepet i vid forstand – måten man tolker, forstår og taler om Bibelen, historien og vår egen tid på. Når teologi defineres på denne måten, er det noe alle kristne, og ikke bare fagfolk, er involvert i. Forkynnelsen speiler på mange måter teologien (definert som ovenfor). Dette innebærer at forkynnelsen blir grunnleggende formet av både våre hverdagslige utfordringer, våre kulturelle standpunkter og oppfatninger – og av måten vi tolker, forstår og snakker om virkeligheten på (jf. verdensbilde).

Forkynnelsens utfordringer i den menighetsutviklende hverdag

Kristen forkynnelse har til alle tider måttet relatere seg til vanlig – eller det som kan kalles «normal» hverdagsproblematikk. Brevlitteraturen i NT gir mange eksempler på nettopp det. I tillegg til organisatoriske, administrative og strategiske utfordringer som en menighetshverdag ofte er preget av, kan det være snakk om ulike typer læremessige uenigheter og fraksjoner i menigheten, der man trenger å gå inn med råd og veiledning – ofte både på det individuelle og kollektive plan. Det kan være problemer av etisk karakter – som krever både formaning, rådgivning og undervisning for å løse opp i. Det kan også være ikke-fungerende relasjoner og konflikter mellom medlemmer som en har behov for å gjøre noe med – og der forkynnelsen vil være viktig for å skape forståelse for hva livet i menighetsfellesskapet egentlig handler om, og slik videre.

Dessuten vil det være slik at de hverdagslige utfordringene i menigheter kan få en ekstra dimensjon dersom menigheter går inn i det som i denne boken kaller planlagte endrings- og utviklingsprosesser. Min påstand her er at dersom slike prosesser skal «lykkes», må det jobbes bevisst med å integrere dem både i menighetens spiritualitet (jf. Råmunddal 2013) og i forkynnelsen (jf. Birkeland 2013). I forkynnelsen har man nemlig en unik mulighet til å belyse saken (så å si med lys «ovenfra») – og dermed kunne hjelpe mennesker til å se slike prosessers viktighet ut fra den bibelske virkelighet og beskrivelse av saken. Dessuten vil det å kople forkynnelsen til menighetsutviklende prosesser være viktig for å gi slike prosesser bærekraft gjennom skiftende tider og forhold. Skjer dette, vil forkynnelsen også bli menighetsbyggende – i egentlig forstand. Isoleres forkynnelsen fra det som skjer i menighetsutviklingen, risikerer man at menighetsutvikling mer eller mindre handler om strategiske og organisatoriske saker – som folk jo blir relativt fort trøtte på i menigheter. Dessuten risikerer man at forkynnelsen kommer til å leve i sin egen teologiske «boble».

Men nå er det ikke bare forkynnelsen og teologien som kan havne i en «boble». Det kan sannelig også menighetsutviklingen. Og det som da skjer, er at man ser menigheten som en relativt isolert sak i forhold til nærmiljø, samfunn og samtidskultur, og man overser den påvirkning man hele tiden utsettes for fra kulturen og fra den rådende virkelighetsforståelsen. I det følgende vil jeg derfor forsøke å sette søkelys på disse sterke påvirkningsfaktorene på den menighetsutviklende prosessen. Og det spørsmål jeg søker svar på, er altså hva det er som gjør forkynnelsen menighetsutviklende sett i lys av noen av de påvirkende faktorer, både fra samtidskulturen og det rådende verdensbildet.

Forkynnelses utfordringer sett i lys av samtidskulturen

Sirkelen som i figur 4 betegnes som U2, handler om de utfordringer som har sammenheng med den aktuelle kulturelle situasjon vi befinner oss i – spesielt i den vestlige verden – og som selvfølgelig også berører vår menighetstenkning og forkynnelse. Dette er et svært sammensatt felt der historie, tradisjoner, holdninger og ulike verdier utgjør et uoversiktlig og komplisert nettverk av ideologiske og tankemessige føringer som påvirker både selvforståelse og syn på det kristne fellesskapets betydning og oppgave. Kulturelle omskiftninger, som for eksempel overgangen fra modernitet til postmodernitet, som vi i dag står midt oppe i, gjør det kulturelle feltet det her er snakk om og som selvfølgelig også påvirker teologi og forkynnelse, ikke mindre uoversiktlig og komplisert (jf. Gibbs 2000). Sentrale spørsmål i denne sammenheng er hvordan vi som menighet skal forholde oss til samtidskulturen – hvordan vi kan tilpasse oss – og på hvilken måte menigheter kan være en motkultur.

Ett kulturelt fenomen som på en spesiell måte er med på å utfordre menighetsbyggende forkynnelse i kirker og menigheter i den vestlige verden, er det Eddie Gibbs i sin bok *Church Next* kaller «marketing mentality», det vil si en markeds- og konsumorientert tenkemåte (jf. Gibbs 2000:37f.). Som Gibbs med rette påpeker, utgjør en slik tenkemåte en stor utfordring for måten vi tenker og driver menigheter på i dag. Ikke minst er det en utfordring i forhold til forkynnelse – og i det hele tatt måten vi både oppfatter og formidler evangeliet på i dag. Kort forklart handler en markedsorientert tenkemåte (ifølge Gibbs 2000:37f.) om at man identifiserer og evaluerer behov som ikke er blitt møtt i en populasjon eller et segment av denne. Den aktuelle organisasjon eller bedrift spør gjerne seg selv hvilke av disse behovene man har visjon og ressurser til å møte, og man legger opp strategier for hvordan man kommuniserer med «mottakeren». Endelig lager man programmer for hvordan man selger sin vare eller sitt produkt. De spesielle utfordringene forkynnelsen står overfor i forhold til markeds- og konsumtenkningen, er at evangeliet kan bli sett på som et «produkt» eller «vare», mennesker utenfor menigheten – de kirkefremmede – kan bli sett på og bli behandlet som «kunder», de kristne, kirken eller menigheten blir «selgere» – og endelig: målet med det vi holder på med kan bli å tilfredsstille «følte behov».

Selvfølgelig er foregående beskrivende karikerende, men samtidig må det erkjennes at i alle fall i den evangelikale og pentekostale del av kristenheten, finnes det sterke innslag av denne måten å tenke på (jf. Prichard 1996:240–257). I en markeds- og konsumorientert kultur blir vi nemlig fristet til å tenke relativt

ubibelsk om både våre medmennesker, evangeliet og kirken eller menigheten. For det første kan vi komme til å gjøre våre medmennesker til kunder med følte behov – i stedet for å se på dem som Guds skapninger – og som syndere – som trenger å høre evangeliet. Vi kan også komme til å se på mennesker kun som middel for å nå våre mål, og det må i aller høyeste grad kalles uetisk. For det andre: Det strider mot evangeliets vesen og sanne karakter om vi gjør det til et produkt for et avgrenset marked, i stedet for å formidle evangeliet som et universelt frelsesbudskap for alle mennesker. For det tredje: Vi tenker ubibelsk om kirkens eller menighetens oppdrag om vi gjør det til en sak der vi skal tilfredsstille et marked. Oppdraget handler om intet mindre enn å fullføre det misjonsoppdrag for hele verden som Kristus har gitt sin kirke.

Gibbs sin holdning er ikke å avvise den markedsorienterte tenkemåten fullstendig, men å tilpasse den og bruke den med klokskap (jf. Gibbs 2000: 41f.). Han peker blant annet på at også i kristne menigheter trengs 1) elementer av markedstenkningens behovs- og visjonstenkning, for å bevisstgjøres på hvem vi er til for, og hvilket budskap vi egentlig har å komme med. 2) Vi trenger også den strategiske bevisstheten eller viljen som finnes i markedsførings-tenkningen for å bevisstgjøres på hvem de menneskene er som vi ønsker å nå og på spørsmålet om hvordan vi kan nå dem. 3) Vi trenger også kommunikasjonsbevisstheten i markedsføringstenkningen for å bevisstgjøres på hvilket vokabular og språk vi bruker for å kommunisere med dem vi vil nå. Og endelig: 4) Vi trenger ressurs-bevisstheten for å bevisstgjøres på hvordan vi skaffer ressurser, og hvordan vi bruker ressursene på best mulig måte for å nå målene. I sum kan dette handle om klok kulturtilpasning, det betyr at vi bruker elementer i samtidskulturen til det beste for evangeliet og formidlingen av dette. Utfordringen er imidlertid at det ikke er markeds- og behovstilpasningen som er poenget, men fullføringen av det oppdraget som kirken har fått av sin Herre. Nå skjer det også en endring, sier Gibbs (2000:50f.), i måten vi ser på oss selv som kirke eller menighet i den vestlige verden. Og en del av endringen er at vi går mot en mer misjonal identitet, fra en selvforståelse som ofte har vært for sterkt preget av markeds- og konsumtenkning.[222]

222) For mer om hva misjonal teologi og menighetsstrategi handler om, se spesielt kapittel 2: Guds rike, kirken og verden.

Forkynnelsens utfordringer sett i lys av det moderne verdensbilde

Den ytterste sirkelen i figur 4, som betegnes som U3, handler om hvordan også verdensbilder eller virkelighetsforståelser påvirker vår måte å tolke Bibelen på, vår måte å tro på, måten vi opplever ting på, måten vi snakker om ting på, og så videre. Dermed kan det også være svært aktuelt å tale om hvordan teologi og forkynnelse påvirkes av vår grunnleggende forståelse av den verden vi er en del av. Og det vi her skal forsøke å si litt om, er hvordan endringer i vår måte å tolke livet og virkeligheten på får konsekvenser for måten vi tror på og måten vi formidler og forkynner det vi tror på. Den amerikanske antropologen og missiologen Paul G. Hiebert gjør seg i boken *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (1994:217–253) noen svært aktuelle tanker om hvordan det moderne verdensbildet utfordrer tro, teologi og forkynnelse i dag. [223]

Særpreget for det verdensbildet som utviklet seg med den vitenskapelige og kulturelle utviklingen i Vesten – egentlig helt fra renessansen og reformasjonen av, men spesielt fra opplysningstiden fra 1600- og 1700-tallet, er, ifølge Hiebert, at kosmos eller virkeligheten er blitt delt inn i to deler: den naturlige verden og den overnaturlige. Den naturlige verden beskriver vi ved hjelp av moderne vitenskap, mens det er religionene som har terminologien for den overnaturlige. Hiebert sier: «The modern Neoplatonic dualism left many Western Christians with a spiritual schizophrenia» (Hiebert 1994:220). Dette innebærer at mange beholder troen på Gud, frelsen og de store sannhetene, men i deres hverdagsliv er det blitt vanskelig å plassere inn Gud, da dette er en verden som var styrt av naturlover og den moderne vitenskapelige tilnærming til virkeligheten.

Resultatet ble for mange kristne siden de ikke fikk den verden eller den skapelse de leste om i Bibelen til å stemme med det den moderne vitenskap framstilte, at de begynte å forstå det overnaturlige og mirakuløse i Bibelen med

223) Ifølge Øyvind Dahl kan en definere et verdensbilde som «et sett av mer eller mindre systematiske trosforestillinger og verdier som en gruppe mennesker bruker for å vurdere og å gi mening til sine omgivelser» (Dahl 2001:131). Verdensbildet brukes til å forme verdier og normer og til å forklare livets hensikt og menneskets rolle – i forhold til universet, i forhold til overnaturlige makter, og i forhold til andre mennesker (ibid.). Det er også en nær sammenheng mellom verdensbilde og virkelighetsforståelse. En kan nemlig si at verdensbildet inneholder folks grunnleggende oppfatninger av virkeligheten – inkludert religion. Det kan fungere som modell *for* virkeligheten, idet det gir mennesker muligheter til å finne mening i tilværelsen, og det kan fungere som modell *av* virkeligheten – som en refleks av sosiale forhold. Dahl nevner den gamle åsatroen som refleks av det gamle vikingsamfunnet, som eksempel på det siste (ibid:133–134).

hjelp av rasjonelle forklaringer. For 1800- og 1900-tallets liberale teologi var dette typisk. Men konservative kristne reagerte selvfølgelig på at Gud og det overnaturlige og mirakuløse blir borte, både fra Bibelen og i kirkens liv i dag. Men like fullt aksepterte også konservative kristne det moderne og vitenskapelige synet på naturen, sier Hiebert (1994:220), noe som i sin tur får konsekvenser for både for vårt syn på Gud som skaper, synet på det skapte og synet på Guds tilstedeværelse og inngripen i våre liv.

Dette leder over til den neste konsekvensen av framveksten av det moderne verdensbildet (Hiebert 1994:220–221). Siden Gud stort sett var ute av (verdens) bildet, eller at han i hvert fall ikke spilte noen rolle i den naturlige verden lenger, ble mennesket selv plassert der Gud tidligere hadde befunnet seg. Dette resulterte blant annet i, sier Hiebert (1994:222), at mennesker i den vestlige verden ble opptatt av psykisk og fysisk helse og et liv som kunne gi velvære, lykke, suksess, framgang og gjerne også intense opplevelser. Svakhet, tap av selvbilde og kjedsomhet – mer enn synd, ble truslene som kunne ødelegge livet. Dermed ble det terapi, forbruk og mirakelkurer som kunne redde mennesket. En ny vestlig religion vokste fram, sier Hiebert (ibid.) som kunne tilby mening basert på selvrealisering, ikke syndstilgivelse og forsoning med Gud og mennesker.

Nå understreker Hiebert også at det i dag finnes mange som har begynt å tvile på holdbarheten i dualismen i et moderne vestlig verdensbilde, som altså skiller åndelige fra materielle realiteter, og de evige sannhetene fra de mer hverdagslige. Og mange gjør seg til talsmenn for et mer postmoderne verdensbilde, som står for en mer helhetlig tenkning, som integrerer mennesket og verden, og som tar de åndelige behov på alvor. Hiebert påpeker at i postmodernismen finner man både en tilbakevenden til førkristen animisme og en moderne synkretisme, blant annet representert ved *New Age*-bevegelsen (Hiebert 1994:224f.) Animisme handler populært sagt om «åndetro». I en animistisk verden bare skjer ting, tilfeldig og vilkårlig – forårsaket av ånder, forfedre, spøkelser, magi, heksekunst eller stjerner. Gud er fjern, og menneskene er overgitt til ånders og krefters velbefinnende. Midlene mennesker har til sitt «forsvar» er blant annet bønner, trylleformler og medisiner. Det er kraft – og ikke sannhet – som er det mest sentrale menneskelige anliggendet i animismen.

Det er åpenbart at menighetsutviklende arbeid og kristen forkynnelse som skal forholde seg til både en moderne og dualistisk virkelighetsforståelse og reaksjonen på dette – nemlig det beskrevne postmoderne og ny-animistiske verdensbildet, vil stå overfor formidable utfordringer. For det første: Når vir-

keligheten beskrives på en dualistisk måte og ved hjelp av begrepene overnaturlig versus naturlig, og en i tillegg betoner at det er det som finnes i den overnaturlige og åndelige verden som er av størst verdi og «effekt», står en i kristen teologisk tenkning og i forkynnelsen i fare for å åndeliggjøre på ubibelsk vis. Slik åndeliggjøring skjer for eksempel når fenomener i kristendommen som nådegaver, helbredelser, tegn og under, bønn, og lignende, blir såkalte «overnaturlige» åndelige fenomener som plasseres i en «supernatural world» (Hiebert 1994:219). Og avstanden blir stor til den naturlige verden – som man altså i stor grad forklarer ved hjelp av moderne naturvitenskap. Fristelsen for den kristne forkynnelsen, med bakgrunn i en slik dualistisk virkelighetsforståelse, kan bli at kristen tro og forkynnelse blir livsfjern – i den forstand at den ikke er i stand til å møte livet slik det virkelig er. Og når Gud kommer «på besøk» fra en overnaturlig verden – og som en følge av spesielle åndelige virkemidler og aktiviteter, mister man det bibelske perspektivet at Gud faktisk også er til stede i vår verden og i våre liv slik de faktisk er.

For det andre: Den sterkt dennesidige forståelsen av virkeligheten som også finnes i det moderne verdensbildet – og medfølgende fokus på velvære, lykke, framgang og subjektive opplevelser, har også påvirket og fristet forkynnere til å psykologisere budskapet eller forkynnelsen (jf. Pritchard 1996:223f.). Slik psykologisering handler om fristelsen til å bruke psykologisk terminologi og psykologiske forståelseskategorier for å beskrive og forstå det moderne menneskets livssituasjon, og til å forklare hva kristendommen handler om i dag. Det finnes selvfølgelig ulike grader av slik psykologisering, helt fra en – kanskje nødvendig – språklig tilpasning, til den som omdefinerer kristentroens bibelske innhold – noe som kan lede til et reduksjonistisk evangelium, sier Pritchard (ibid). For det tredje: I forhold til en postmoderne, mer holistisk og ny-animistisk virkelighetsforståelse, vil fristelsen for kristen teologi og forkynnelse både være religiøs synkretisme og en sammenblanding av genuin kristen tro og spiritualitet med allmennreligiøst, østlig eller *New Age*-preget tankegods og konsepter i forkynnelsen – samt en ukritisk overtakelse av ikke-kristne praksiser i menighetslivet.

Alternativet – og muligheten – for oss i kristen teologi og forkynnelse, og i den menighetsbyggende tenkning og praksis i dag, er, ifølge Hiebert (1994), å gjenoppdage og fornye genuin bibelsk teologi og tankegang.

> Such a theology, dealing with God's work in our daily lives, must be part of our broader theological understandings of God, creation, sin, the cross, judgment, and redemption. Furthermore, in such a theology we must reject the old dualism that confines God's work to otherworldly concern and leaves him a place for only an occasional miracle in our everyday lives. (Hiebert 1994:228).

En slik teologi som Hiebert her antyder, er mer fyldig beskrevet på sidene 228–253 i boken *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (1994). I møte med verdensbildeutfordringen framhever Hiebert spesielt betydningen av en kristen trinitarisk teologi – som ikke minst gir en sann bibelsk framstilling av Åndens rolle og gjerning både i Guds skapelses- og frelsesgjerning. Dessuten sier han at en Gudsrike-teologi, som kan klargjøre hva Guds nærvær og virkemåte i verden i dag handler om, vil kunne gi oss hjelp i kristen teologi og forkynnelse i dag til å orientere oss i forhold til ubibelske verdensbilder og virkelighetsforståelser.

Sammenfatning: Noen konsekvenser for menighetsbyggende forkynnelse (3)

1) Relatert til kapitlets innledende spørsmål, kan følgende sies på bakgrunn av foregående drøfting: *Forkynnelsen er og blir menighetsbyggende når den koples til den aktuelle menighetsutviklende tenkning og praksis slik at forkynnelsen både belyser og tolker det som skjer ut fra Guds ord – og dessuten at den ved formaning og oppmuntring bærer prosessen, i møte med utfordringer og motstand.* Forkynnelsen blir derimot ikke menighetsbyggende om den isolerer seg i sin egen teologiske forestillingsverden – løsrevet både fra samtidens utfordringer og fra de utviklings- og vekstprosesser som igangsettes.

2) Dessuten mener jeg å ha grunnlag for å si at forkynnelsen blir *menighetsutviklende når den tar hensyn til, og tar på alvor, utfordringen som ligger i den rådende kultur og virkelighetsforståelse – uten selv å bli fanget av den.* Saken er nemlig at den rådende virkelighetsforståelsen – slik denne også gir seg til uttrykk i kulturen, øver sin innflytelse på alt det vi tenker, og alt det vi holder på med – også i vårt menighetsutviklende engasjement. Å late som om vi ikke blir påvirket, vil derfor være et selvbedrag – med store konsekvenser både for menighetsutviklingen og for forkynnelsen. Og selvbedraget kan komme til å handle om at kulturelle og

verdensbildeavhengige såkalte «sannheter», forveksles med bibelsk basert og sann og sunn forståelse av den kristne tro og fungerende menighetsliv.

3) Og endelig: *Forkynnelsen blir menighetsbyggende nettopp når den holder fast på den bibelske virkelighetsforståelse og det bibelske sannhetsbudskap i møte med de ulike utfordringer i samtiden.* Dersom slik anstrengelse for å fastholde svekkes, eller blir borte i menighetsutviklende tenkning og praksis, vil menigheter, teologi og forkynnelse være prisgitt de kulturelle og verdensbildeavhengige skiftende forhold.

Konkluderende teser

På bakgrunn av den redegjørelse og drøfting som er gjort i de ulike delene av dette kapitlet, har jeg også underveis sammenfattet noen svar på problemstillingen i innledningen. Om den foregående analysen er korrekt og rimelig, kan det være mulig dra følgende slutninger eller konklusjoner i form av åtte teser om hva det er som gjør forkynnelsen menighetsbyggende:

1) Forkynnelsen er og blir menighetsutviklende når den bygger bro mellom Bibelens budskapsverden og vår verden eller virkelighet i dag – slik at vi blir i stand til å tro, tenke, tilbe og handle på samme måte som de gjorde på nytestamentlig tid, selv om form og språk endres.

2) Forkynnelsen er og blir menighetsbyggende i den grad den er i stand til å skape eller fostre ekklesial identitet, spiritualitet og funksjonalitet i dag.

3) Forkynnelsen er og blir menighetsbyggende når det er Guds ord (i Bibelen) som med sin egen virkekraft får gjøre sin gjerning.

4) Forkynnelsen er og blir menighetsbyggende når den kerygmatiske, den didaktiske og den parakletiske forkynnelsen holdes sammen, slik at de utfyller hverandre – i et samspill med de ulike gaver og tjenester som Herren ved sin Ånd har utdelt i menighetsfellesskapet.

5) Forkynnelsen er og blir menighetsbyggende i den forstand, eller i den grad, den er klar og tydelig (profetisk) tale om Guds frelsesplan og hans vei og vilje i menneskers liv – både i forhold til de troende og ikke-troende – og i forhold til enkeltkristne og menighetsfellesskapet.

6) Forkynnelsen er og blir menighetsbyggende når den koples til den aktuelle menighetsutviklende tenkning og praksis, slik at forkynnelsen både belyser og tolker det som skjer ut fra Guds ord – og dessuten at den ved formaning og oppmuntring bærer prosessen i møte med utfordringer og motstand.

7) Forkynnelsen er og blir menighetsutviklende når den tar hensyn til – og tar på alvor – utfordringen som ligger i de rådende virkelighetsforståelsene – uten selv å bli fanget av disse.

8) Forkynnelsen er og blir menighetsbyggende når den holder fast på den bibelske virkelighetsforståelse og det bibelske sannhetsbudskap i møte med de ulike utfordringer i samtiden.

Litteratur

Andersen, L. (2006). *Teksten og tiden. En midlertidig bok om forkyndelsen*, Bind 1 og 2. Fredericia: Lohse.

Andersson, G. (2014). *To Live the Biblical Narratives: Pentecostal Autobiographies and the Baptism in the Spirit.* Pentecostal Studies 13:1.

Aune, D. E. (1983). *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world.* Grand Rapids, Michigan: Willian B. Eerdmans Publishing Company.

Birkeland, K. (2013). *Herfra og videre. I hvilke områder av menighetens liv finnes det drivkrefter som kan påvirke en menighetsutviklende prosess i Grimstad Misjonsmenighet*, Masteravhandling i praktisk teologi, levert ved Ansgar Teologiske Høgskole.

Browne, S. (2002). Preaching That Forsters 'Ecclesial' Identity. I: *inSpire*, summer/fall 2002.

Baasland, E. (1991). *Ordet fanger. Bibelen og vår tid*, Oslo: Universitetsforlaget.

Blomgren, D. (1979). *Prophetic Gatherings in the Church. The Laying on of Hands and Prophecy.* Portland, Oregon.

Dahl, N.A. (1966). Ordets vekst. I: *Norsk Teologisk Tidsskrift*, nr. 1, 1966 (Vol. 67), side 32–46.

Dahl, Ø. (2001). *Møter mellom mennesker. Interkulturell kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Fee, G.D. (1987). *The First Epistle to the Corinthians.* Grand Rapids, Michigan/ Willian B. Eerdmans Publishing Company.

Fridrich, G. (ed.), (1967). *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, Grand Rapids: London: Eerdmans, side 793–799.

Gibbs, E. (2000). *Church Next. Quantum Changes in How We Do Ministry*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Green, J. B. m.fl. (ed.), (2003). *Narrative Reading, narrative preaching: Reuniting New Testament Interpretation and Proclamation.* Grand Rapids: Baker.

Grudem, W. A. (1988a). Why Christians Can Still Prophecy. In: *Christianity Today,* Sept 16.

Grudem, W. A. (1988b/2000). *The gift of prophecy: in the New Testament and today*. Wheaton, Illinois: Crossway.

Hanssen, O. C. (1973). *Formaningene i Det nye testamentet.* Oslo: Credo Forlag.

Hegstad, H. (2003). Hva er menighetsutvikling? *Halvårsskrift for praktisk teologi, 20*(1), side 4-9.

Hiebert, H. (1985). *Anthropological Insights for missionaries.* Grand Rapids, Mich.: Baker.

Hiebert, P.G. (1994). *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids: Baker Books.

Hill, D. (1979). *New Testament Prophecy.* Bristol: Marshall Morgan & Scott.

Hull, W. E. (2006). *Strategic Preaching. The Role of the Pulpit in Pastoral Leadership*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

Kittel, G. (ed.), (1964): *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. II, Grand Rapids/London: Eerdmans, side 138-148; 163-165.

Kittel, G. (ed.) (1965): *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. III. Grand Rapids: London: Eerdmans, side 703-717.

Mounce, R.H. (1993). Preaching, kerygma. In: Hawthorne, G.F. og R.P. Martin (eds.). *Dictionary of Paul and his Letters*. Downers Grove/ Leicester: InterVarsity Press, side 735-737.

Prichard, G.A. (1996). *Willow Creek Seeker Services. Evaluating a New Way of Doing Church.* Grand Rapids: Baker Books.

Robeck, C.M. (1993). Prophecy, Prophesying. I: G.F. Hawthorne og R.P. Martin (eds.). *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove/ Leicester: InterVarsity Press, side 755-762.

Råmunddal, L. (1991). *Etter nytestamentlig mønster. En studie av menighetssyn og ordningsforståelse i norske frimenighetssamfunn*. Oslo: Ansgar Forlag.

Råmunddal, L. (1995). *Hør hva Ånden sier til menigheten*. Kristiansand: Ansgar Teologiske Høgskole.

Råmunddal, L. (2013). Menighetsutvikling og spiritualitet. Om utvikling av menighetsspiritualitet i lys av Urban Holmes' spiritualitetstypologi og Miroslav Volfs ekklesiologi. I: H.M.T. Schuff, R. Salvesen og H. Hagelia (red.). *Forankring og fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913-2013*. Kristiansand: Portal Forlag.

Skjevesland, O. (1981). *Broen over 2000 år. Bidrag til prekenlæren*. Oslo: Luther Forlag.

Skjevesland, O. (1993). *Huset av levende steiner. En teologi for menighetsbygging*. Oslo: Verbum.

Skjevesland, O. (1995). *Det skapende ordet. En prekenlære*. Oslo: Universitetsforlaget.

Stott, J. (1983). *I Believe in Preaching*, London/Sydney/Auckland: Hodder & Stoughton.

Aakerlund, T. (2014): Preaching as Christian Leadership: The Story, The Sermon, and the Prophetic Imagination. In: *Journal of Religious Leadership*, Vol. 13, No. 1, Spring 2014.

Bibliografi

Ackerman, J. (1994). *Spiritual Awakening: A Guide to Spiritual Life in Congregations*. Herndon, Virginia: The Alban Institute.

Ackerman, J. (2001): *Listening to God: Spiritual Formation in Congregations*. Herndon, Virginia: The Alban Institute.

Akerø, H.A. (2009). *Det hellige som sentralbegrep i religion. En religionsfilosofisk analyse av Rudolf Ottos og Manfred Josuttis' religionsfenomenologiske hellighetsforståelse og dens relevans for kristen teologi*. School of Mission and Theology, Dissertation Series – Volume 8.

Alfsvåg, K. (2004). Kirkens vesen og vekst: Teologiske perspektiver på nyere kirkeveksttenkning. I: *Norsk tidsskrift for misjon* 1/2004, side 31-44. Oslo: Egede-instituttet.

Andersen, L. (2006). *Teksten og tiden. En midlertidig bok om forkyndelsen*. Bind 1 og 2, Fredericia: Lohse.

Anderson, N. (1996). *The Steps to Freedom in Christ*. Ventura, Calif.: Gospel Light.

Anderson, N. og C. Mylander (1994). *Setting Your Church Free: A Biblical Plan to Help Your Church.* Ventura, Calif.: Regal Books.

Anderson, N. (1990). *The Bondage Breaker*. Eugene, Ore.: Harvest House.

Andersson, G. (2014). *To Live the Biblical Narratives: Pentecostal Autobiographies and the Baptism in the Spirit.* Pentecostal Studies, 13:1.

Arnold, C. E. (1997). *3 Crucial Questions about Spiritual Warfare*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

Asheim, I. (1976). Erfaring. Bemerkninger til et forsømt teologisk tema. I: I. Ellingsen (red.). *Med kall fra Gud og kirken.* Oslo: Luther Forlag.

Asheim, I. (1979). Den samfunnsvitenskapelige metode og teologiens normproblem. *Kirken og samfunnet. En konferanserapport.* NAVF.

Askeland, H. (1994). Menigheten som organisasjon. I: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 7(1), 42–56.

Askeland, H. (1996). Organisasjonsfaglig tilnærming til den lokale kirke. En presentasjon og drøfting av aktuelle bidrag. I: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 9(1), 47–66.

Askeland, H. (1999). Moderne ledelsesteorier og ledelsesmodeller. I: *Tidsskrift for og Kirke*, 70(1), 30-42.

Askeland, H. (2001). *Planlagt utvikling. En veileder for lokalt kirkelig planarbeid*. Oslo: Kirkens arbeidsgiverorganisasjon. KA-perspektiv (1).

Askeland, H. (2003). Kirken i samfunnet – samfunnet i kirken. Organisasjons-sosiologiske perspektiver på menighetsutvikling og endring. I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* (1), 56–66.

Audi, R. (ed.), (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Aune, D. E. (1983). *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*. Grand Rapids, Michigan: Willian B. Eerdmans Publishing Company.

Austgard, K. (2004). Hva er en erfaring? En hermeneutisk, filosofisk undersøkelse av fenomenet erfaring i lys av Gadamers hermeneutiske filosofi og Kari Martinsens omsorgsfilosofi. I: *Norsk tidsskrift for sykepleieforskning,* 2, 3–13.

Austnaberg, H. (2006) *Shepherds and demons: a study of exorcism as practiced and understood by shepherds in the Malagasy Lutheran Church*, Doktoravhandling. Misjonshøgskolen, Stavanger.

Bae, B., J.E. Waastad, A.-L. Løvlie Schibbye (red.), (1992). *Erkjennelse og anerkjennelse: Perspektiv på relasjoner.* Oslo: Universitetsforlaget.

Banks, R. (1980). *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Historical Setting.* Exeter: The Paternoster Press.

Barbosa da Silva, A. (1982). *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem. An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in particular.* Malmö: CWK Gleerup.

Barbosa da Silva, A. (1998/99). Relationen mellan dogmatik och etik. En analys av det dubbla kärleksbudets dubbla plikter, deras inbördes relation och funktion i kristen etik. I: *Misjon og teologi*. Årsskrift for Misjonshøgskolen 1998/1999, side 115-153.

Barbosa da Silva, A. (2002). Mission eller dialog? – en kritisk analys av kontroversen mission eller dialog ur kunskapsteoretisk och etisk synvinkel. I: T. Nygren (red.) (2002). *En värld – en religion? Religionsteologisk reflektion*. Johannelunds teologiske skriftserie nr 3-4, 2002. Årgång 8, side 43-67.

Barbosa da Silva, A. (2013). Sammenhenger mellom psykologi, religion og helse. I: H.M.T. Schuff, R. Salvesen og H. Hagelia (red.). *Forankring og*

fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913-2013. Kristiansand: Portal, side 272-293.

Barbosa da Silva, A. (red.), (2006/2010). *Etikk og menneskesyn i helsetjeneste og sosialt arbeid.* Oslo: Gyldendal Akademisk.

Barbosa da Silva, A,. (2016). Three Main Approaches to Philosophy of Religion. I: A. Eikrem & A.O. Søvik (eds.) *Talking Seriously About God. Philosophy of Religion in the Dispute between Theism and Atheism. Nordic Study in Theology, Nordische Studien zer Theologie*, Vol. 4. Wien: Lit Verlag GmbH&Co.KG, page 107-127.

Barbosa da Silva, A. og Andersson, M. (1993/1996). *Vetenskap och människosyn i sjukvården. En introduktion till vetenskapsfilosofi och vårdetik.* Stockholm: SHSTF. FoU Rapport nr 40.

Barr, J. (1984). *Escaping from Fundamentalism*. London. SCM Press Ltd.

Bass, D. (ed.), (1997/2010). *Practicing our Faith. A Way of Life for a Searching People*, John Wiley & Sons, Inc./Jossey-Bass (A Wiley Imprint): San Francisco, CA.

Bass, D.B. (2004). *The Practicing Congregation. Imagining a New Old church*. Herndon, Virginia: The Alban Institute.

Beauchamp, T. L. and Childress, J. F. (2013). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press.

Berentsen, J.-M., Engelsviken, T., & Jørgensen, K. (Eds.). (1994). *Missiologi i dag*. Oslo: Universitetsforlaget.

Berentsen, J.-M. (1981). Kirkevekst – en orientering og kritisk vurdering. I: *Norsk tidsskrift for misjon,* 35(3), side 135-155.

Bergem, A. (1987). *Himmelen på forskudd? Oppgjør med framgangsteologien*. Oslo: Luther/Credo.

Bergström, L. (1998). Relativism. I: *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 1998.

Beyer, H.W. (1964). Begrepene *diakonos* og *episkopos*. I: G. Kittel (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. II, Grand Rapids: London: Eerdmans, side 81-93; 615–622.

Birkedal, E., H. Hegstad og T.S. Lannem (red.), (2012). *Menighetsutvikling i folkekirken: Erfaringer og muligheter.* Oslo: IKO-Forlaget.

Birkeland, K. (2013). *Herfra og videre. I hvilke områder av menighetens liv finnes det drivkrefter som kan påvirke en menighetsutviklende prosess i Grimstad Misjonsmenighet*. Masteravhandling i praktisk teologi, levert ved Ansgar Teologiske Høgskole.

Bittlinger, A. (1974). *Gifts and Ministries*. London: Hodder and Stoughton.

Blomgren, D. (1979). *Prophetic Gatherings in the Church. The Laying on of Hands and Prophecy*. Portland, Oregon.

Bonhoeffer, D. (1981). *Menigheten, Kristi synlige legeme*. Gyldendal/Tusenfryd Forlag.

Borgen, P. og B. Haraldsø (red.), (1993). *Kristne kirker og trossamfunn*. Trondheim: Tapir.

Bornkamm, G. (1964): Begrepet *presbýteros*. I: G. Kittel (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament,* Vol. VI, Grand Rapids: London: Eerdmans, side 651–680.

Breistein, I.F. (2002). *Norske frikirker: moderne i form, ortodokse i teologi?* Artikkelkommentar på seminar om lavkirkelighet, frikirkelighet og arbeiderbevegelse i regi av Norges Frikirkeråd 2002.

Browne, S. (2002). Preaching That Forsters 'Ecclesial' Identity. I: *inSpire*, summer/fall 2002.

Browning, D.S. (1996). *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Propolsals*. Minneapolis: Fortress Press.

Brunstad, P.O. (1998). Empiri i teologien? En prinsipiell drøfting av betydningen av empirisk basert kunnskap for systematisk-teologisk tenkning. I: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 1–2.

Brunvoll, A. (1989). *Den norske kirkes bekjennelsesskrifter*. Oslo: Lunde forlag

Burnett, D.G. (2002). Spiritual Conflict and Folk Religion. In: *Deliver Us from Evil. An Uneasy Frontier in Christian Mission* (ed.): A. Scott Moreau, T. Adeyemo, D.G. Burnett, B.L. Myers and Y. Hwa. California: MARC, World Vision Publications Monrovia.

Burtchaell, J. Tunstead (1992). *From Synagogue to Church. Public services and offices in the earliest Christian communities.* Cambridge University Press.

Baasland, E. (1991). *Ordet fanger. Bibelen og vår tid*. Oslo: Universitetsforlaget.

Baasland, E. (1993). Ledelsesstrukturer i den eldste kirke. I: P.-O. Gullaksen, T. Austad, E. Fougner og O. Skarsaune (red.). *Reform og Embete. Festskrift til Andreas Årflot på 65-årsdagen den 1. juli 1993.* Oslo: Universitetsforlaget.

Carroll, J. W. (2000). *Mainline to the Future. Congregations for the 21st Century*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Carson, D.A. (1994). When is spirituality spiritual? Reflections on some problems of definition. *Journal of the Evangelical Society*, 37/3 (september 1994).

Church Leadership Handbook (1996). New, expanded edition. South Barrington, IL: Willow Creek Association.

Clarke, A.D. (1993). *Secular and Christian Leadership in Corinth: a Socio-historical and Exegeitical Study of 1 Corinthians 1–6*, Leiden: E.J. Brill (Arbeidten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 18).

Clarke, A.D. (1998). «Be Imitators of Me»: Paul's Model of Leadership. I: *Tyndale Bulletin 49* (1998), side 329–360.

Clarke, A.D. (2000). *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers*. (First-Century Christians in the Greaco-Roman World). Grand Rapid: Cambridge: Eerdmans.

Clarke, A.D. (2008). *Called to Serve: A Pauline Theology of Church Leadership.* London: T&T Clarke (Library of New Testament Studies).

Clausen, V. (2012). *Alle sammen. En håndbok i generasjonsgudstjenester*. Oslo: Misjonsforbundet UNG.

Cox, H. (1988). *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*. Oak Park: Meyer Stone.

Dahl, N.A. (1966). Ordets vekst. I: *Norsk Teologisk Tidsskrift*, nr. 1, 1966 (Vol. 67), side 32–46.

Dahl, N.A. (1970). Gis det noe normativt i de nytestamentlige menighetsformer? *Luthersk kirketidende* 19/1970, side 434–441.

Dahl, Ø. (2001). *Møter mellom mennesker. Interkulturell kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Dahle, L. (2001). Acts 17:16-34. An Apologetic Model Then and Now? *Open University*, UK, 2001.

Dawn, M.J. (1995). *Reaching Out without Dumbing Down: A Theology of Worship for the Turn-of-the-Century Culture.* Grand Rapids: Eerdmans.

Denzin, N.K. & Y.S. Lincoln (eds.), (2008). *The Landscape of Qualitative Research*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Diesen, I. (1985). *Veien videre. Det Norske Misjonsforbund 1884–1984*. Oslo: Ansgar forlag.

Diesen, I. (1994). *Norsk vekkelseshistorie gjennom 1000 år*. Hovet: Hermon forlag.

Dodd, C. H. (1928). *The Authority of the Bible – A Contribution to the Philosophy of Revelation.* London: Nisbet & Co. Ltd.

Dokka, T. Skard (2000). Anvendt ekklesiologi. I: *Sine nomine,* 2 (1), side 4–5. Universitetet i Oslo.

Dow, G. (1991). *Those Tiresome Intruders: Sharing Experience in the Ministry of Deliverance,* Grove Pastoral Series No. 41, Bramcote/Nottingham: Grove Books Limited.

Dow, G. (2003). *Explaining Deliverance*. Tonbridge/Kent: Sovereign World Ltd.

Dulles, A. (2002). *Models of the Church*. (expanded edition), Image Books: Doubleday.

Dunn, J. D.G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark.

Dunn, J.D.G. (1970). *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*, London: SCM Press LTC.

Dunn, J.D.G. (1975/1977). *Jesus and the Spirit*. *A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Dunn, J.D.G. (1977/2006). *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity.* London: SCM Press (Third Edition).

Edvardsen, A. (1978). *Gjenopprettelsen*. Kvinesdal: Logos.

Eidberg, P. (1998). «*Det folk som kalles baptister*». *En undersøkelse av Det Norske Baptistsamfunns bakgrunn, tilblivelse, historie og egenart til jubileet i 1902*. Stabekk.

Eide, Ø. (2003). Sjelesorg i møte med «onde ånder» i Etiopia. Et forsøk på å forstå. I: *Tidsskrift for teologi og kirke, 3/2003,* 74. årgang, Universitetsforlaget.

Engedal, L.G. (2007). Bokanmeldelse av Christian A. Schwarz' bok (2005): Nådegavenes 3 farger. Et treenighetsperspektiv på hvordan du kan oppdage og utvikle dine nådegaver. I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi 2/2007.*

Engelsviken, T. (1978). *Besettelse og åndsutdrivelse – i Bibelen, historien og vår egen tid*, Oslo: Lunde Forlag i samarbeid med Credo Forlag.

Engelsviken, T. (1994). Misjon og kultur, i: J.-M. Berentsen, T. Engelsviken, & K. Jørgensen (red.), *Missiologi i dag* (pp. 225:242).

Engelsviken, T. (2004). Den misjonale kirke og utfordringen fra kirken i sør. I: T. Engelsviken og K.O. Sannes (red.): *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag*. Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet, side 69–92. Tapir Akademisk Forlag: Trondheim.

Engelsviken, T. (2008). Spiritual Conflict. A Challenge for the Church in the West with a view to the Future. I: C.E. Van Engen, D. Whiteman, J.E. Woodberry (eds.): *Paradigm Shifts in Christian Witness. Insights from Anthropology, Communication, and Spiritual Power.* Maryknoll, New York: Orbis Books.

Engelsviken, T. and A. Scott Moreau (ed.), (2000). *Spiritual Conflict in Today's Mission. A Report from the Consultation on «Deliver Us From Evil»*. Lausanne Occasional Paper 29, Association of Evangelicals of Africa – Lausanne Committee for World Evangelization.

Engelsviken, T. og Skarsaune, O. (2002). Spiritual Conflict in the History of the Church. I: A. Scott Moreau, T. Adeyemo, D.G. Burnett, B.L. Myers, and Y. Hwa (eds.). *Deliver Us from Evil. An Uneasy Frontier in Christian Mission.* California: MARC, World Publications Monrovia.

Fee, G. D. (1994). *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Paternoster Press: Carlisle, Cumbria.

Fee, G.D. (1987). *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan/ Willian B. Eerdmans Publishing Company.

Fee, G.D. (1993). Gifts of the Spirit. I: G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid. (eds.). *Dictionary of Paul and his Letters*, side 339-347. Downers Grove, Leichester: InterVaristy Press.

Fee, G.D. (1996). *Paul, the Spirit, and the People of God*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Fjeld, B.Ø. (2012). Å telle de andre. En felles bestrebelse på frikirkelig statistikk. I: I.F. Breistein og I.M. Høeg (red.). *Religionsstatistikk og medlemsforståelse*. Trondheim: Akademika Forlag

Fjeld, B.Ø. (2016). Kulturrelevans og menighetsutvikling, En analyse av spenningen mellom Kristus og kultur, og betydningen av kulturrelevans for menighetsutvikling. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology* 3 (2016).

Frankena, W. K. (1973). *Ethics.* New Jersey, Englewood: Prentice-Hall, Inc.

Fridrich, G. (ed.), (1967). *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. V, side 793–799. Grand Rapids: London: Eerdmans.

Friedrich, G. / Bromiley, G. W. (1972). Begrepet *teleios*. I: *Theological Dictionary of the New Testament* (TDNT), Volume VIII. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

Furseth, I. (2002). Fremveksten av lavkirkelighet, frikirkelighet og arbeiderbevegelse. Likheter og forskjeller. *Foredrag holdt ved seminar om temaet «Frikirkelighet, lavkirkelighet og arbeiderbevegelse» i regi av Norges Frikirkeråd*, 2002.

Føllesdal, D. og L. Walløe (2000). *Argumentasjonsteori, språk og vitenskaps-filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Gadamer, H.-G. (2010). *Sannhet og metode. Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Oslo: Bokklubben.

Galindo, I. (2004). *The Hidden Life of Congregations: Discerning Church Dynamics*. Herndon, Virginia: The Alban Institute.

Gerhard, F. (ed.), (1971). Begrepet *kosmos*. I: *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume VII, GrandRapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Getz, G. A. (1984). *Sharpening the Focus of the Church. The Church Seen Through Three Lenses: New Testament Principles.* Church History and Contemporary Needs. Wheaton: Victor Books Publisher.

Gibbs, E. (2000). *Church next. Quantum changes in how we do ministry*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Gibbs, E. and Bolger, R.K. (2005). *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Gittier, E. (1963): Is justified true belief knowledge? In: *Analysis 23*, side 121-123.

Goppelt, L. (1981). *Theology of the New Testament*. Volume 1. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Goppelt, L. (1982). *Theology of the New Testament*, Volume 2. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company.

Green, J. B. m.fl. (ed.), (2003). *Narrative Reading, narrative preaching: Reuniting New Testament Interpretation and Proclamation*. Grand Rapids: Baker.

Gregersen, N.H. (2004). Critical Realism and Other Realisms. I: R.J. Russell (ed.), *Fifty years in science and religion,* side 77–95. Aldershot, UK; Ashgate.

Groothuis, D. (2000). *Truth Decay. Defending Christianity Against the Challenge of Postmodernism*. Downers Grove, Illinois and Leicester, England: InterVarsity Press.

Grudem, W. A. (1988a). Why Christians Can Still Prophecy. I: *Christianity Today*, Sept 16.

Grudem, W. A. (1988b/2000). *The gift of prophecy: in the New Testament and today*. Wheaton, Illinois: Crossway.

Guder, D. L. (red.) (1998). *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Guinness, O. (1994). *Fit Bodies, Fat Minds. Why Evangelicals don't think and what to do about it*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

Gumbel, N. (1995). *Livsviktige spørsmål. En praktisk innføring i kristen tro*. Ottestad: Prokla-Media.

Guthrie, D. (1981). *New Testament Theology*, Leicester, Downers Grove: Inter-Varisty Press

Gärtner, B. (1955). *The Areopagus Speech and Natural Revelation*. Uppsala and Lund: CWK Gleerup; Copenhagen: Ejnar Munksgaard.

Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge Massachusetts and London: Harvard University Press.

Hagin, K.E. (1978). *Hvordan du kan bli ledet av Guds Ånd*. Hvittingfoss: Agape/Logos

Haglund, D. (1987). Suprarational kunskap. I: O. Franck, E. Herrmann, M. Holmberg, B. Sahlin och P. Thalén (red.). *Mystik och verklighet. En festskrift til Hans Hof*, side 105-119. Delsbo: Bokförlaget Åsak.

Hahn, C. A. (2001). *Uncovering Your Church's Hidden Spirit*. Herndon: The Alban Institute.

Halvorsen Hougsnæs, M. (2004). Kirkesyn og kirkeledelse. I: *Halvårskrift for praktisk teologi*, 24(2), 15–25.

Hanssen, O. C. (1973). *Formaningene i Det nye testamentet*. Oslo: Credo Forlag.

Hare, J. E. (2000). Kant on recognizing our duties as God's commands. I: *Faith and Philosophy*, Vol 17, Nr. 4, Oktober 2000, side 459-478.

Hart, J.F. (1997). The Gospel and Spiritual Warfare: A Review of Peter Wagner's «Confronting the Powers». I: *Journal of the Grace Evangelical Society*, Spring 1997 – Volume 10:18.

Hauge, L.S. (2001). *Vitenskap og sannhet, En innføring i vitenskapsfilosofi*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Heelas, P., S. Lash and P. Morris (eds.), (1996). *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity.* Oxford: Blackwell

Hegstad, H. (1996). *Folkekirke og trosfellesskap. Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske menigheter*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag (KIFO Perspektiv nr. 1).

Hegstad, H. (1998). Praktisk teologi som empirisk teologi. Forholdet mellom teologi og empiri hos Johannes A. van der Ven. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 15(1), 16–27.

Hegstad, H. (2002). Ekklesiologi mellom teori og praksis. I: J.-O. Henriksen, G. Heiene og S.O. Thorbjørnsen (red.): *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr.theol. Torleif Austad på 65-årsdagen* (side 171–180). Oslo: Verbum.

Hegstad, H. (2003). Hva er menighetsutvikling? I: *Halvårsskift for praktisk teologi*, 20(1), 4–9.

Hegstad, H. (2006). Erfaringsspørsmålet i Leiv Aalens teologi. I: *Tidsskrift for teologi og kirke*, 4.

Hegstad, H. (2007a). Bokanmeldelse av Christian A. Schwarz' bok: Fargelegg din verden med Naturlig menighetsutvikling. Å erfare alt det Gud har skapt deg til å være. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi,* 24 (2), side 64–66.

Hegstad, H. (2007b). Menighetsutvikling på amerikansk. I: *Halvårsskift for praktisk teologi*, 24 (2), side 14–23

Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. KIFO Perspektiv, Tapir Akademisk forlag, Trondheim.

Hegstad, H., E. Birkeland og T. Skorpe Lannem (red.) (2012). *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter.* Oslo: Prismet bok.

Henriksen, J.O. (1994). *Guds virkelighet. Kristen dogmatikk*. Oslo: Luther forlag

Hick, J. (1963). *The Philosophy of Religion*. Englewood: Princeton-Hall.

Hick, J. (1975). *Religionsfilosofi*. Stockholm: Awe/Gebers.

Hiebert, H. (1985). *Anthropological Insights for missionaries*. Grand Rapids, Mich.: Baker.

Hiebert, P.G. (1994). *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

Hiebert, P.G. (2000). Spiritual Warfare and Worldview. I: *Evangelical Review of Theology* 24-3, side 240-256.

Hill, D. (1979). *New Testament Prophecy*, Bristol: Marshall Morgan & Scott.

Hodne, H. (1999). *Restaurasjonsteologi. En undersøkelse av restaruasjons-teologiens hovedinnhold, historiske røtter og fremvekst, med særlig vekt på England og Norge*. Hovedfagsoppgave i kristendomskunnksap. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.

Hollenweger, W.J. (1997). *Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Holmes, U.T. (2002). *A History of Christian Spirituality: An Analytical Introduction*. Harrisburg: Morehouse Publiching.

Holmgren, M., B. Sahlin og P. Thalén (red.) (1987). *Mystik och verklighet. En Festskrift til Hans Hof*. Delsbo: Åsak.

Holte, R. (s.a.). *På väg mot trons centrum. Rapporter från Faith and Order-konferansen i Montreal. Utgivna av Svenska Faith and Order-kommittén genom Torsten Bergsten*. Stockholm: Gummerssons Bokförlag.

Hospers, J. (1995). *An Introduction to Philosophical Analysis*. London: Routledge.

Hull, W. E. (2006). *Strategic Preaching. The Role of the Pulpit in Pastoral Leadership*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

Hwa, Y. (1997). *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*. Regnum Books International/Paternoster Publishing.

Hybels, B. (1997). *Levende kirke. Historien om Willow Creek*. Oslo: Luther Forlag.

Hybels, L. & B. (1995). *Rediscovering Church. The Story and Vision of Willow Creek Community Church*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

Hygen, J. (1977). *Trekk av religionsfilosofien*. Oslo: Land og Kirke/Gyldendal Norsk Forlag A/S.

Jacobsen, D.I. (2004). *Organisasjonsendringer og endringsledelse*. Kristiansand: Fagbokforlaget.

Jensen, P. og Ulleberg, I. (2011). *Mellom ordene. Kommunikasjon i profesjonell praksis*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Jenssen, J. I. (1995). *Kirkevekst*. Oslo: Rex Forlag.

Jenssen, J. I. (2015). Inspirational Sources for Church Development. A Discussion of Selected Topics from the Church Growth Movement

and from Offshoots that Arose in its Wake. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology,* 2 (2015).

Jenssen, J. I. (2016). Hvordan bør menigheter arbeide med endring? En drøfting av relevansen av organisasjonsteoretiske perspektiver for endringstiltak i menigheter. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 3 (2016).

Jenssen, J. I. (2018). Leadership and church identity. A discussion of how leadership in the local church can help to realize the true nature of the church. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology,* 5 (2018).

Jenssen, J. I. (2019). How Can Strategic Leadership be Applied to the Development of the Local Church? A Discussion of Content and Process. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology,* 6 (2019).

Jenssen, J. I. og Augland, Ø. (1996). *DAWN-rapport for Vest-Agder*.

Jenssen, J.I., L. Råmunddal og A. Barbosa da Silva (red.), (2013/2019). *Perspektiver på menighetsutvikling og endringsledelse. Studiekompendium form master i ledelse og menighetsutvikling.* Ansgar Teologiske Høgskole

Jenssen, J. I. og Birkeland, K. (2014). Ledelse, organisering og nådegaver i menigheter. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 1 (2014).

Jørgensen, J.P. (2014). *Når troen setter spor. Hjelp til å arbeide med din troshistorie*. Oslo: Luther Forlag.

Jørgensen, K. (1991). *Visjon og hverdag. Lederskap i misjon og menighet*. Oslo: Verbum

Jørgensen, K. (2004). Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonal ekklesiologi. I: T. Engelsviken og K.O. Sannes. *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag*. Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet, side 51–68. Tapir Akademisk Forlag: Trondheim.

Jørgensen, K. (2012). *Equipping for Service. Christian Leadership in Church and Society*. Oxford: Regnum Books International.

Kaufman, T. S. (2011). *A new old spirituality? A qualitative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway.* Sammendrag avhandling for graden PhD ved disputas 4.nov.2011. http://www.mf.no/doc//Aktiviteter/Disputaser/2011/Kaufman%20Sammendrag%20avhandling.pdf. (Lesedato 10. august 2012).

King, P. (1987). *Leadership Explosion: Maximizing Leadership Potential in the Church*. London: Hodder and Stoughton.

King, P.L. (2004). A Historical Survey of Belief and Practice regarding Deliverance of Demonized Christians. I: *Refleks* 3-1, 2004:53-65.

Kittel, G. (ed.) (1965): Theological Dictionary of the New Testament, Vol. III, side 703-717. Grand Rapids: London: Eerdmans.

Kittel, G. (ed.), (1964): Theological Dictionary of the New Testament. Vol. II, side 138-148; 163-165. Grand Rapids/London: Eerdmans

Knight III, H.H. (1997). *A Future for Truth. Evangelical Theology in a Postmodern World*. Abingdon Press, Nashville.

Kraft, C. (1989). *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of the Supernatural*. Ann Arbor, Mich.: Vine Books.

Kraft, C. (1992). *Defeating Dark Angels: Breaking Demonic Oppression in the Believer's Life*. Ann Arbor, Mich.: Vine Books.

Kraft, C. (1993). *Deep Wounds Deep Healing. Discovering the Vital Link between Spiritual Warfare and Inner Healing.* Ann Arbor, Michigan: Servant Publications.

Krause, D. (2000) Norsk misjon ved århundreskiftet: hvem, hva, hvor, hvor mye? Årsstatestikk 1999 fra Norsk Misjonsråd. I: *Norsk tidsskrift for misjon*, nr. 4/2000.

Kvamme, K. (2014). Individualister kan bli gode menighetsbyggere. Intervju med Karl Inge Tangen. I: *STREK 1*: 2014.

Küng, H. (1976). *The Church*. Garden City, New York: Image books/ Doubleday & Company, Inc.

Küng, H. (1978). *On Being a Christian*. New York: Pocket Book (A Vallary Book).

Küng, H. (1995). *Christianity: Essence, History, Future*. New York.: Continuum.

Kärkkäinen, V.-M. (2002). *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectiveson Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission.* (Edited by Amos Yong). Lanham, Maryland: University Press of America, Inc.

Kärkkäinen, V.M. (2002). *An Introduction to Ecclesiology. Ecumenical, Historical & Global Perspectives*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.

Ladd, G.E. (1974/1983). *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company.

Lahr, C. (1968). *Manual de Filosofia. Resumido adaptado do «Cours de Philosophie» [Manual of Philosophy. Resumed and adapted from « Course of Philosophy»].* Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

Langdridge, D. (2006). *Psykologisk forskningsmetode. En innføring i kvalitative og kvantitative tilnærminger.* Trondheim: Tapir.

Larson, R. (1946). *Frikyrkoperspektiv*. Stockholm: Misjonsförbundet.

Laugerud, T. (1999) Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid: Betenkning til kirkemøtet 1999, http://kirken.no/?event=doLink&famID=6923. (Lest 10.0213).

Lausanne-pakten (1974). Opptrykk på norsk: Den norske Lausanne-komité.

Lewis, C.S. (1977). *The Pilgrim's Regress. An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism*. Glasgow: Collins Fount Paperbacks.

Lewis, C.S. (1982). *Att sila mygg och svälja kameler*. Örebro: Bokförlaget Libris.

Lewis, C.S. (1983). *Djevelen dypper pennen*. Oslo: Luther Forlag/Credo Forlag.

Lorentsen, S. og Sjølie, R. (red.), (2000). *Tid for tro. Evangelisering i et nytt årtusen*. Oslo: Genesis

Lowe, C. (1998). *Territorial Spirits and World Evangelization. A biblical, historical and missiological critique of Strategic-Level Spiritual Warfare*. OMF International.

Lübcke, P. (red.) (1988). *Filosofilexikonet*. Stockholm: Bokförlaget Forum.

Lønning, P. (1989). *Kristen tro. Tradisjon og oppbrudd*. Oslo: Universitetsforlaget/Det blå bibliotek.

Løvli, B. (1985). *En menighet blir til. En veiledning i menighetsplantning*. Oslo: Norsk Luthersk Forlag A/S.

MacDonald, M.Y. (1988). *The Pauline Churches. A Sosio-historical Study of Institutionalisation in the Pauline and Deutro-Pauline Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Magelssen, M. (2013). Kristen bioetikk på defensive. I: *Etikk i praksis*, Vol. 7, 2013, Nr 5, side 1-9. I: http://www.akademikaforlag.no/content/etikk-i-praksis-vol-7-2013-nr-2. (Lesedato 20.09.13).

Marsden, G.M. (1991). *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

McGavran, D. (1970). *Understanding Church Growth*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

McGrath, A. (1996). *A Passion for Truth. The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

McGrath, A.E. (1998). *Historical theology. An introduction to the history of Christian Thought*. Oxford: Blackwell Publishers.

McGrath, A. E. (1999). *Christian Spirituality. An introduction*. Malden, Massachusetts: Blackwell.

McKnight, S. (2007). Five Streams of the Emerging Church. Key elements of the most controversial and misunderstood movement in the church today. Hentet 13.01.2010: http://www.christianitytoday.com/ct/2007/february/11.35.html?start=1. (Lesedato 13.01.2010).

Meeks, W.A. (1983). *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. Yale University Press: New Haven and London.

Mettinger T.N.D. (1988). *In search of God. The meaning and Message of the everlasting names*. Philadelphia: Fortress Press.

Miller, D.E. (1999). *Reinventing American Protestantism: Christianity in the new millennium* (rev. utg.). Berkeley: University of California Press.

Minear, P.S. (1960). *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: The Westminster Press

Moe, O. (1956): *Paulus' brev til Efeserne. Innledet, oversatt og fortolket*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).

Molland, E. (1957). Vekkelse. I: *Nordisk teologisk uppslagsbok for kyrka och skola*. Lund: C.W.K. Gleerups Förlag / København: Ejnar Munkgaard. Bind III, side 1119–1123.

Molland, E. (1961). *Konfesjonskunnskap. Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn* (2. rev. utg.). Oslo: Land og Kirke.

Molland, E. (1976): *Kristenhetens kirker og trossamfunn*. Oslo: Gyldendal norsk forlag.

Moltmann, J. (1993). *The Church in the Power of the Spirit*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Mounce, R.H. (1993). *Preaching, kerygma*. I: G.F. Hawthorne og R.P. Martin (eds.). *Dictionary of Paul and his Letters*, side 735-737. Downers Grove/ Leicester: InterVarsity Press.

Murphy, N. (1997). *Anglo-American Postmodernity. Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics*. Colorado and Oxford: Westview Press.

Mæland, J.O. (1976). *Riket er nær*. Oslo: Lunde Forlag.

NaMu arbeidshefte for Grimstad Misjonsmenighet, 2006.

Nee, W. (1957). *Sit, Walk, Stand.* London: Victory Press.

Nelson, A. & Appel, G. (2000). *How to Change Your Church (without killing it).* Nashville, Tennessee: W Publishing Group.

Netland, H. (2001). *Encountering Religious Pluralism. The Challenge to Christian Faith & Mission*. Nottingam: IVP Academic, Apollos.

Niebuhr, H. R. (2001). *Christ and Culture*. San Francisco: HarperCollins.

Nilsen, O. (1981). *…og Herren virket med. Pinsebevegelsen gjennom 75 år*. Oslo: Filadelfiaforlaget.

Nilsson, F. (1988). *Parakyrkligt. Om business och bön i Sverige*. Stockholm: Verbum.

Nordenstam, Tore (1984). *Fra «er» til «bør». Etiske grunnlagsproblemer i et pragmatisk perspektiv*. Oslo: Solum Forlag.

Nordlander, A. (1984). *Korsets mysterium*. Oslo: Lunde.

Nordlander, A. (2002). En analys och kritisk granskning av Sigtunagruppens tio punkter. I: T. Nygren (red.), (2002). *En värld – en religion? Religionsteologisk reflektion*. Johannelunds teologiske skriftserie, Nr 3-4, 2002. Årgång 8, side 68-81.

Ousland, G. (1978). *Vekkelsens retninger i norsk kirkeliv*. Oslo: Luther Forlag.

Peretti, F. (1986). *This present Darkness*. Westchester, Ill.: Crossway.

Peretti, F. (1989). *Piercing the Darkness*. Westchester, Ill.: Crossway.

Persson, M. (2017). *Kristi kyrka – om kyrkans kännetecken*. Budbäraren

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbarch, B. & Basinger, D. (1991). *Förnuft och religiös tro. En inledning til religionsfilosofin.* Nora: Bokförlaget Nya Doxa.

Pinckaers, S. (1995/2004). *The Sources of Christian Ethics*, (side 452f. og 463f.). Chicago: Catholic University of America Press.

Prichard, G.A. (1996). *Willow Creek Seeker Services. Evaluating a New Way of Doing Church*. Grand Rapids: Baker Books.

Rasmussen, R. (2004). *Misjonerende menighet. Lokal menighetsutvikling i en global kirke*. Oslo: Verbum Forlag.

Reed, A. H. (2011). *Quest for Spiritual Community: Reclaiming Spiritual Guidance for Contemporary Congregations.* New York: T&T Clark International.

Rehnman, S. (2000). *Accomodatio Dei Revelationis* – om Gud som talar barnsligt med oss. I: T. Josephsson, M. Öjermo, E. Röllgärdh (red.). *Med smak av nåd. Hur skall tron utformas och gestaltas idag?,* side 212-227. Örebro: Bokfölaget Libris.

Rengstorf, K.H. (1964). Begrepet *dulos*. I: G. Kittel (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament,* Vol. II, side 270-280. Grand Rapids: London: Eerdmans.

Robeck, C.M. (1993). *Prophecy, Prophesying*. I: G.F. Hawthorne og R.P. Martin (eds.). *Dictionary of Paul and His Letters*, side 755-762. Downers Grove/ Leicester: InterVarsity Press.

Rolfsen, O. (2002). Foredrag på DAWN-konferansen i Vennesla 2002. (Ikke publisert).

Rolfsen, O., Sørensen, S., Edvardsen, A. (2002). *Flere og sunnere menigheter*. Evenskjer: K-vekst forlag.

Romarheim, A. (2004). Åndenes makt. I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi*, nr. 2/2004 – 21. Årgang.

Rommen, E. (ed.), (1995). *Spiritual Power and Missions. Raising the Issues*. Evangelical Missiological Society Series, Number 3, Pasadena, California: William Carey Library.

Roness, A. (1981). *Demonbesettelse. Psykiatriske og teologiske synspunkter.* Oslo: Luther Forlag.

Roxburgh, A.J. (1997). *The Missionary Congregation, Leadership & Liminality*. Pennsylvania: Trinity Press International.

Russell, B. (1968). *Filosofins problem*. Stockholm: Natur och Kultur.

Røvik, K.A. (1998). *Moderne organisasjoner. Trender i organisasjonstenkningen ved tusenårsskiftet*. Bergen: Fagbokforlaget.

Råmunddal, L. (1983). *Enhet og mangfold. Misjonsforbundet i en ny tid*. Oslo: Det Norske Misjonsforbunds Studieråd

Råmunddal, L. (1989). *Den tapte dimensjon. Åndskampen i et bibelsk perspektiv*. Oslo: Ansgar Forslag AS.

Råmunddal, L. (1991). *Etter nytestamentlig mønster. En studie av menighetssyn og ordningsforståelse i norske frimenighetssamfunn.* Oslo: Ansgar Forlag.

Råmunddal, L. (1994). *HØR. Herrens ord til sendebrevsmenighetene i Åpenbaringsboken kapittel 2 og 3 tolket som Åndens budskap til menigheten i dag*. Kristiansand: Ansgar Media.

Råmunddal, L. (1997). *Skjulte ressurser. Elementer til en teologi om menighetens oppbygging, fornyelse og vekst*. Oslo: Rex Forlag.

Råmunddal, L. (red.) (1998). *Bibel og vekkelse. Festskrift til Ingulf Diesen på hans 70-årsdag 26. november 1998.* Akademisk Fagforlag AS / Ansgar Teologiske Høgskole.

Råmunddal, L. (2000). *Disippelliv. Kristusetterfølgelse i lys av Filipperbrevet*. Oslo: Luther Forlag.

Råmunddal, L. (2004). Vekststrategier i norske frikirker. I: T. Engelsviken og K.O. Sannes (red.). *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag*. Oslo: Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet (side 139-156). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Råmunddal, L. (2010): Åndskamp som teologisk problem og utfordring for kirken. Noen praktisk-teologiske refleksjoner inspirert av Paul Hieberts forståelse av forholdet mellom «worldview» og «spiritual warfare». I: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* 2-2010, side 35–47.

Råmunddal, L. (2011a). *Konsept og endring: En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag/KIFO Perspektiv/Church Research Perspectives nr. 22.

Råmunddal, L. (2011b). Er menighetsutvikling «naturlig»? En kritisk drøfting av Chr. A. Schwarz' biotiske kirkevekstparadigme. I: E. Birkedal, H. Hegstad og T. Skorpe Lannem. *Menighetsutvikling i folkekirken: Erfaringer og muligheter*, Oslo: IKO-Forlaget.

Råmunddal, L. (2012). Ideelle menighetsbeskrivelser og medlemsforventninger – teologi eller strategi? En drøfting av ideelle menighets- og medlemsbeskrivelser i nyere menighetsutviklende konsepter. I: I.F. Breistein og I.M. Høeg (red.): *Religionsstatistikk og medlemsforståelse*, Trondheim: Akademika Forlag.

Råmunddal, L. (2013). Menighetsutvikling og spiritualitet. Om utvikling av menighetsspiritualitet i lys av Urban Holms' spiritualitetstypologi og Miroslav Volfs ekklesiologi. I: H.M.T. Schuff, R. Salvesen og H. Hagelia (red.): *Forankring og fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913–2013*. Kristiansand: Portal Forlag.

Råmunddal, L. (2015). Hva handler menighetsutvikling egentlig om? En drøfting av ulike strategkse tilnærminger til menighetsutvikling i lys av en helhetlig ekklesiologisk modell. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, nr. 2/2015, http://sjlt-journal.com/.

Råmunddal, L. (2017): Homo Ecclesiae. Om å være et menighetstilhørende menneske i en individualistisk orientert kultur. I: Haugland Balsenes, A. (red.): *Hva er nå et menneske? Tverrfaglige bidrag*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017.

Sahlberg, G. (2007). Animal magnetism och naturlig församlingstillväxt. I: *Forum för Tro, Kultur och Samhälle,* 2007:1, side 40–43.

Salvesen, R. (2009). Kvinnelige menighetsledere hos Paulus. I: *Her er ikke mann eller kvinne. Om kvinnelige pastorer og leder i evangelikale menigheter*. Oslo: Misjonsforbundet, side 107-138.

Salvesen, R. (2009). Spørsmålet om kvinners ordinasjon og pastortjeneste – en kort historisk og teologisk plassering. I: H.M. Tønnessen Schuff, R. Salvesen og H. Hagelia (red.): *Her er ikke mann eller kvinne. Om kvinnelige pastorer og leder i evangelikale menigheter.* Oslo: Misjonsforbundet, side 13-22.

Salvesen, R. (2013). Når historien tar slutt – en presentasjon og vurdering av evangelikale endetidssyn med spesiell vekt på tidshusholdingslæren. I: H.M.T. Schuff, R. Salvesen, H. Hagelia (red.). *Forankring og fornyelse. Ansgarskolen 1913–2013.* Kristiansand: Portal.

Sandnes, K.O. (1994). *A New Family. Conversation an Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons.* Peter Lang: Bern.

Sandnes, K.O. (1996). *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther Forlag.

Sandnes, K.O. (1988). «- et liv som vinner respekt»; et sentralt perspektiv på 1 Tim 2:11–15. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 59(2), 97-108.

Schein, E.H. (1985/1998). *Organisasjonskultur og ledelse: Er kulturendring mulig?* Oslo: Libro Forlag.

Schibbye, A.L. Løvlie (2009). *Relasjoner. Et dialektisk perspektiv på eksistensiell og psykodynamisk psykoterapi.* Oslo: Universitetsforlaget.

Schilling, H. (2016). *Martin Luther. Rebell i en brytningstid*. Oslo: Vårt land Forlag.

Schwartz, Chr. A. (2009). *The 3 Colors of Your Spirituality*. ChurchSmart Resources.

Schwarz, C. A. (1996): *Naturlig kirkevækst. Praktiske skridt mod sunde og voksende menigheder*. Mariager: Royal.

Schwarz, C. A. (1998). *Naturlig kirkevekst. Åtte kvaliteter ved sunn menighetsutvikling*. Evenskjer: K-vekst.

Schwarz, C.A. (1999). *Nådegavetesten. Oppdag dine nådegaver*. Evenskjer: K-vekst.

Schwarz, C.A. (1999). *Paradigm shift in the church. How natural church development can transform theological thinking.* St. Charles, Ill.: ChurchSmart Resources.

Schwarz, C.A. (2007). *Fargelegg din verden med Naturlig menighetsutvikling. Å erfare alt det Gud har skapt deg til å være.* Evenskjer: K-vekst.

Schwarz, Chr. A. (1999). *Å erfare Gud – en trefoldig kunst: frigjørende kraft fra en treenig tro.* Evenskjær: K-vekst.

Schwarz, H. (2000). *Eschatology*. Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans Co.

Schweizer, E. (1961). *Church Order in the New Testament*. London: SCM Press Ltd.

Scott Moreau, A. (2000). Gaining Perspective on Territorial Spirits. Paper framlagt ved Lausanne-konsultasjonen «*Deliver us from Evil*», Nairobi, 16.-22. august 2000.

Searle, J. R. (1995). *The construction of social reality*. New York: Free Press.

Segler, F. M. and R. Bradley (2006). *Christian Worship. Its Theology and Practice*. Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group.

Simson, W. (2001). *Houses That Change the World: The Return of the House Churches*. Emmelsbull, Germany: OM Publishing.

Sirris, S. (2018). Marionetter eller dirigenter? Strategiarbeid, utvikling og ledelse i og av religiøse organisasjoner. I: *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 5/2018.

Skarsaune, O. (1997a). Besettelse og demonutdrivelse i den oldkirkelige og nytestamentlige litteratur. I: *Norsk tidsskrift for misjon*, Årgang 51 – 3/97.

Skarsaune, O. (1997b). *Troens ord. De tre oldkirkelige bekjennelsene*. Oslo: Luther Forlag.

Skarsune, O. (2018). *Etterlyst: Bergprekenens Jesus*. Oslo: Luther forlag.

Skjevesland, O. (1981). *Broen over 2000 år. Bidrag til prekenlæren*. Oslo: Luther Forlag.

Skjevesland, O. (1984). *Levende kirke. Om nådegaver, tjenester og menighetsbygging*. Oslo: Luther Forlag.

Skjevesland, O. (1993). *Huset av levende steiner. En teologi for menighetsoppbygging.* Oslo: Luther Forlag.

Skjevesland, O. (1995). *Det skapende ordet. En prekenlære*. Oslo: Universitetsforlaget.

Skjevesland, O. (1999): *Invitasjon til praktisk teologi. En faginnføring*. Oslo: Luther forlag

Skjevesland, O. (2000). Det pastorale lederskap. I: M. Huse (red.). Prest og ledelse, side 205–219. Oslo: Verbum.

Stackhouse, J.G. Jr. (red.), (2003). *Evangelical ecclesiology. Reality or illusion?* Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Stenmark, M. (1996). Villkor för en godtagbar teologisk och filosofisk forskning. I: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (72), 145–157.

Stenmark, M. (2001). *Scientism: science, ethics and religion*. Aldershot: Ashgate.

Stenmark, M. (2012). Guds tro och förnuft i dagens pluralistiska samhälle. I: *Svensk Teologisk Kvartalsskrift.* Årg. 88, 2012, side 58-67.

Stenmark, M. (2013). Postmodern teologi, kunskap och sanning. I: *Svensk Teologisk Kvartalsskrift*, Årgång 89, side 130-150.

Stott, J. (1983). *I Believe in Preaching*. London/Sydney/Auckland: Hodder & Stoughton.

Studebaker, John A. (2008). *The Lord Is the Spirit: The Authority of the Holy Spirit in Contemporary Theology and Church Practice*. (Evangelical Theological Society Monograph). Eugene, Oregon: Wipf & Stock.

Svartdahl, E. (2014): *Gi det videre: En menighet for alle generasjoner*. Hermon Forlag.

Sweeten, G. (1983) *Apples of Gold I*. Cincinatti, OH: Equipping Ministries International, INC. Oversatt og bearbeidet av J. Gossner, T. Hardeng, O.-M. Olafsrud og S. Skårland: *Størst av alt er kjærligheten*. TELEIOS, Norge.

Sweeten, G. (1983/1990). *Rational Christian Thinking*. Cincinatti, OH: Equipping Ministries International, INC. Norsk utgave: *Fornyet sinn, forvandlet liv*. *Fornyet Kristen tenkning*. Oversatt og bearbeidet av S. Skårland, O. Søvik og K.-L. Kjus, TELEIOS, Norge.

Sweeten, G. (1989). *Christian Care & Counsel. Apples of Gold II*, Cincinatti, OH: Equipping Ministries International, INC. Oversatt og bearbeidet av K. Alve, O.-M. Olafsrud, S. Langlo, B. Ellingsrud og D. Pagander: *Si sannheten i kjærlighet*, TELEIOS, Norge.

Swinton, J. & Mowat, H. (2006). *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press.

Synan, V. (1997). *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century.* Grand Rapid, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Sødal, H. Kringlebotn (red.), (2002). *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunnskap*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Tangen, K. I. (2012). *Ecclesial Identification Beyond Late Modern Individualism? A Case Study of Life Strategies in Growing Late Modern Churches*. Leiden: Brill.

Tranøy, K.E. (1986). *Vitenskapen – samfunnsmakt og livsform*. Oslo: Universitetsforlaget.

Valstad, I.L. (2012). *Verdien av et anerkjennende smil. En kvalitativ studie av vellykkede rådgivingssamtaler i videregående skole sett fra elevenes perspektiv*. Masteroppgave i pedagogikk, Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning, Universitetet i Tromsø.

Valton, F. (1938). *Kristendommens verdenshistorie. Et kortfattet omriss fra begynnelsen til i dag*. Oslo: Filadelfiaforlaget A/S.

Valton, F. (1942). *De norske vekkelsers historie. Et kortfattet overblikk over det kristelige liv i Norge fra begynnelsen inntil våre dager*. Oslo: Filadelfiaforlaget

Van der Ven, J.A. (1996). *Ecclesiology in Context*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.

Van der Ven, J.A. (1998). *Practical theology. An empirical approach*. Leuven, Belgium: Peeters.

Van Engen, C. (1991). *God's Missionary People. Rethinking the Purpose of the Local Church*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Van Gelder, C. (2000). *The Essence of the Church: A Community Created by the Spirit*. Gran Rapids, Michigan: Baker Books.

Van Gelder, C. (2007). *The Ministry of the Missional Church: A Community Led by the Spirit.* Michigan: Baker Books.

Van Gelder, C. (2009). *The Missional Church & Leadership Formation. Helping Congregations Develop Leadership Capacity*. Michigan og Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Vigeland, K. (1996). *Assistert død – en etisk utfordring*. Oslo: Tano Aschehoug.

Volf, M. (1998). *After our likeness. The church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Volf, M. (2002). Community formation as an image of the triune God. A congregational model of church order and life. I: R.N. Longenecker (ed.): *Community formation in the early church and in the church today.* Peabody, MA: Hendrickson.

Volf, M. and D.C. Bass (eds.), (2002). *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*. Willian B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids Michigan / Cambridge, U.K.

Wagner, C. P. (1988). *Åndskraft og menighetsvekst*. Oslo: Ansgar Forlag.

Wagner, C.P. (1991). *Engaging the Enemy: How to Fight and Defeat Territorial Spirits*. Ventura, Calif.: Regal Books.

Wagner, C.P. (1996). *Confronting the Powers*. Ventura, California: Regal Books.

Wagner, C.P. (ed.), (1986). *Church Growth. State of the art*. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc.

Walan, B. (1964). *Församlingstanken i SMF.* Stockholm: Gummerssons.

Ware, C. (1995). *Discover Your Spiritual Type: A Guide to Individual and Congregational Growth*. Herndon

Warren, R. (1995). *Purpose-Driven Church: Growth Without Compromising Your Messsage and Mission.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

Warren, R. (1999). *Målrettet menighet. Vekst uten å gå på akkord med budskap og oppdrag.* Oslo: Rex Forlag.

Westin, G. (1955/89). *Frikirkenes historie. Martyrer og frihetskjempere*. Oslo: Norsk Litteraturselskap/Ansgar Forlag.

Westin, G. (1956). *Den kristna friförsamlingen i Norden. Frikyrklighetens uppkomst och utvecling*. Stockholm: Westerbergs.

Westphal, M. (1984). *God, Guilt, and Death. An Existential Phenomenology of Religion.* Bloomington: Indiana University Press.

Willow Creek Norge (2002), Brosjyre for konferanser i Oslo og Stavanger 8. og 9. februar 2002.

Wimber, J. og K. Springer (1986). *Power Evangelism*. London: Hodder and Stoughton.

Winter, R. D. (1981). The Two Structures of Gods Redemptive Mission. I: R. D. Winter & S. C. Hawthorne (Eds.). *Perspectives on the World Christian Movement. A Reader*. Pasedena, California: The Institute of International Studies, Willian Cary Library.

Wisløff, C. Fr. (1961). *Politikk og kristendom*. Bergen: A.S. Lunde & Co's Forlag.

Østnor, L. (1978). *Kirkens tjenester med særlig henblikk på diakonitjenesten*. Oslo: Luther Forlag.

Aakerlund, T. (2014). Preaching as Christian Leadership: The Story, The Sermon, and the Prophetic Imagination. I: *Journal of Religious Leadership*, Vol. 13, No. 1, Spring 2014.

Aalen, S. (1973). Guds kungavälde eller Guds rike? I: *Guds sønn og Guds rike. Nytestamentlige studier,* side 151–184. Oslo: Universitetsforlaget. Republisert fra: Svensk Exegetisk Årsbok 30 (1965), side 37f.

Aarflot, A. (1967). *Norsk kirkehistorie,* Bind 2, Oslo: Lutherstiftelsen.

Aarflot, H. (1982). Teologisk eksegese av kirkesosiologisk empiri. Forsøk på en dogmatisk formulering av et tverrfaglig problem. I: *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 4.